

ANUL / YEAR XLVII.

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA
5-6

Editura / Editorial Office: Gh. Bîlăşcu no. 24., 400015 Cluj-Napoca ♦ Tel/Fax: 0264-405352

Sumar – Contents

Sumar – Contents.....	I
Tartalomjegyzék.....	3
János Molnár: Ad multos annos	5
Günther Wartenberg: Die Bedeutung der Reformation für Europa an der Wende zum 21. Jahrhundert.....	8
Günther Wartenberg: Philip Melanchthon – der Humanist und Theologe als Lehrer Europas.....	12
Gusztáv Bölcskei: The New Alliance Between Faith and Reason in the 21st Century ♦ Noua alianță dintre credință și rațiune din sec. 21.....	16
Tamás Juhász: Chances and Dangers of Reformed Theology in Transylvania ♦ Șansele și pericolele teologiei reformate în Transilvania.....	30
Károly Fekete: The Building and Mission of the Religion Teacher in Our Days ♦ Pregătirea și misiunea profesorului de religie în zilele noastre.....	34
János Péntek: The Word and the WORD ♦ Cuvântul și Verbul.....	39
Rudolf Keller: Die Bedeutung der Theologie im Studienbetrieb der Universität.....	44
Vera Gast-Kellert: Von Gott reden im 21. Jahrhundert als Frau und als Laie.....	50
Dieter Brandes: „Healing of Memories” – Eine Aufgabe ökumenischer Ekklesiologie im 21. Jahrhundert.....	57
Ioan Vasile Leb: Theology in the University – an Orthodox Point of View ♦ Teologia în Universitate – Un punct de vedere ortodox	64
Mózes Nóda: The Future of the Christian Theology, or the Theology of the Future ♦ Viitorul teologiei creștine sau Teologia viitorului.....	70
Sitta von Eckardstein: Your Life – the Reflection of the Gospel ♦ Viața ta – o reflecție a evangheliei.....	74
János Molnár: Reformed Identity in Transylvania in the Era of Globalization ♦ Identitate reformată în Transilvania în era globalizării.....	79

Zoltán Adorjáni: Presentation of Vasile Mihoc's Doctoral Thesis: The Epistle of Apostle Paul to the Galatians ♦ Presentarea tezei de doctorat al lui Vasile Mihoc: Epistola sfântului apostol Pavel către Galateni	87
Lehel Lészai: The Content and Structure of the Missionary Preaching in the Book of Acts ♦ Conținutul și structura predicii misionare în cartea despre Faptele Apostolilor	100
Béla Visky: The Fundamental Problems of the Passion of God in the View of Kazoh Kitamori ♦ Problemele fundamentale ale patimilor lui Dumnezeu în viziunea lui Kazoh Kitamori.....	126
Sarolta Püsök: Theoretical and Practical Aspects of the Discipline: Confessional Study ♦ Aspectele teoretice și practice ale disciplinei: Cunoștințe confesionale	138
Dezső Buzogány: Melanchthon's Dialectics ♦ Dialectica lui Melanchthon	150
Olga Lukács: Struggle for the Reformed Authonomy in the First Part of the 19th Century ♦ Lupta pentru autonomia bisericii reformatate în prima parte a sec. 19.....	160
Mária Kun: László Ravasz and the Education ♦ László Ravasz și educația.....	170
Éva Péter: Oral Tradition and Written Heritage ♦ Tradiție orală și valori scrise	186
János Molnár: Árpád Péntek: The Service of the Preacher (book review) ♦ Misiunea predicatorului (prezentare de carte).....	196
Zoltán Adorjáni: János Molnár: On the Highway of Love (book review) ♦ Pe cărarea iubirii (prezentare de carte)	198
Alpár Hankó-Nagy: Jubilar Festivities on the Faculty of Reformed Theology ♦ Festivități jubilar la Facultatea de Teologie Reformată.....	201
Dezső Buzogány: Ten Years of the Building of Religious Teachers ♦ Zece ani de pregătire a profesorilor de religie.....	203

XLVII. ÉVFOLYAM

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA
5-6

Kiadói hivatal: 400015 – Kolozsvár, Gh. Bîlaşcu u. 24. ♦ Tel/Fax: 0264-405352

Tartalomjegyzék

Sumar – Contents.....	I
Tartalomjegyzék.....	3
Molnár János: Ad multos annos	5
Günther Wartenberg: Die Bedeutung der Reformation für Europa an der Wen- de zum 21. Jahrhundert.....	8
Günther Wartenberg: Philip Melanchthon – der Humanist und Theologe als Lehrer Europas.....	12
Bölcskei Gusztáv: Hit és értelem új szövetsége a 21. században.....	16
Juhász Tamás: Az erdélyi református teológia esélyei és veszélyei.....	30
Fekete Károly: A vallástanár felkészítése és küldetése ma.....	34
Péntek János: A szó és az Íge.....	39
Rudolf Keller: Die Bedeutung der Theologie im Studienbetrieb der Universität.....	44
Vera Gast-Kellert: Von Gott reden im 21. Jahrhundert als Frau und als Laiin	50
Dieter Brandes: „Healing of Memories” – Eine Aufgabe ökumenischer Ekklesio- logie im 21. Jahrhundert.....	57
Ioan Vasile Leb: Teologia în Universitate – Un punct de vedere ortodox	64
Nóda Mózes: A keresztény teológia jövője vagy a jövő teológiája	70
Sitta von Eckardstein: Életed – az evangélium tükörképe	74
Molnár János: Református identitás Erdélyben a globalizáció korában	79
Adorjáni Zoltán: Dr. Vasile Mihoc: Szent Pál apostol levele a Galáciaiakhoz című doktori tézisének ismertetése.....	87
Lészai Lehel: A missziói igehirdetés tartalma és szerkezete az Apostolok Csele- kedeteiről írott könyvben	100
Visky Béla: Az Isten szenvedése teológiájának alapkérdései Kazoh Kitamori ér- telmezésében	126
Püsök Sarolta: A Hitvallásismeret elvi és gyakorlati kérdései	138
Buzogány Dezső: Melanchthon dialektikája.....	150

Lukács Olga: Küzdelem a református autonómiáért a 19. sz. első felében.....	160
Kun Mária: Ravasz László és a nevelés	170
Péter Éva: Szájhagyomány és írásbeliség	186
Molnár János: <i>Péntek Árpád: Az igehirdető szolgálata</i> (recenzió).....	196
Adorjáni Zoltán: <i>Molnár János: A szerelem országútján</i> (recenzió).....	198
Hankó-Nagy Alpár: Jubileumi ünnepségek a Református Tanárképző Karon.....	201
Buzogány Dezső: A Református Tanárképzés tíz éve	203

Molnár János

Ad multos annos!

A Babeş-Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Karának jubileumi ünnepe alkalomból egy Igével szeretném köszönteni a kedves olvasókat, s nem utolsósorban magát a Kart, annak tanárait és diákjait egyaránt. *Isten munkatársai vagyunk, Isten szántóföldje, Isten épülete vagytok* – írja Pál az 1Kor 3,9-ben.

Három nagyon hangsúlyos szó van ebben az Igében. Az első a *munkatárs* főnév. Istennek tetszett, hogy minket munkatársaiul válasszon. Mi vele együttműködők vagyunk. Ugyanannak az ügynek érdekében együtt dolgozunk vele. Programpartnerek, ugyanazon céh tagjai vagyunk. Azonosak a céljaink és a terveink. Tisztesség, méltatás és komoly feladat ez, melyben az örömeiket, a sikereket és a nehézségeket, a csalódásokat és a kudarcokat is együtt vállaljuk, együtt hordozzuk Vele, s Ő mindezt együtt hordozza velünk. A munka öröme és a munkában érzett fáradság, a lendület és a lankadság hozzá köt.

A második szó a *szántóföld* kifejezés. A szántóföld feladata a termés biztosítása. Mikor az Ige azt mondja, hogy mi az ő szántóföldje vagyunk, akkor arról beszél, hogy mi Isten terméshozói vagyunk, akik jó gyümölcsöket termünk, s miként a gazda elvárja a szántóföldtől a termést, akként Isten is termést vár tőlünk. S hogy mi jó gyümölcsöket teremjünk, Ő, a gazda megtesz mindent ennek érdekében. Önzetlen szeretettel szeret minket, szeretete körülölel a tanításban, a nevelésben, a kutatásban, az intézményfejlesztésben, abban a munkában, amit végzünk. Élhető, gyümölcsöt érlelő szeretet ez.

A harmadik szó az *épület* kifejezés. Az épületről zilált és bomlott századunkban az otthon jut eszünkbe, a család, a menedékhely, a védelem, az oltalom és a biztonság. Mi valamennyien Isten épülete vagyunk, mind intézményi szinten, mind a didaktikában mind pedig a magánéletben: másoknak otthont, menedéket, védelmet nyújtók.

Én hiszem és vallom, hogy a Református Tanárképző Kar mindaz, amiről az Ige beszél, célja, feladata, vágya, óhaja és küldetése egyszerre: Isten munkatársának lenni, Isten szántóföldjének lenni, Isten épületévé lenni nemcsak akkor, amikor fényesen ragyog a nap, a boldogságtól megcsillagosodik a szemünk és az egészség kacajától csattog a ház, hanem akkor is, amikor sötétek az éjszakák, álom nem zuhan szemünkre a gondok miatt s a fájdalomtól malomkővé nehezedik a szívünk. Igen, akkor is, amikor a nem szerettem napok kenyerét eszem, akkor is munkatárs, szántóföld és épület vagyok, a hitnek és a szeretetnek szétsugárzója, Jézus Krisztus jó vitéze Erdély hegyei és dombjai között épp úgy, mint a végtelenbe simuló alföldön.

A Református Tanárképző Kar tízéves múltja tekint vissza ezekben a napokban. A hálaadás alkalma ez. Hálát adni Istennek a lehetőségért, hogy 1993-ban elkezdett működése óta ez a Kar Isten munkatársaként fejtheti ki tevékenységét a Tudományegyetem keretében. Ajándékba kapott lehetőség ez, áldott feladat és szent megbízatás, hisz tanári, oktatói, nevelői, kutatói és írói munkánk nyomán a tantermekben kiejtett szavak, a táblára írt, vagy könyvbe nyomtatott betűk diákok százait formálják terméshozó szántófölddé és oltalmat nyújtó otthonná. Ők azok, akik kilépve az egyetem padjaiból Urunk munkatársai lesznek

falusi, vagy városi iskolák mindig szent félelmet ébresztő katedráin, ahol a sejtosztódás törvénye szerint az új szántóföldre és épületté alakulás megy végbe, a gyermeknevelés és az ifjúságnevelés felelősségteljes szolgálata.

Vajon a tíz év alatt mindig Isten munkatársaként tudtunk katedrára lépni, szántóföldre és épületté tudtuk formálni, művelni és építeni hallgatóinkat? Azt hiszem, a hálaadás és az öröm mellett helye van a bűnbánatnak, az önvizsgálatnak, a reális számbavételnek is. Jézus azt mondja a Lk 17,10-ben: *ha mindent megtettetek, akkor is mondjátok, hogy haszontalan szolgák vagytok, mert csak azt tettétek, amit parancsoltak néktek.*

Viszont a tízéves évforduló a hála és köszönet mellett, valamint annak számbavétele mellett, hogy hol és mekkorák voltak a hibák, a mulasztások, a szándékos vagy csak hanyagságból fakadó télenkedések, szeretetlenségek, a jövő felé is irányítja tekintetünket. Hogyan tovább? Van-e értelme a jövőben annak a munkának, amit a Kar az elmúlt tíz évben végzett? Erre a kérdésre sokféleképpen lehet válaszolni. Viszont ha igei objektivitással nézzük a romániai egyetemi magyar oktatást, az erdélyi magyarság etnikai, kulturális és gazdasági helyzetét, valamint az egyházban végbemenő globalizációs folyamatokat, a paradigmaváltás minden szinten jelentkező struktúrabontását, akkor erre a kérdésre csakis igennel válaszolhatunk. Sem a multikulturalitásra törekvő egyetemi élet, sem az erdélyi magyar tudományosság, s nem utolsó sorban az egyház sem mondhat le arról az oktatói, nevelői és tudományos munkáról, amit a Kar felvállalt a tanárképzés terén a négyéves oktatásban, a magiszterképzésben és a doktori iskolában. A XXI. század romániai egyetemének, a romániai magyar társadalomnak és a református egyháznak elsősorban nem csak uniós szabványokkal mérhető, *eurokonform* tanárookra, oktatókra és tudósokra van szüksége, hanem olyanokra, akik eleget téve minden egyetemi és uniós szabványnak tanárként, oktatóként, nevelőként és tudósként Isten munkatársai, szántóföldjei és épületei. Olyanokra, akik igei értékek hordozói, továbbadói és újratermelői, akik a társadalom erkölcsi alapjait vetik meg, s erkölcsi stabilitását és hitelét biztosítják.

Mindaddig, amíg a Tanárképző Kar ezt a munkát felvállalja, van létjogosultsága, van holnapja, van jövője, szükség van rá az egyetem intézményes életében, de szükség van rá az önmaga azonosságát kereső civil társadalmi szférában is.

Isten munkatársának lenni, szántóföldjének és épületének lenni a mai posztmodernnek, poszt-tradicionálisnak, keresztyénség utáninak nevezett korban elkötelezettséget, ügyszere-tetet, Szent Lélekkel való lángolást, önfeláldozást, odaszentelést, nagy hitet és alázatos engedelmességet jelent. A szolgálatnak ezen az útján tartsa meg Isten sokáig a Babes-Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Karát.

Van-e létjogosultsága a teológiának a 21. században?

– a jubileumi konferencia előadásai –



Günther Wartenberg:

Die Bedeutung der Reformation für Europa an der Wende zum 21. Jahrhundert

Die Präambel zur „Verfassung für Europa“, die als Entwurf am 20. Juni 2003 dem Europäischen Rat überreicht wurde, beruft sich u. a. ausdrücklich auf die „kulturellen, religiösen und humanistischen Überlieferungen Europas, deren Werte in seinem Erbe weiter lebendig sind“.¹ Ohne Zweifel zählt zu diesen Überlieferungen die europäische Reformation des 16. Jahrhunderts. Dabei darf keinesfalls übersehen werden, dass 2000 Jahre abendländisches Christentum zugleich 500 Jahre Reformation bedeuten. Wenn wir hier nach Impulsen fragen, die aus dem frühneuzeitlichen reformatorischen Aufbruch herkommend die Gesellschaft der Moderne mit geprägt haben und mit prägen, so soll vor allem auf die Wittenberger Reformation eingegangen werden.² Vor uns steht die Frage, wo und wie wirkt der Protestantismus und eine von ihm bestimmte Kultur auf Denken und Handeln zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Allerdings stehen nicht so sehr die Anstöße im Blickpunkt, die sich binnen- oder zwischenkirchlich artikulieren, als vielmehr Denkansätze, die aus den evangelischen Kirchen auf die Gesellschaft in Europa ausstrahlen.

Die Reformation öffnete das Tor zur Neuzeit. Sie gehört zu den religiösen Entwicklungen, die durch ihre Dynamik und Ursprünglichkeit menschliche Lebensformen und gesellschaftliche Wirklichkeit in Frage stellen, verändern und neu konstituieren. Im Ringen Martin Luthers (1483–1546), der 1505 in das Erfurter Augustinerkloster eintrat, um die Gnade und die Gerechtigkeit Gottes entschied sich der weitere Weg der abendländischen Christenheit. Die Veränderung betraf in gleicher Weise die römischkatholische Konfession. Damit ist nicht allein die neue Konzeption des Wittenberger Professors zum Verhältnis zwischen Gott und Mensch gemeint, sondern auch das neue Verhältnis zur Bibel. Altes und Neues Testament werden zur Grundlage wahrer Gottes- und Selbsterkenntnis. Sie erhalten dadurch eine immer wieder neu werdende Autorität für ein lebendiges Christen-

-
1. Andrea Pistor: *Zwischen Wunschvorstellung und Kompromiss: die Präambel der EU-Verfassung*. Gustav-Adolf-Blatt 49 (2003) Heft 4, 5.
 2. Der Begriff Wittenberger Reformation fasst das Denken und Handeln der Theologen um Luther und Melancthon zusammen, die in der 1. Hälfte des 16. Jh.s in Wittenberg gewirkt haben. Zu ihnen zählten vor allem Johannes Bugenhagen (1485–1558), Justus Johann (1493–1555), Caspar Cruciger (1504–1548), Paul Eber (1511–1569) und Georg Major (1502–1574). Ausgehend von Luthers Entdeckung des reinen Evangeliums bewirkte die neue Theologie über die Reform von Universität und Schule die Reformation der Kirche. In Zusammenarbeit mit dem kursächsischen Hof entstand als Ergebnis der Wittenberger Reformation die evangelische Landeskirche. Zum Begriff "Reformation" in der Geschichte und gegenwärtig vgl. Gottfried Seebaß: *Reformation*. *Theol. Realenzyklopädie* 28 (1997), 386–404; Walter Fleischmann-Biesten: *Evangelisch glauben und leben in der Diaspora des 21. Jahrhunderts*. *Die evang. Diaspora* 70 (2001), n-34; *Evangelisch im 21. Jahrhundert - Wittenberger Wort*. *Die evang. Diaspora* 69 (2000), 156–159. Vgl. auch die Beiträge in: *Melancthon neu entdeckt/ hrsg. von Stefan Rhein und Johannes Weiß*. Stuttgart 1997 u. a.

tum unter veränderten Lebensbedingungen durch die Jahrhunderte. Die Bindung an das Wort Gottes erneuert Verantwortung und Bereitschaft zur Entscheidung.

Unbestritten ist, dass die Neuzeit ihren geschichtlichen Wurzelboden in der christlichen Tradition hat und dass dafür unter den Konfessionen des Protestantismus stärker in Frage kommt. Man hat zu Recht von einer Affinität des Protestantismus zur Neuzeit gesprochen. Die Reformation ist mehr als nur auslösender Faktor gewesen, sie war Wegbereiter für ein neues Christsein in der Welt, für die Neugestaltung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat, für die Säkularität vieler Lebensbereiche, für Individualität und persönliche Freiheit, für die Bildung als allgemeine Aufgabe.

Die Reformation ist Wegbereiter für ein neues Christsein in der Welt. Freiheit und Gewissen sind die entscheidenden Begriffe. Mit „Freiheit eines Christenmenschen“ überschreibt Luther 1520 eine seiner Hauptschriften.³ Diese Freiheit muss nicht erst erkämpft werden. Sie ist eine Gabe. Sie ist Teil der Zuwendung Gottes zum Menschen. Keine Macht, kein Papst, kein Bischof, keine Obrigkeit, kein Mensch hat das Recht, einem Christen in Glaubensfragen etwas vorzuschreiben, sagt Luther.⁴ Ein Christ kann nicht durch Lebensregeln oder Gesetze gefangen werden, die eigenmächtig von Menschen aufgestellt werden. Diese Position wirkte revolutionär. Sie stellte ein ganzes Gefüge kirchlicher Ordnungen und Vorschriften in Frage. Sie lehnte ebenso jedes Recht menschlicher Institutionen ab, zu denen auch das Papsttum und die Strukturen der mittelalterlichen Kirche gehörten, verbindliche Aussagen in Glaubensfragen abzugeben. Jeder Zwang in Glaubensfragen ist zurückzuweisen. Diese Freiheit ist ein Grundrecht, sie ist das Lebensrecht des Christen.

Gott schenkt diese Freiheit. Sie gibt keinen Sonderstatus außerhalb gesellschaftlicher Realität. Sie ruft vielmehr den Christen auf, Verantwortung zu übernehmen, in Verantwortung zu leben. Er kann als befreiter diese Verantwortung im persönlichen Leben, in der Kirche, in der Gesellschaft gestalten.

In Verantwortung handeln ist nicht nur eine Möglichkeit oder ein Angebot, es ist die Form Christsein zu leben. Die Reformation gibt der Lebensgestaltung im Alltag eine eigene Würde. Das menschliche Tätigsein wird zum Beruf, zur Berufung. Tätig sein ist Gottesdienst im Dienst am Nächsten. Die Wittenberger Reformation, aber auch Ulrich Zwingli (1484–1531) und Johannes Calvin (1509–1564), schuf so die Grundlage für die hohe Bedeutung der Arbeit in der wirtschaftlichen Entwicklung Europas.

Die von Gott geschenkte Freiheit führt zu verantwortlichem Handeln. Dieses ist als Eigenverantwortung zu verstehen. Die eigene Entscheidung am jeweils gegebenen Ort oder auf die jeweilige Situation bezogen ist gefragt. Sie kann nicht abgenommen werden. Institutionelle Weisungen könnten sie nicht ersetzen. Kirchliche Ordnungen gewähren lediglich Orientierungspunkte. Sie sind keinesfalls in der Lage, die Vielfalt und die Realität des Le-

3. Martin Luther: *De libertate christiana / Von der Freiheit eines Christenmenschen*. 1520: *D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe*. Bd. 7. Weimar 1897, 12–73; *Martin Luther: Studienausgabe*/ hrsg. von Hans-Ulrich Delius. Bd. 2. Berlin 1982, 260–309.

4. Zu dieser Problematik vgl. den 2. Teil in Martin Luther: *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*. 1523: *D. Martin Luthers Werke...* (wie Anm. 3). Bd. II. Weimar 1900, 261–271; *Luther: Studienausgabe...* (wie Anm. 3). Bd. 3. 2. Aufl. Leipzig, 1996, 51–62.

bens in der offenen Gesellschaft der Moderne zu regulieren. Christliche Freiheit führt zur Verantwortung des Einzelnen. Die damit verbundene Betonung der Individualität als Ergebnis der Reformation entfaltete sich zum Signum der Neuzeit. Die Selbständigkeit des Einzelnen gegenüber der Kirche und der Überlieferung hat ihre Wurzeln in der Verkündigung Jesu. Die Gleichnisse vom verlorenen Schaf, vom verlorenen Groschen und vom verlorenen Sohn in Lk 15 illustrieren nachdrücklich die Suche Gottes nach jedem Einzelnen, der als verloren gilt. Freude herrscht über einen Sünder, der Buße tut (Lk 15,7.10). Es ist die Glaubensentscheidung jedes einzelnen, die die Reformation aufnahm. Sie übertrug das individuelle Glaubensbewusstsein auf das Verhalten gegenüber der organisierten Kirche. Da für die reformatorische Theologie die Gemeinde der Ort ist, das direkte Gegenüber zu Gott zu bewältigen, bleibt kein Raum für Selbstabgrenzung oder Vereinzelung.

Wir sollten uns der Wurzeln des Individualismus als gesellschaftliches Programm der Neuzeit bewusst sein. Die Rückbindung der Individualität auf Gottes Zuwendung führt zur bleibenden Spannung zwischen Individualität und Kirche, zwischen der Existenz des Einzelnen und der Gemeinschaft. Diese Spannung kann zu einem produktiven Prozess werden, wenn wir grundsätzlich die Reformbedürftigkeit der Kirche anerkennen und um Reformen ringen. Zum reformatorischen Erbe gehört, dass wir – wie Luther 1519 auf der Leipziger Disputation – die Irrtumsfähigkeit von Kirche und Theologie anerkennen.⁵ Diese Irrtumsfähigkeit gilt für das gesamte menschliche Denken, für Gesellschaftsmodelle wie für politische Konzepte.

Die Reformation war Wegbereiter für ein neues Verhältnis von Kirche und Staat. Die Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Reich leitete die Eigenständigkeit des weltlichen Lebens ein. Wissenschaft, Kultur, Politik und Wirtschaft lösten sich schrittweise aus der Bestimmung durch die Kirche. Sie verstanden sich zunehmend als nichtkirchliche, als säkulare Lebensbereiche. Diese weitreichenden Konsequenzen reformatorischer Theologie ließen die protestantischen Kirchen zum Subjekt und Objekt eines Veränderungsprozesses werden, der zum Grundgerüst der Moderne geworden ist. Zum Erbe der Reformation gehören daher die Selbständigkeit der Kirchen wie des Staates, ohne dass eine absolute Trennung das Ziel sein kann. Umstritten bleibt die Stellungnahme der Kirchen in politisch-gesellschaftlichen Konflikten. Die Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Bereich zwingt die Kirchen, sich auf ihren eigentlichen Auftrag zu besinnen, und entlastet die Politik, Heilslehren zu entwerfen. Der Staat muss säkular bleiben. So kann diese Unterscheidung ein beachtliches Kritikpotential gegenüber einer Gesellschaft entwickeln, die ihre Säkularität verlässt.

Die Wittenberger Reformation wurde zum Wegbereiter für eine allgemeine Bildung. Neben Luther ist vor allem auf das Wirken Philipp Melanchthons (1497–1560) hinzuweisen. Das ganze Leben ist auf Frömmigkeit und Bildung auszurichten, lesen wir bei dem Mitstreiter Luthers. Glaube und Bildung bilden eine Einheit. Evangelische Kirchen werden in ihrer Existenz getroffen, wenn sie von der Bildung ausgeschlossen werden. So überrascht es nicht, wenn die Wittenberger Reformatoren ein klares Bildungsprogramm vertreten und dafür geworben haben. Sie haben stets die Fürsten, die Magistrate, die Kirchen an ihre Bil-

5. Vgl. Martin Brecht: *Martin Luther: sein Weg zum Reformator 1483–1521*. 2. Aufl. Stuttgart 1983, 302–307.

dungsverantwortung gemahnt. Bildung ist durch seine enge Verbindung mit dem Glauben niemals nur eine säkulare Aufgabe.

Niemand ist auf die Führung eines Staates ausreichend vorbereitet ohne Kenntnisse in den Wissenschaften, die alles zur Regierung eines Gemeinwesens enthalten, sagt Melanchthon 1526.⁶ Bildung und gutes politisches Handeln gehören zusammen. Bildung ist Voraussetzung für politische Stabilität und Gerechtigkeit, Grundlage für Frieden nach innen und außen. Auf die Frage, wo man etwas über die Politik lerne, über die verschiedenen Kulturen und Völker, könnte der Wittenberger Theologe und Humanist nur antworten: in der Schule, im Gespräch mit den klarsten Quellen der besten Autoren, vermittelt durch tüchtige Lehrer. Gebildete Bürger sind ein größerer Schutz für eine Stadt als jede Befestigungsanlage.⁷ Bildung und Kommunikation gehören mit zum Erfolgsrezept der Wittenberger Reformation.

Die Aufklärung, das 19. und das 20. Jahrhundert haben die Impulse der Reformation aufgenommen. Diese sind damit nicht erledigt. Nicht nur die Fragen des 16. Jahrhunderts behalten ihre Aktualität, sondern auch die Antworten. Sie sind mehr als nur Wegweiser. Es ist das Konzept einer Allgemeinbildung von der Dorfschule bis zur Universität, die Frage nach dem Christsein in einer sich ändernden Welt, der Weg von der christlichen Freiheit zur Verantwortung und zur Individualität, das immer wieder spannende und Spannung schaffendes Verhältnis zwischen Kirche, Theologie und Politik. Diese Punkte sind es, die der Wittenberger Reformation heute in ihrer Gesamtheit Aktualität geben. So wie die Reformation zum Wegbereiter der Moderne in Europa wurde, kann sie entscheidend zu den geistigen Grundlagen dieses Kontinents zu Beginn des 21. Jahrhunderts beitragen.



6. Philipp Melanchthon: *In laudem novae scholae. 1526 (Lobrede auf die neue Schule): Melanchthons Werke in Auswahl.* Bd. 3: *Humanistische Schriften/* hrsg. von Richard Nürnberger. Gütersloh 1961, 69, 10-12; *Melanchthon deutsch/* hrsg. von Michael Beyer, Stefan Rhein und Günther Wartenberg. Bd. 1: *Schule und Universität, Philosophie, Geschichte und Politik.* Leipzig 1997, 100.

7. So Melanchthon in seiner *Festrede zur Eröffnung des neuen Gymnasiums* am 22. Mai 1526 in Nürnberg (vgl. Anm. 6): *Melanchthons Werke...* (wie Anm. 6) 3, 66, 28-31; *Melanchthon deutsch...* (wie Anm. 6) I, 96 f.

Günther Wartenberg

Philipp Melanchthon – der Humanist und Theologe als Lehrer Europas

Zu den großen Gestalten der deutschen Reformation zählt ohne Zweifel der Wittenberger Philipp Melanchthon. Er hat wie kein anderer die historischen Grundlagen für die Verbundenheit zwischen Ungarn und Wittenberg gelegt, zwischen Siebenbürgen und Wittenberg. Waren es zunächst die Schriften Martin Luthers, die zum reformatorischen Aufbruch führten, so sind es später die Studienjahre an der Leucorea, welche die der Reformation verbundene geistige Elite Siebenbürgens prägten. Aus den ungarischen Gebieten studierten im 16. Jahrhundert etwa 1200 Studenten in Wittenberg, je zur Hälfte Ungarn und Deutsche.¹

1497 in Bretten geboren, in Heidelberg und Tübingen vom Humanismus geprägt, wurde Melanchthon jedoch erst durch die Begegnung mit Luther und durch ihr gemeinsames Werk als Wittenberger Reformator zum Lehrer Europas. Denn nur so kann der außergewöhnliche Einfluss des jungen Wittenberger Professors zutreffend beschrieben werden, vor allem wenn wir die Entwicklung in Mittel- und Osteuropa betrachten. Diese europäische Ausstrahlung ist das Ergebnis des fruchtbaren Miteinanders von reformatorischer Theologie und Humanismus, wie es sich an der Wittenberger Universität entwickelt hatte. Nur wenn wir diese Verschränkung in ihrer ganzen Tragweite sehen, erfassen wir die Leistung Melanchthons und den Charakter und das Besondere der Wittenberger Reformation. Darin liegt eine der Ursachen für den Erfolg der von Wittenberg ausgegangener Erneuerung von Theologie, Kirche, Schule und Universität.

Philipp Melanchthon war Humanist und Theologe. Er war nicht nur Professor für Griechisch an der Artistenfakultät und mit dem Sonderstatus versehen, auch theologische Vorlesungen halten zu dürfen, er lehrte in gleicher Weise Rhetorik, Geographie, Astronomie, Logik und Geschichte. Er war der engste Mitarbeiter Luthers. Er systematisierte die neue Theologie. Auf ihn geht der Text des Confessio Augustana von 1530 zurück. Er gehörte zu den erfolgreichen Organisatoren des neuen Kirchenwesens. Er war der große Propagator für Wissenschaft und Bildung. Als Berater und Verhandlungsführer gestaltete er die Religions- und Kirchenpolitik mit auf Landes- und Reichsebene. Dass Lucas Cranach

1. Zu den Verbindungen Melanchthons nach Siebenbürgen und Ungarn vgl. Ludwig Binder: *Melanchthon in der siebenbürgischen evangelischen Kirche. Theologische Literaturzeitung* 102 (1977), 1–22; Stefan Rhein: *Melanchthon und Europa: eine Spurensuche*. In: *Philipp Melanchthon: ein Wegbereiter für die Ökumene*/ hrsg. von Jörg Haustein. 2., überarb. Aufl. Göttingen 1997, 61–63; Emmerich Tempfli: *Melanchthon und die Synode von Erdöd 20. September 1545*. In: *Melanchthon und Europa*. Teilbd. 1: *Skandinavien und Mittelosteuropa*/ hrsg. von Günter Frank und Martin Treu. Stuttgart 2001, 203–215; Robert Kolb: *Das Erbe Melanchthons im Bekenntnis der ungarischen Bursa an der Universität Wittenberg (1568)*. In: *Ebda*, 223–239; David P. Daniel: *Das umstrittene Erbe Melanchthons in Südosteuropa*. In: *Ebda*, 259–272; Agnes Ritoók Szalan: *Warum Melanchthon? Über die Wirkung Melanchthons im ehemaligen Ungarn*. In: *Ebda*, 273–284. In diesen Aufsätzen finden sich Hinweise auf die ältere Literatur und die Forschungssituation.

(1472–1553) auf dem Altarbild in der Wittenberger Stadtkirche neben Luther und Johannes Bugenhagen (1485–1558) auch Melanchthon darstellte, wie er ein Kind tauft, entsprach nicht nur der Sicht der Zeitgenossen, es untermauert auch die offenbar besonders geachtete theologische Kompetenz Melanchthons.

Wie kein anderer wusste der 1560 in Wittenberg verstorbene Melanchthon um den engen Zusammenhang von Bildung und Glaube, von Schule und evangelischen Gemeinden. Dabei wurde das Gespräch zur Grundkategorie seines Handelns, aber nicht als allgemeines, oft unverbindliches Reden, sondern als gegenseitiges Unterrichten über Gott und die Aufgaben der Ethik.² Im Gespräch vollzog sich für Melanchthon die konstruktive Auseinandersetzung über grundlegende Dinge. Wer sprechen will, muss über die Sprache Bescheid wissen. Gott hat sich – so Melanchthon – in menschlicher Sprache geoffenbart. Deshalb benötigen wir ein entwickeltes Sprachverständnis, eine gewachsene Sensibilität für die Worte, gute Quellenkenntnisse. Erst so können wir Gottes Willen verstehen. Eine entsprechende Ausbildung ist die Aufgabe der Schulen und Universitäten. Bildungsvermittlung als Aufgabe gründet in der Zuwendung Gottes zum Menschen. Klarer kann eine reformatorische Begründung für Bildung nicht erfolgen.

„Die geistige Prägung eines Menschen ist die Gestalt seiner Sprache.“³ Klare Sprache, klares Denken und ethisches Handeln gehören zusammen. Spracharmut führt zur Armut im Denken. Gute und erfolgreiche Kommunikation verlangt präzise Formen im Ausdruck. Ohne Schwierigkeiten übertrug Melanchthon diese Erkenntnis auf den Religionsstreit. Genau zu wissen, was dieses oder jenes tatsächlich bedeutet, könnte viele Auseinandersetzungen der Theologen vermeiden. Für Städte sind nicht die „Mauern zuverlässige Schutzwälle, sondern die Bürger, die sich durch Bildung, Klugheit und andere gute Eigenschaften auszeichnen“. Eine gut ausgebildete Jugend wird zum Schutz einer Stadt. So mahnte Melanchthon im Mai 1526 den Rat in Nürnberg in seiner Rede zur Eröffnung einer Schule im Egidienkloster.⁴

Melanchthon beließ es aber nicht bei den theoretischen Überlegungen. Viel wird über seine „Hausschule“, die *schola domestica* berichtet. Sie diente wohl hauptsächlich der sprachlichen Vorbereitung auf die Universität, besonders für Ausländer. Mancher Teilnehmer der „Hausschule“ wurde selbst Lehrer und gehörte später zum reformatorisch-humanistischen Netzwerk der Wittenberger. Melanchthons Lehrerfahrungen schlugen sich in katechetischen Schriften wie die Auslegung der Zehn Gebote und des Vaterunsers nieder.

2. So Melanchthon in „*Oratio de necessaria coniunctione scholarum cum ministerio evangelii*“ 1543 (Rede über das unentbehrliche Band zwischen den Schulen und dem Predigtamt), in: *Philipp Melanchthon: Melanchthon deutsch*/ hrsg. von Michael Beyer, Stefan Rhein und Günther Wartenberg. Bd. 2: *Theologie und Kirchenpolitik*. Leipzig 1997, 27.

3. So Melanchthon in „*Oratio de studiis linguae graecae*.“ 1549: „*mentis character fere est ipsa orationis forma*“, in: *Melanchthons Werke*. Bd. 3: *Humanistische Schriften*/ hrsg. von Richard Nürnberger. Gütersloh 1961, 146, 34.

4. „*In laudem novae scholae*“. 1526 (*Lobrede auf die neue Schule*), in: *Melanchthons Werke...* (wie Anm. 3) Bd. 3, 66, 27–31 = *Melanchthon deutsch...* (wie Anm. 2) Bd. I, 96 f.

Melanchthon war ein erfolgreicher akademischer Lehrer, erfolgreicher als Luther, wenn die überlieferten Zahlen der Zuhörer stimmen. Auf den Humanisten und Theologen gehen zahlreiche Lehrbücher zurück, die viele Auflagen erlebten, teilweise übersetzt und in Teilen Europas bis ins 18. Jahrhundert genutzt wurden: griechische und lateinische Grammatiken, Lehrbücher für Dialektik, Rhetorik, Psychologie, Ethik, Dogmatik.

Sprachliches Können und entschiedenes Engagement verbanden sich mit methodischem Geschick und didaktischem Vorgehen. Diese Gaben haben ohne Zweifel die große Wirkung der Wittenberger Reformation nachhaltig gefördert. Viele der Schriften Melanchthons sind didaktische Meisterleitungen.

Während der Visitationen kümmerte sich Melanchthon besonders um das Schulwesen. Seine Aufmerksamkeit galt der höheren Lateinschule. Viele Anfragen nach Wittenberg betrafen ihre Einrichtung, geeignete Lehrer und die entsprechenden Lehrpläne und Schulordnungen. Diese Beratung setzte sich fort in der Organisation vieler Universitäten nach Wittenberger Vorbild bis hin nach Königsberg.

Melanchthon gilt als Lehrer Europas. Hierzu gehören die in vielen Auflagen der an unterschiedlichen Orten gedruckten Schriften, die große Zahl der Studenten aus ganz Europa, die aus Wittenberg zurück in ihren Heimatländern die Reformation voranbrachten. Ein überzeugendes Beispiel ist der umfangreiche Briefwechsel, der uns noch heute das durchdachte und erfolgreiche Netzwerk verdeutlicht, das Melanchthon zeit lebens förderte. 1560 beschrieb Jacob Heerbrand (1521–1600) in seiner oft zitierten Tübinger Trauerrede die große Attraktivität Melanchthons. Aus fast allen Provinzen und Königreichen wären die Studenten nach Wittenberg geströmt, aus Frankreich, aus England, Ungarn, Siebenbürgen, Polen, Dänemark, Böhmen, auch aus Italien und Griechenland.⁵ Einzelheiten können hier nicht verfolgt werden. In Ungarn erreichten Melanchthons Bücher die höchsten Auflagenzahlen. In Siebenbürgen lag er bei den Lesestoffen weit vorn, noch vor Erasmus, Cicero und Luther. Die spanische Inquisition ging gegen Verehrer Melanchthons vor. Selbst bei den Jesuiten spielten seine Lehrbücher eine Rolle. Dabei fällt auf, dass gerade der Einfluss des Wittenbergers in Siebenbürgen erstarkte, als Kursachsen unter Kurfürst August (1526–1586) bewusst sich wieder stärker auf Luther orientierte.

Ohne Schwierigkeiten konnte Melanchthon vom gemeinsamen Wohl Europas sprechen, das dem Eigennutz, den *rebus privatis*, geopfert werde.⁶ Melanchthon war so Teil einer Entwicklung, die im Zusammenhang mit der Bedrohung durch die Türken im 15–16. Jahrhundert stärker von Europa sprach und damit den Begriff der christianitas (Christenheit) des Mittelalters ablöst.

Im Werk der Reformatoren, wie Luther, Melanchthon, Martin Bucer (1491–1551) Heinrich Bullinger (1504–1575) oder später Johannes Calvin (1509–1564) spiegelt sich der europäische Charakter der Reformation wider. Auf den Humanismus aufbauend, konnte

5. Jakob Heerbrand: „*Oratio funebris in obitum incomparabilis viri domini Philippi Melanchthonis.*“ 1560 (Gedächtnisrede auf Philipp Melanchthon), in: *Melanchthon: Melanchthon deutsch...* (wie Anm. 2). Bd. 1. Leipzig, 1997, 21.

6. So (Wittenberg), 11. März 1543, an Johannes Heß in Breslau: *Corpus reformatorum*/ hrsg. von Karl Gottlieb Bretschneider. Bd. 5. Halle 1838, 56. – Nr. 2655; *Melanchthons Briefwechsel*. Bd. 3/ bearb. von Heinz Scheible. Stuttgart – Bad Cannstadt 1979, 373. – Nr. 3191.

so die Reformation zur größten gesamteuropäischen Entwicklung nach der Christianisierung werden. Die Reformation veränderte unseren Kontinent durchgreifend und führte ihn in die Neuzeit. Dabei kam im 16. Jahrhundert Philipp Melanchthon eine Schlüsselrolle zu. Der Wittenberger Professor wurde zum Lehrer Europas.



Bölcsei Gusztáv:

Hit és értelem új szövetsége a 21. században

Előadásomnak egyetlen, központi tétele van, s ez így hangzik: *Meggyőződésem, hogy a 21. század jelenségei, az ember önértelmezése, a társadalmi és tudományos változások olyan komplex kérdéseket tesznek fel, amelyekre a felelet keresése csak a hit és az értelem új szövetsége alapján történhet.* Mielőtt azonban a hallgatóság fellélegezne, s fergeteges tapsviharral jutalmazná a tömören megfogalmazott előadást, szeretném felkészíteni Önöket a tétel megfogalmazásához vezető, sokszor kacskaringós tünő útra. Ahhoz ugyanis, hogy alapja legyen egy ilyen kijelentésnek, meg kell vizsgálnunk, legalábbis azoknak a jelenségeknek egy részét, amelyekre az alaptétel szerint a közös válasz keresendő. Ez azt is jelenti, hogy azért annyira rövid nem lesz az előadás. A „*credo ut intelligam*” jegyében hadd hívjam Önöket erre a vándorútra.

I. Az első útszakasz: *Világunk ma, avagy tudunk-e nevet adni a jelennek*

Senki sem próféta a maga korában – mindig azt a legnehezebb megmondani, hogy mi van ma. Hiányzik hozzá a távlat, a rálátás. Korunknak ugyanis nem nézői vagyunk, hanem részesei. Ezért mindig a legnehezebb feladat a jelennek nevet adni, mert egyszerre kell feleletet adni arra a kérdésre, hogy milyen a körülöttünk levő valóság, s milyenek, kik vagyunk mi magunk, akik ebben a valóságban élünk. Amikor arra a kérdésre keressük a választ, hogy melyek korunk, világunk sajátosságai, akkor valójában mindig a helyünket keressük benne, azt kutatjuk, hogy mi módon tudunk hozzá kapcsolódni. Az a név, amelyet korunknak adunk, egyben arról is árulkodik, hogy hogyan akarunk viszonyulni hozzá.

A jelenkor megértéséhez fel kell tárnunk a XX. századi emberiség történetének két eszmei mozgatórugóját: az egyik a *technikai forradalom*, a másik a *társadalmi-politikai forradalom*. Az egyik jelszava és bűvszava az *evolúció*, a másiké a *revolúció*. Ez a két mítosz formálta a XX. század társadalmának képét. Az egyik kulcsszava a *haladás* lett, amely az egyénnek fokozatosan több jólétet, kényelmet, lehetőséget ígért. A másik célkitűzése az *osztály nélküli társadalom*, amelyik azt az ígéretet hordozta magában, hogy létrejön az a közösség, amelyben szabadság, egyenlőség és testvériség fog uralkodni. Mára kiderült, hogy mindkét mítosz megvalósításának rettenetes ára van: *nemzedékek életlehetőségének beszűkítése vagy teljes megsemmisítése*. A koncentrációs tábor és a környezetpusztító gyár rokon lelkületből fakad, mert mindkettő mögött az önmagát felülmúlni akaró titáni akarat lappang. Jellegzetes módon ennek az akaratnak a kiábrázolására az újkori ideológiák kedvelt mitológiai alakja Prométheusz, a titán. S nem kevésbé jellegzetes módon előbb az egyiknek, majd a másiknak a tárházában is megjelenik Szüszifosz, az értelmetlenségre ítélt ember.

Vállalva a leegyszerűsítés kockázatát, úgy gondolom, a jelenkor meghatározó jellegzetesége az elbizonytalanodás. Lehet ezt különböző kifejezésekkel körülírni (a modernség, a racionalizmus, a felvilágosodás krízise stb.), a lényeg, a gyökér azonban mégis ez marad.

A szociálétikai kitekintés nem egyszerűen tények rögzítése, nem is a világra tekintő farizeus kegyes sóhajtozása (*Mennyi a bűn!*), s nem is az ablakon kitekintő rabbi bölcs, lelkes-

dést lehűtő válasza (*Ha itt lenne a Messiás, a világnak nem ilyennek kellene lennie!*), hanem annak a ténynek a tudata, hogy lehet reménység ellenére reménykedni, mert Annak akarata és szeretete működik a világban, aki rájuk nézett és irgalomra indult, mert olyanok voltak, mint a pásztor nélküli juhok. A szociáletikai kitekintéshez látásra van szükség. Valóságismeretre van szüksége az egyháznak ahhoz, hogy ne vakon vagy éppen elvakultan akarjon indulni, vagy éppen vezetni. A bizonytalanság bennünket sem kímél. Nagy ítélet az, ha valósággá válnak a zsoltár szavai: *„Jeleinket nem látjuk, próféta nincs többé, és nincs közöttünk, aki tudná: meddig tart ez?”* (Zsolt 74,9). A *„prófétai idők próféták nélkül”* című egyháztörténeti fejezetnél csak egy lehet tragi(komi-)kusabb. Amikor van is próféta, meg nincs is – ez az alvó Jónás esete. Ezeket elkerülendő meg kell találnunk azt a metódust, amellyel Krisztus mai tanítványai releváns módon viszonyulhatnak mai világunkhoz, annak jelenségeihez.

II. A második útszakasz: *Kiknek adhatjuk át a stafétát, avagy a vallási képzetek változása a fiatal generáció tagjai között*

Egy 1992-es német vallásszociológiai felmérés szerint mindenkinek megvan a saját házi istene, a vallás egyéni vélekedés dolgává lett. A mai vallásos tudat legfontosabb jellemzője a szubjektivitás. A vallás területén is autonóm kíván lenni az ember, el egészen addig, ami az egyik válaszban így fogalmazódik meg: *„A törvény én vagyok.”* A felekezeti keresztyénség sorvad, s néhány keresztyén nyomelem meghagyásával egy privatizált boldogság – és élvezetorientált vallás veszi át a helyét, leváltva a protestantizmus munkaerőkölsére épülő ethost, amely az embertől áldozatkészséget, s ha nem is kifejezett aszkézist, de anyagi vágyai kielégítésének időbeli kitolását várta el.

Ateista nagyon kevés található a fiatalok között. Az istenkérdésre adott válaszok között alig fordul elő, hogy nincs Isten, hanem *„nem hiszek benne”, „sajnos még nem mutatta meg magát nekem”*. Az előző protestáló generáció élessége eltűnt ezekből a válaszokból. Isten földre hozása történik meg. Jézus nem Isten Fia: csak a történeti Jézus érdekes, nem a hirdetett Krisztus. Jézus rendkívüli ember, karizmatikus vezető, gyógyító, mártír. *„Az ilyen embereknek nem kell feltámadniuk, anélkül is hiszek bennük.”* A keresztyén hit középponti szimbólumait a fiatalok nem értik. A keresztt, mint a megváltás és a bűnbocsánat szimbóluma, háttérbe szorul. Különösen a lányok között vannak sokan, akik számára a keresztt a szörnyű kínhalál szimbóluma. A mai életérzés kifejezésére sokkal inkább a yin-yang szimbólum szolgál, mint az ellentétek kiengesztelődésének szimbóluma. A keresztyén szimbólumok közül egyedül a hal élvez szimpátiát és elismerést. Alig-alig tudják kifejezni magukat a fiatalok a keresztyén szimbólumok nyelvén, itt tehát napnál világosabb a hagyományokkal való szakítás. Ez a némaság azonban nem jelenti a vallástól való elfordulást, csupán a rítusok, az eszmények, az ünnepek és a hitvallások változtak meg. A kérdések, amelyekre választ keresnek, ugyanazok, mint annak előtte. Van-e élet a halál után? A reinkarnáció hite lassan felváltja a feltámadáshitet. Az emberi egzisztencia radikális végességének tudata elviselhetetlen az egyházhoz közel állók számára is. A földi lét valamilyen formában való továbbélése, egyfajta, halhatatlansághit széles körben elterjedt. Általában minden egzisztenciális kérdés körül bizonytalanság van. Ezen a bizonytalanságon egy racionális teológia nem segít, a dogmák főleg nem. A hit szimbólumokban és képekben él, ami a képekben szegény

és szóközpontú protestantizmus számára igen nehezen teljesíthető feladatot jelent. A hit tartalma és a hit megjelenítési módja olyan távol esnek egymástól, hogy a fiatalok nem fedezik fel, hogy ugyanarról van szó. Az apologetikus magatartás itt nem segít. Azzal nem lehet elérni a fiatalokat, ha evilágisággal, hedonizmussal, egomániával stb. vádoljuk őket. Elgondolkoztató ugyanakkor, hogy a spiritualitás utáni vágy erőteljes. „A szent evilágiságban meditáló” fiatalok keresik azokat a helyeket, ahol ezt megélhetik (templom stb. – lehet, hogy feladat ma a kőbe vésett teológia felfedezése és megláttatásai).

III. A harmadik útszakasz, avagy mi köze van a hitnek az igazsághoz

Erre a kérdésre a teológia művelői minden különösebb gondolkodás nélkül tudni vélik a választ. Természetesen a teológia dolga az igazság kérdését kutatni, az ember számára az igazság kérdését a maga teljességében feltárni, s különösképpen a keresztyén hit igazságigényét megjeleníteni. Ha azonban saját korunk kontextusát vizsgáljuk, akkor már nem is olyan egyértelmű a kérdésre adható válasz. Niklas Luhmann szociológiai teóriaelmélete alapján az igazság kérdése nem a vallás, hanem a tudomány területére tartozik. A tudománynak van joga ahhoz, hogy elméleteket, kijelentéseket, azok igazságtartalmáról megkérdezzen. Az igazság a tudomány kommunikációs eszköze, s ennek az eszköznek a kétfágú kódja úgy hangzik: igaz vagy hamis. A gazdaság kommunikációs eszköze a pénz. Az ennek megfelelő kód: fizetni, vagy nem fizetni. A jogrendszer kommunikációs eszköze a jog, kódja: jog vagy jogtalanság. Minden alrendszernek megvan a társadalmon belül a maga relatív autonómiája. A tudomány, a gazdaság, a jog, de ugyanígy a politika, a vallás, a nevelés a saját szabályaik és a saját kódrendszerük alapján működnek, s nem tévednek egymás területére, így a gazdaságban nem az számít, hogy valami igaz vagy hamis, a jogban nem az a lényeg, hogy fizetni, vagy nem fizetni, a tudományban hogy jogos vagy jogtalan valami. S éppen ezért a vallás nem foglalkozhat az igazság kérdésével. Luhmann szerint a vallás kommunikációs eszköze a hit és az ennek megfelelő kód így hangzik: immanencia–transzcendencia. Ha erre azt feleljük, hogy a teológia maga is tudomány, akkor a szociológus válasza az, hogy elismeri ugyan, hogy a teológiai reflexió használ tudományos módszereket, de a rendszerelmélet alapján nem törhet ki az immanencia–transzcendencia kódja által meghatározott területről. A teológia ugyanis alapvetően feltételezi a reflexiója számára a hitet. Ilyen előfeltételt azonban tudomány nem fogadhat el, hiszen a tudomány végső célja az igaz-hamis kód alapján adható válasz. Vajon hogyan tudjuk érvényre juttatni a jézusi „felszabadító igazságot” ennek ismeretében?¹

Exkúrsus, avagy egy útelágazás

„Az üdvös rendetlenség”

A bibliai teremtéstörténet kezdetén olvassuk, hogy a Föld még kietlen és pusztaság volt. Az eredeti héber kifejezés (*tohuwabohu*) értelmé körül legalább akkora a zűrzavar, mint amit maga a kifejezés eredetileg jelent. A kietlen és pusztaság állapot, a zűrzavar Isten teremtménye-

1. Matthias Petzoldt: *Wahrheit – Sache des Glaubens? Begrüßung zu den Theologischen Tagen der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig*, 1996.

e vagy a káosz és a rendetlenség csak negatív módon értékelhető-e? A kifejezésnek az Ószövetségben három árnyalata van. Egyes helyeken a földrajzi pusztaságot jelenti, ahol nem lehet élni; más helyeken eredetileg lakott települések elpusztítását, ahol már nem lehet élni (Ézs 45,18). A harmadik árnyalatban a kifejezés a haszontalanságot, a semmire való voltát hangsúlyozza személyeknek (például: fejedelmek) vagy dolgoknak (például: bálványok). A Föld vonatkozásában tehát a kifejezés azt jelenti, hogy használhatatlan, nem lehet rajta élni. A teremtéstörténet szerint tehát volt olyan idő, vagy állapot, amikor a Föld lakatlan volt. A kérdés csak az, hogy ez Isten teremtése előtt, vagy teremtése következtében volt így. A teremtéstörténet papi körökben megfogalmazott teológiája szerint senki és semmi nem volt társa Istennek a teremtésben, tehát minden az Ő kompetenciájába tartozik (Solus Creator). Kezdetben teremtette Isten az eget és a földet. De hogyan folytatódik a szöveg? A Föld pedig kietlen és pusztta volt. Azaz a teremtett föld lakhatatlan, élettelen. Itt vetődik fel az a kérdés, amelyekre a bibliamagyarázók egymásnak ellentmondó válaszokat adnak. Isten teremtette a tohuvabohu-t? A rendezetlenség, a zűrzavar, a káosz hozzátartoznak a világ jellegzetességeihez. Ha komolyan vesszük az Ószövetség szigorú és kizárólagosságra törekvő monoteizmusát, akkor azt kell mondanunk, hogy az élettelen, lakhatatlan, rendezetlen föld is a teremtés aktusának része, amelyben a sötét, üres, alaptalan világban Isten világosságot teremt, lakhatóvá teszi a földet, és megtölti az élet és az élőlények sokaságával. Izrael Istene nem a görög mitológiák hegylakója, aki csak a szépért és a rendért felelős, hanem tőle jön a sötétség és nehézség is. S ugyanakkor az 1Móz 1,3kk. szerint Ő ad irányt a teremtésnek és fejleszti ki a „tohu”-ból a világosságot és az életet.

Az elmúlt évtizedekben nagyon sajátos vita bontakozott ki különböző tudományterületeken olyan jelenségek értelmezése kapcsán, amelyekre nincs magyarázat. Sajátságos módon ezeknek a jelenségeknek a magyarázatára alakult ki az ún. „káoszelmélet”. A matematikában, biológiában, geológiában, atomfizikában, meteorológiában, de a közgazdaságtanban és a statisztikában is beszélnek a káosz törvényszerűségéről. Jól lehet nincs egyértelmű meghatározása, definíciója a jelenségnek, de abban sokan egyetértenek, hogy a káosz jelensége nélkül nem lehet kielégítően leírni a világ valóságát és éppen ezért a káosz nem csupán és kizárólag negatív töltésű jelenség. Biztos, hogy a teremtéstörténet és a mögötte lévő teológia nem tartalmazza a káoszelméletet, de kifejezésre juttat valamit abból, hogy az a valóság, amelyikben élünk, és amelyiket Isten teremtett világának tartunk, tartalmazza a rendezetlenség, a káosz olyan elemeit, amelyek szükségesek az élethez. *„Az élet a rendezetlenség tengeréből szívja magába a rendet”* (James Gleick). Ez az érteleme és ez az iránya a tohuvabohu-nak.²

IV. A negyedik útszakasz, avagy tisztásra vagy a dzsungelbe értünk-e

Az egyházak jelenléte, jelentősége és hatása a harmadik évezred elején (Ahogy a teológus látja)

A téma hármas felosztása (szociológus, teológus, egyháztag) nyilvánvalóan nem történhet úgy, hogy a szociológus látja, és mondja az igazat, a tényekkel verifikálható állapot leírásával, a teológus egyfajta kincstári optimizmussal hirdeti a szépet és a jót, az egyháztag pe-

2. Gerhard Isermann: *Biblischer Schöpfungsbericht und Chaostheorie*, Zeitzeichen, 9/2001.

dig engedelmesen rábólint, hol az egyikre, hol a másikra, s közben saját hite és tapasztalata alapján éli az életét az egyházban. Ez egy olyan szereposztás lenne, amelyik egyáltalán nem segítene annak tisztázásában, hogy miként lehetnek jelen az evangélium normájából élő, annak normatív igényét felmutató egyházak a harmadik évezred elejének sokféle bizonytalansággal átjárt világában. A valóságos helyzet és a helyzetre alkalmazott norma egymásra vonatkoztatása a feladatunk, hiszen e kettő szétválasztása azt az állapotot eredményezné, amelyben a normák nélküli helyzetek semmitmondókká, a helyzetek nélküli normák pedig vakokká válnak. Ha tehát a teológus arra vállalkozik, hogy kritikai vizsgálat tárgyává tegye az ezredvég jelenségeit, ezt nem azért teszi, mert elfogadja azt, hogy a világ diktálja az egyháznak, hogy mivel foglalkozzék, és mivel ne, s ebben az esetben már a kontextus határozza meg a textust –, hanem azzal a legitim igénnyel, amelyik az evangélium hirdetésének legitim nyilvánosságjellegéből következik.

A leegyszerűsítés kockázatát vállalva, úgy gondolom, a korjelenség, amellyel szembe kell nézniük az egyházaknak – a kontúrok elmosódása. A dualizmus helyébe a pluralizmus lépett, a vallási és társadalmi térkép nem egy jól ápolt, hanem egy eldzsungelesedett kerthez hasonlít, amelyben nemcsak a jól ismert, s a teológiai botanika segítségével meghatározható növények vannak, hanem minden megterem.

A társadalmi pluralizmus

Hogy nemcsak a könyveknek van meg a maguk sorsa, hanem a kifejezéseknek is, azt jól érzékelteti az a változás, amely a pluralizmus kifejezésének használatában végbement. A pluralizmus eredetileg egy filozófiai fogalom, amely az egoizmus ellentétét jelenti. „Az egoizmussal csak a pluralizmus állítható szembe” – írja Kant. Az a gondolkodásmód, amely kizárja, hogy az ember önmagában vélje feltalálni az egész világot, s ennek megfelelően viselkedjék. A pluralista ember tudatában van annak, hogy ő csak egy a sok közül, s ennek megfelelően viselkedik „világpolgárként”. Ezzel szemben a pluralizmus ma egy olyan társadalmi formációt jelent, amelyben a mérsékelt egyéni és csoportegoizmus legitimációja történik meg. A pluralista társadalomban az államnak nem az a feladata, hogy küzdjön az egoizmus ellen, hanem hogy azt minden polgára számára előnyös vagy legalább elviselhető keretek közé terelgesse.

Mivel a mai társadalom maga is pluralizálódott, ezért az egyház szerepének vizsgálatakor nem elegendő többé a hagyományos egyház-állam kapcsolat teológiai tisztázása, s az abból fakadó gyakorlati konzekvenciák levonása: Különösen elégtelen ez a módszer akkor; ha az egyház-világ szembeállítás és vizsgálata úgy történik, hogy a magunkról alkotott ideális képet vetjük össze a világban meglévő tényleges állapotokkal. A társadalmi nyilvánosság négy olyan területre osztható, amelyek mindegyike megkívánja a tisztázást. Ezek a területek az ún. „interakciós rendek”:³ 1. az állam, 2. a gazdaság, 3. a tudomány, 4. a filozófia, a vallás és a művészet.

A pluralitás ára a társadalom belső homogenitásának leépülése, a monolitikus struktúrák megszűnése. Ez a megváltozott helyzet azonban új módon szembesíti az egyházat saját küldetésével is. Hiszen, míg egy totalitárius társadalmi struktúra, amelyiknek egyik létfenntartó eleme éppen az, hogy egy egyén vagy egy politikai-gazdasági csoport lefoglalja magá-

3. Interaktionsordnungen – Eberhard Jüngel.

nak a centrumot, s a társadalom nyilvánosságát kiskorúságban tartja, addig a pluralista demokráciára éppen az jellemző, hogy nem létezik ilyen hatalomkoncentráció, s a társadalomban nincs igazán középpont, a centrum üresen áll. A társadalom felelős tagjai között csak akkor jöhet létre igazi kapcsolat, igazi találkozás, ha a mindenre rátelepedni akaró centrum ebben nem akadályozza. Nagyon érdekes analógiáját találjuk ennek a szemléletnek a Szentírás kijelentésében. Isten választott népének élete centrumának, a Szentek Szentjének üresen kell állnia, a „*találkozás sátorában*” nem foglalhatja el senki és semmi a láthatatlan Isten helyét. Az idegen istenektől való szabadságnak, valamint az élő Isten bálványá degradálásának kísértésétől megszabadított életformának a mai analógiája tehát semmiképpen nem lehet az az egyházak számára, hogy a pluralizmus teremtette helyzet láttán siránkozzanak, vagy éppen magatartásukkal azt segítsék elő, hogy a középpont újra foglalt legyen. Csak a nyitottságra és nyilvánosságra törekvő egyház találja meg ebben a környezetben a maga önállóságát. Ennek az önállóságnak érvényesülnie kell nemcsak az állammal szemben, hanem ugyanúgy a gazdaság, a tömegkommunikációs eszközök és más társadalmi erők tekintetében is. Ez az önállóság úgy őrizhető meg, és fejleszthető tovább, ha az egyház tudatában van annak, hogy öntudata és önállósága Istentől van – az Ő kegyelméből –, s ezt tudatosítja minden ember számára. Isten ígéreteiben bízva találhatja meg helyét a társadalomban, s ennek az ígéretnek az erejéből élve sugározhat bátorítást mások számára.

A vallási pluralizmus

A keresztyén egyházaknak tudatában kell lenniük, hogy a Krisztus utáni harmadik ezredév elején pluralista vallási környezetben vannak jelen. Mindegy, hogy a jelenséget a „*valóságos piacnak*”, „*vallásos anarchiának*”, vagy „*vallási analfabétizmusnak*” nevezzük: a dolog lényege ugyanaz marad. A tény tény marad, s talán a klasszikus teológiára támaszkodó egyházaknak is újra kell tanulniuk a klasszikus sorokat:

„*Több dolgok vannak földön és égén,*

Horatio, mintsem bölcselmetek

Álmodni képes.”

A teljesség igénye nélkül soroljuk fel a századvég vallási térképének felismerhető jellegzetességeit. Egyszerre, egymás ellenében vagy békés egymás mellett élésben található meg a következők:

1. A szekularizált, ún. „vallástalan” többség vallásossága;
2. a keresztyén fundamentalizmus;
3. az új ezoterika;
4. az ún. új szekták;
5. a keleti misztika a nyugati civilizációban;
6. a népegyházi keretek között élő keresztyénség.

Ez a jelenség, az ún. posztmodern szinkretizmus nem dolgozható fel az ateizmus vizsgálatának módszereivel. Az ateizmusnak van perspektívája. Világos, hogy mit akar. Az ateizmusnak van egységes világképe, a posztmodern vallásosságról azonban ezt nem lehet elmondani. A századvég vallási labirintusában az emberek egyszerre akarnak „istenek és gyermekek lenni”. Ennek a kettősségnek a megvilágítására nézzük meg röviden az új ezoterika jelenségét.

Az ún. ezoterika betört a mindennapok világába. Jelentalóvá lett a könyvesboltok kínálatában, elhatalmasodott a tömegkommunikációs eszközökben. Új életvezetési programok, kurzusok formájában a legjobb úton halad afelé, hogy a művelt emberek „szabad spiritualitásaként” divatos vallási formává legyen. A jelenség megértésénél keveset segít a nyugati ezoterika történeti útjainak feltárása. Ha a jelenséget „modern gnózisnak” nevezzük, az egyenesen félrevezető. Az ezoterika szó eredeti jelentése: benső, befelé irányuló. A mai gyakorlat azonban ellentmond ennek az értelemnek. A tanok nem titkosak, hanem a nyilvánosság piacára dobják őket. A csoportok nem elit szervezetek, hanem készpénzfizetés ellenében nyitva állnak bárki előtt. Ezoterikus beavatási szertartások csak igen kevés zárt közösségben találhatók fel. A mai ezoterika kulcsmondata, hitvallása így hangzik: „Mindenkinek megvan a saját útja”. A spirituális keresők dogmatikája erre a mondatra épül. Ugyanazokat a fogyasztási- és tájékozódási szabályokat követik, mint az élet más területén; s a kínálat hihetetlenül bőséges. Transzba ejtő szeánszok, kapcsolatfelvétel az ufókkal, indián animista gyógyítási rituálék, a jóga és a zen meditációs technikái mind fellelhetők.

A világnézet terén feltűnő, hogy hiányoznak a klasszikus gnózis ismertetőjegyei. Nincs a jó és a rossz közötti dualizmus, hanem ezt a polaritást egyfajta evolúciós monizmus oldja fel. A forrás sokkal inkább a keleti nagyvallásokban, mint a nyugati gnózisban keresendő. Nincs meg az antik gnózis anyagellenessége, nem találjuk azt az elgondolást, hogy a szellem szikrája a test börtönében sínylődik. A természet és a szellem ugyan elválk egymástól, azonban inkább az a szemlélet domináns, hogy az anyagot, az anyagi világot a „transzformált” tudat segítségével mágikus módon manipulálni lehet.

Jellemző vonás a kínálatban az „élményjelleg” hangsúlyozása. Olyan egyedülálló lehetőségeket fedezhet fel magában a fogyasztó, amelyek lényének mélyén nyugszanak, s csak elő kell hozni a megfelelő mester és a megfelelő technika segítségével. A közvetlenség élményének átélése egy technikailag és gazdaságilag át- meg átstrukturált tömegtársadalomban szükségszerűen hívja elő ezeket a „romantikus” reakciókat, amelyek kétségbeesett védekezések a modern világgal szemben. Az elveszített ártatlanság, a „gyermeki” újrafelfedezése és átélése mint motívumok, amelyek nem egyszerűen visszafordulást jelentenek, hanem újra átélését annak, amit a keresztyéneknek is tudniuk kellene, hiszen ők arra hívtak, hogy olyanok legyenek, mint a gyermek.

A másik, látszólag ezzel ellentétes kínálat, amelyik azonban lényegében mégis ugyanaz, abból indul ki, hogy az üdvösség az ember és a világ helyes megismerésében rejlik. A kárhózat egyenlő a tudatlansággal, az ismeret hiányával (scientológia, stb.).

A szabad spiritualitás mai beavatottjai a romantikusok közé tartoznak. A korszellem sokkal inkább nekik kedvez, mint racionalista társaiknak.

A jelenségre adott válasz sokszor abban merül ki, hogy meg kell találni az egyensúlyt a haladás hite és a haladásban való csalódás, az értelem és az érzélem, az intuíció és a logika között.

A helyzet e tekintetben nem az, hogy az egyház rajta ül egy teli zsák olyan válaszon, amire senki nem kíváncsi, hanem az, hogy az egyház rajta ül egy teli zsákon, amelyet nem nyit ki. A bent lévők legfeljebb egymás fülébe susogják a válaszokat (teológiai szakcikk, zsinati nyilatkozat, igehirdetés stb.). Ez önmagában nem rossz dolog. A bent lévők megtehetik, hogy egymás fülébe suttojanak. De ha ezt teszik, mindig csak maguk között maradnak.

A kérdés az, hogy lehet a háztetőkről kiáltani Istenről, teremtésről, Krisztusról, a Bibliáról. Csak így érthetnek meg bennünket, s csak így érthetjük meg az ezoterikusukat, s akkor többé nem lesznek számunkra közömbösek. Mert idáig azok, s ez a legrosszabb, amit az egyház tehet.

A „posztmodern paradigma” lehetséges teológiai reflexiói

Mindenekelőtt a „posztmodern” fogalmának tisztázására van szükség, mert a szó használata teljesen önkényessé lett.

Öt alapvető szempontot említsünk meg:

1. A posztmodern gondolkodás és kultúra alapvető jellegzetessége a radikális pluralitás. A pluralitás a posztmodernitás fókuszja. Életformák, tudománykonceptiók, irányelvek áttekinthetetlen sokasága jelenik meg. Emiatt jelenik meg a posztmodernitás ellen emelt vád, amely szerint a relativizmus és az esetlegesség, a tetszőlegesség jellemzi.⁴ Stílusok keveredése, különböző korszakokból és művészeti ágakból származó idézetek kombinációja (irodalom, építészet, filozófia).

2. Jean Francois Lyotard megfogalmazása szerint a posztmodernitás jellegzetessége, hogy meghirdeti a „metaelbeszélések végét”. A nagy, emberiséget vezérlő gondolatok, irányelvek, egységesítő elképzelések kora lejárt. Az emberiség emancipációja, a felvilágosodás racionalitása, az abszolút szellem kibontakozása, az emberiség boldogítása a gazdaság útján (kapitalizmus) vagy a felszabadítás útján (marxizmus) mind egytől egyig hitelvesztetté vált. A nagy látomások és gondolatok kora lejárt. Kiderült ugyanis róluk, hogy megvalósításuk csak a terror és az erőszak útján lehetséges. Ez érvényes még az egységes és egységesítő értelemre nézve is. A „metaelbeszélések vége” mindenfajta totalitarizmus kudarcára mutat rá. Ennek következménye a sokaság, sokszínűség, az egyéni szabadság, a pluralitás. A modernitás nagy eszméje, s annak eszköze, a tudomány is kudarcot vallott.

A posztmodern jelzőben nem egyértelmű a praefixum jelentése. A modernitás eszméjét legyőző, azt felváltó értelemben használatosé, mint ahogyan a felvilágosodás akarta maga mögött tudni a sötét középkort? E szerint a modern kort magunk mögött hagytuk, s kezdődik egy új korszak. Vagy egyszerűen csak arra a kérdésre utal, hogy mi jöhet a modernitás után? Ez esetben nem program, hanem egyszerűen helyzetleírás, előretételező gondolkodás.

Döntő kérdés: hogyan viszonyul a posztmodernitás a modernitáshoz? Valóban a modernitás végét hirdeti-e meg, s ebben az esetben egyfajta antimodernitást jelent, vagy tovább akarja vinni a modernitás eszméjét, csak más módon? A posztmodern gondolkodók előszeretettel hivatkoznak Nietzsche-re és Heideggerre, mint előfutáraikra (az egyik a minden értéket átértékelő filozófus, a másik a metafizika kritikusa). A döntő kérdés ez esetben nem is annyira az, hogy kire hivatkoznak, hanem, hogy pl. milyen kapcsolatban vannak a modern világ olyan vívmányaival, mint demokrácia, emberi jogok, szabadság: A modern kor humanitárius vívmányaival szembeni közömbösség és tetszőlegesség teheti a posztmodernitást antimodernitássá.

A modernitástól abban különbözik; s abban haladja meg, hogy a modernitás tolerancia eszményével szemben – ami nem megy túl a tűrésen – azt követeli meg, hogy az ember le-

4. Anything goes — Paul Feyerabend.

gyen képes elsajátítani a másságot. Ne tartsa magát alapelvekhez, hanem legyen kész arra, hogy a különböző realitások, gondolati rendszerek, életstílusok között mozogjon. Az értelem eszméje helyett, ami mindent magába foglalna, fogadja el különböző racionalitások meglétét és jogosságát. A posztmodern gondolkodásban az értelmesség nem az igaz és a helyes diadalra juttatása, hanem a különböző igények, igazságok közötti mérlegelés, végső döntés nélkül.

A posztmodernitás tehát végső soron nem egy olyan elképzelés, amely szerint a valóságot alakítani kell, hanem leírása egy társadalmi, kulturális és szellemi állapotnak. A posztmodernitás modellje a szinte megszámlálhatatlan programot kínáló sokcsatornás televízió. *Anything goes* – ha van rá igény, s van, aki ezt az igényt kiszolgálja.

Mi következik mindebből a teológia számára? A kérdés megválaszolásához két megközelítési módot szeretnék felvázolni, Martin Honecker és Wolfhart Pannenberg vonatkozó fejtegetései alapján.

Honecker szerint a protestáns teológiában a XX. század végén vannak hasonló jegyek. A pluralizmus megjelenik az egyházban és a teológiában egyaránt. A pluralizmus azonban nem lehet azonos a relativizmussal. A pluralizmusnak az evangélium határt szab.

1. Gyakran hallható az a panasz, hogy hiányoznak a nagy tanítók (Barth, Bultmann), a nagy iskolateremtő egyéniségek, nincsenek nagy témák, csak egyes részletkérdésekkel foglalkozik a teológia. Eltűnt a teológia egysége, s az egységes teológiai módszer. Van igazság ezekben a megállapításokban. Az exegézisben a történeti-kritikai módszer elveszítette monopóliumát. Az exegetikai módszer maga is pluralista lett. A mitológiátlanítási program mellett megjelenik a remitológizálás, a mítosz értelmének felfedezése: gyakorlatilag nincs egységes írásértelmezés. A rendszeres teológiában is hasonló a helyzet. Az Isten Igéjére történő hivatkozás nagyon különféle dolgokat jelenthet. A kijelentésre történő hivatkozással ugyanez a helyzet. A „kijelentés” az újkori teológia princípiuma lett. Azonban ha a kijelentés-értelmezés pluralista, akkor a modern teológiából posztmodern teológia lett. S ténylegesen ez a helyzet, mert nyelvlogikailag tekintve nincs többé egységes kijelentésfogalom (esztétikai – élmény, átélés; instrukcióelméleti – egy tan, egy természetfeletti igazság közlése; kommunikációelméleti – találkozás, önkijelentés, önközlés). A kijelentés lehet megvilágosodás, evidenciaélmény, ugyanakkor tartalmi fogalom is.

Nincs egységes krisztológia, csupán különböző Jézus-ábrázolások, és Krisztus-magyarázatok. A kontextualitás kulturálisan és területenként változó eredményeket hoz a teológiába.

Ugyanez érvényes az egyházértelmezésben. 1968-ban, Uppsalában az egységes világ koncepciójától inspiráltán tűzte maga elé a nagygyűlés „Az egyház egysége – az emberiség egysége” témát. Ez a vízió nem vált valóra. A felekezetek felfedezik sajátosságaikat, identitásukat keresik, nem akarnak feloldódni a nagy egységben. Nyilvánvaló ennek a tendenciának a veszedelme is. A konfesszionális sokféleség polémiává válhat, s antiökumenikus vonásokat vehet fel. A nemzeti és kulturális identitás hangoztatása militáns nacionalizmushoz vezethet. Mégsem állítható meg ez e tendencia semmilyen uniformizáló kényszerrel.

A pluralitás megjelenik azokban az egyházakban is, amelyekben hatalmi szóval próbáltak – az ideológiához hasonlóan – egy eszmét, s egyetlen irányzatot életben tartani. Lehet, hogy sok mindentől megóvta magát az elmúlt évtizedekben, pl. a magyar protestáns teoló-

gia, de nem is szokott hozzá a kényelmetlen igazságok, a kellemetlen kérdések feldolgozásához.

A példákat lehet még folytatni. Annyi világos, hogy a teológiában és az egyházban is lejárt a nagy „metaelbeszélések” korszaka, amikor egyetlen gondolat határozott meg minden mást, s abból lehetett levezetni a teljes teológiát.

Hogyan reagálhat a protestáns teológia minderre? Az egyik lehetséges válasz a fundamentalizmus, azaz a modernitás radikalizálódására a modernitás mögé történő visszahúzó-dással reagál. Ugyanez a katolicizmusban a tradicionalizmus. De ez jelenik meg a tanítói hivatal reagálásában is. Az egység, a tanfegyelem hangsúlyozása hatja át a „*Splendor veritatis*” kezdetű enciklikát is, amely egyértelműen leszögezi, hogy a teológus „szubjektív lelkiismeretének” meg kell hajolnia az egyházi autoritás előtt. A másik lehetőség: visszatérés a keresztyén gnószizhoz, egy újfajta keresztyén metafizikához.

Honecker egyiket sem tartja alkalmasnak arra, hogy méltó válasz legyen a protestantizmus részéről. A keresztyén ember szabadságát úgy érti, hogy abban benne van a sokféleséghez való szabadság. Nem szabad az általánosító előítéletek hibájába esni. A demokrácia nem konszenzusra való törekvést jelent, hanem megtanulni együtt élni különféle igényekkel és jogokkal. Nem baj, ha nincs egységes programja a teológiának, mert az szükségszerűen totalitárius. A teológiának nem szabad mozdíthatatlannak maradnia. Nem az a feladata, hogy az egyetlen igaz, „a helyes” álláspontot rendíthetetlenül képviselje, hanem legyen képes a különböző koncepciókat egymással kapcsolatba hozni, s dialógusba kerülni. A jövő felé forduló teológia számára a posztmodernitás új esélyt és kihívást jelenthet.

2. Pannenbergnél egészen más hang szólal meg. Véleménye szerint a teológiának és a protestáns egyházaknak dönteniük kell: vállalják a különállást, vagy teljesen alkalmazkodnak? Úgy látja, hogy ma egyértelműen az a nagyobb veszély, hogy a protestantizmus nem meri vállalni a különállást, s ezzel lényegét adja fel. Minden keresztyén egyház számára néhez a szekularizált környezetben megőrizni az evangéliumhoz való hűséget. Fokozottabban érvényes ez a protestáns egyházakra, mint a római katolikus és az ortodox egyházra. A protestantizmusra évszázadokon át a nagyobb nyitottság volt jellemző, eltekintve az evangélikál és fundamentalista mozgalomtól. Elsőként az USA-ban figyeltek fel a fundamentalista mozgalmak térhódítására. Ennek oka egyértelműen az, hogy a nagy protestáns egyházak gátlástalanul alkalmazkodtak a modernitás korszelleméhez. Ennek az alkalmazkodásnak megvan ugyan az a jogos motívuma, hogy a kortársakat megnyerje az evangéliumnak, azonban a szekuláris normákhoz és elképzelésekhez való igazodás odavezet, hogy az egyház és az egyház üzenete elveszíti vonzerejét. Ha az egyház az embereknek semmiféle alternatívát nem tud nyújtani, akkor érthető, hogy előbb-utóbb azt kérdezik: miért van szükségük még az egyházra? Ebben a helyzetben azoknak az egyházaknak nagyobb a sikerük, amelyek inkább a különállást hangsúlyozzák. A római katolikus egyház vezetése azon az áron is vállalja ezt, hogy az egyháztagok nagy része – főleg az erkölcsi kérdések megítélésben nem ért egyet az egyházvezetéssel. A protestáns egyházakban ellenkező tendencia figyelhető meg. Az egyházi vezetés nem tud, vagy nem akar ellenállni annak a nyomásnak, amelyik a szekuláris korszellem hatásaként az egyház tagjai felől éri. A protestáns egyházat az a veszély fenyegeti, hogy ha az a szekuláris kultúrszellem határozza meg, amelyik az egyházat és

a keresztyénséget maga mögött hagyta, s eredeti gyökereitől elszakadt, akkor az evangélium középponti üzenete teljesen elvész.

A pluralizmus emlegetése az egyházon belül azért nem kielégítő, mert a vallás területén nem lehet tetszőlegesség, azaz közömbösség minden tartalom iránt. A pluralizmusnak és a toleranciának is megvan a maga szükségszerű határa, mint ahogyan tény az, hogy a legliberálisabb demokrácia is korlátozza az emberi szabadságot. A nyugati szekuláris társadalom alapvető dogmája az egyéni választás szabadsága, a pluralizmus pedig a szekuláris kultúraértelmezés ideálja. Ez az ideál azonban ellentétben áll az emberi értelem igazság iránti igényével. Az igazság igénye ugyanis magában foglalja, hogy annak ellentétét, mint hamisságot, elveti, s kizárja. Az igazság gondolata éppen ezért kizárja az elvi pluralizmus lehetőségét. A pluralizmusra épülő szekuláris kultúrátudat azt várja a vallástól, hogy mondjon le az igazság iránti igényéről, arról az igazságigényről, amelyik a maga ellentétét kizárja, s nem tartja elfogadhatónak.

A keresztyén hit önmagát adná fel, ha elfogadná ezt a pluralizmus-igényt. A Jézus Krisztusban adott kijelentés végérvényessége és egyetemessége olyan igény, amelyikről a keresztyén hit nem mondhat le. A kérdés az, hogyan teheti ezt a keresztyénség anélkül, hogy a fundamentalizmus alternatíváját választaná?

V. útszakasz, avagy tényleg ismerjük-e a velünk együtt úton lévőket (Esélyt vagy veszélyt jelent a fundamentalizmus a vallásos fejlődés számára?)

A fundamentalizmus jelenségének és a fundamentalistának tartott emberek élethelyzetének árnyalt vizsgálatára van ahhoz szükség, hogy ne essünk abba a hibába, hogy magunk fundamentalista antifundamentalistákká váljunk azáltal, hogy egyszerűen nemet mondunk a fundamentalizmusra, s ezzel legalábbis elmaradottnak tekintjük azokat a keresztyéneket, akik szerintünk fundamentalisták. A jelenség vizsgálatánál mindig szem előtt kell tartanunk azokat a konkrét, valóságos embereket, akiket a mi kategorizálásunk esetleg emberségükben sért meg.

Az emberi élet különböző helyzetei alapján lehet megkülönböztetni a fundamentalizmus alábbi típusait:

1. *A gyermekek látszólagos fundamentalizmusa:* A gyermeki hit sajátosságai (mitologikus jelleg, szó szerinti szimbólumértelmezés) emlékeztethetnek a fundamentalizmusra, de nem tévesztendő össze vele. A naiv gyermeki hitet nem szabad felnőtt perspektívából szemlélni, vagy éppen leértékelni. A gyermek vallásos nevelése nem jelentheti a gyermeki elképzelések lerombolását, csak azt az érzékeny segítségnyújtást, amellyel a gyermeket az ifjúvá és felnőtté válás útján kísérjük.

2. *A serdülőkor vallásos fejlődéséhez* tartozik a szülőktől és a gyermeki hittől való eltávolodás, és a saját hit és identitás keresése. Ebben a keresésben komolyan kell figyelniük arra, hogy a serdülőknél szükségük van arra, hogy eljussanak egy valóban fundamentális bizonyosságra, hogy ebben a tekintetben is biztos talajt érezzenek a lábuk alatt. Ennek a bizonyosságnak a keresése közben élnek át gyakran a totalitás és a teljesség igénye közötti feszültséget, s igénylik a teljes elfogadást. Ennek a lélektani szükségletnek is pontos megfelelője a megigazítás tanítása, amelyik azt hirdeti, hogy Isten megigazító, elfogadó szeretete ad igazi identitást az embernek, akkor is, ha élete mindig csak fragmentáris marad.

3. *A fundamentalista családban vagy közösségben felnövő gyermekek helyzete* újabb kategória, s talán az egyik legnehezebben megoldható lelkipáter feladata. Hiszen ebben az esetben úgy kell segíteni az önállósulás útján egy fiatalt, hogy abban legszűkebb környezete határozottan ellenérdekelte.

4. *A fundamentalizmusba való megtérés:* A fiatal és felnőttkor határán lévő emberek esetében fordul elő gyakran. Motívumai egyfelől a szociális kötődés utáni vágy, másfelől az élet értelmét kereső ember vágya a pontos, megbízható, határozott válaszok iránt. Ebben az esetben önkritikusan fel kell tennünk azt a kérdést, hogy vajon miért nem az egyház, gyülekezet keretei között találják meg ezeket a válaszokat. Az élet más területén gyakori kudarcot átélő fiatalok menekülési útvonalának is tekinthetjük az ilyenfajta megoldást.

5. *A fundamentalizmus maga is változik.* A XX. század különböző korszakaiban különböző fundamentalista jelenségeket lehet megfigyelni, s ezeket egymással összehasonlítva azt kell megállapítanunk, hogy bizonyos értelmű nyitás figyelhető meg a fundamentalista csoportokban, ami az autonóm döntést, a toleranciát, s bizonyos tekintetben a pluralitás elismerését jelenti.

6. *A fundamentalizmus az élet válságos helyzeteiben.* Különleges élességgel jelenhetnek meg fundamentalista vonások egy-egy ember életében, ha az élet határhelyzeteiben, válságokban kapaszkodót keres a maga számára. Ez a tény arra is figyelmeztet, hogy a hit fundamentalista megnyilvánulása korántsem csak egy zárt kisebbség sajátossága, hanem legalább is átmenetileg az ember fundamentális bizonyosság utáni igényének lehetséges megnyilvánulási formája.

(Különleges és sajátos formája a fundamentalizmussal való konfrontációnak a teológiai hallgatók esete, akik sokszor saját maguk mennek át ilyen változásokon.)

A fundamentalizmussal és a fundamentalistának tartott emberekkel való fentebbi árnyalt szemléletmód és reakció arra is alkalmas, hogy a saját magunk számára fontosnak tartott fundamentumokkal és alapvető bizonyosságokkal tisztában legyünk.)

Pannenberg javaslata: megtalálni a harmadik utat a szekularizmus és a fundamentalizmus között. Ez pedig *a hit és az értelem közötti szövetség megújításának útja*. Ez a szövetség határozta meg a keresztyénség útját a történelemben, amióta belépett a hellenizmus világába. Ezt a szövetséget a reformáció sem vetette el, annak ellenére, hogy ismerősek Luther csípős megjegyzései a „szajha észről”. Az újkori társadalom az emancipáció nevében rúgta fel a hit és az értelem szövetségét az értelem javára, másfelől az újkori keresztyénség a kegyes tapasztalat mezejére visszahúzódva feladta a hit értelmességéért történő fáradozást. Mit jelent ez a szövetség? Nem azt, hogy a tudás helyettesítse a hitet, hanem azt, hogy az igazi értelem nyitott a helyesen értett hit iránt, s a hit megvallása az értelem eszközének használásával történik. Az értelem tudatában van saját korlátjainak, s annak, hogy rá van utalva az értelmet felülhaladó igazságra. Az értelem, a ráció pontos definíciója körül zajló viták nem akadályozhatnak meg bennünket abban, hogy ne tartsunk ki amellet: a hitnek igazságigénye van, s így alapvetően arra van igénye, hogy megegyezzen az igazi értelemmel. Ebben látja Pannenberg a fundamentalizmus gyengéjét. A fundamentalizmust az jellemzi, hogy az igazságra és az általános érvényűségekre való igényét az értelemre való tekintet nélkül, ha kell, annak ellenében hangsúlyozza. Az igazság olyfajta igénye azonban, amelyik nem hajlandó alávetni magát az értelmes vizsgálatnak, nem hiteles. Az ilyen, tekintélyelvű igaz-

sággal szemben a felvilágosodás joggal vette fel a harcot. A teológia pedig joggal vette vizsgálat alá a hagyományos keresztyén igazságokat. Ez nem a korszellemnek való behódolás volt, hanem az igazság igényének érvényesítése önmagával szemben is. A túlzott alkalmazkodás akkor következik be, ha már nem az értelem vizsgálata, hanem csak a divat készlet arra, hogy a keresztyén hagyománnyal szembeforduljunk. A pluralista korszellem úgy tárgyalja a kulturális hagyomány elemeit, mintha azok egy szupermarket áru kínálata lennének, ahonnan a vevő tetszése szerint kiválaszthatja a neki tetszőt. S ha így szemléljük, a pluralizmus nagyon közel kerül a fundamentalizmushoz, mert ugyanúgy nem hajlandó alávetni magát az értelem igényének, mint amaz.

A protestantizmus jellegzetessége, hogy hiányzik belőle az alapvető tanbeli konszenzus. A Sola Scriptura és a hitvallások emlegetése itt nem elég, így gyakorlatilag a keresztyén tanítás az egyes lelképásztorok „magánügye” lett. A lelképásztorok túlnyomó többsége azonban nem képes arra, hogy ennek a hallatlan nagy megterhelésnek meg tudjon felelni: magára marad, s a teológiai stúdiumok sem segítik igazán e feladat megoldásában. Csak kevesen képesek arra a hatalmas intellektuális teljesítményre, hogy megismerve a keresztyén hit tartalmát, s megismerve annak összeütközését, hatását az európai kultúrtörténetre, eljussanak odáig, hogy önálló véleményt tudjanak alkotni maguk s a gyülekezet számára. Így nagyon sok esetben a teológiai stúdium csupán elbizonytalanítja az eredeti motivációt, s érthető, hogy a lelkési szolgálat megkezdésével a legtöbben a lehető leghamarabb hátuk mögött akarják tudni a teológiai stúdiumokat, hogy most már hozzáfogjanak a „tényleges” feladathoz, embereken segítsenek stb. Nagy kísértés, hogy amit az ember nem tart magára nézve kötelező igazságnak, a saját értelmezése által kiiktassa a bibliai üzenetből. S így szélsőséges esetben nem marad más, mint egyfajta humanitás, esetleg az ember esendősége és az isteni megbocsátás hangoztatása. A keresztyén üzenet azonban nem redukálható ezekre. Első helyen kell maradnia az Isten valóságáról szóló üzenetnek, s csak ez alá rendelve jelenhet meg az emberszeretet parancsa. Továbbá: a szekuláris világ csak földi célokat ismer, az élet földi beteljesedését. A keresztyén üzenetnek itt is meg kell őriznie a korszellemtől eltérő voltát. A keresztyén üdvösség túlmutat a földi élet keretein, s abban reménykedik, hogy a halottak feltámadásával új élet kezdődik. Ez nem a halálra szánt élettől való elfordulást jelenti, hanem annak új fénybe állítását.

Az önmaga dolgában bizonytalaná vált egyház csak eltűnhet a színről. (Ha a trombita bizonytalan zengést tészén...) A konfliktusvállalás szükségessége ma elsősorban az etikai kérdések körül jelentkezik. A kérdés az, hogy tud-e az egyház, s tudnak-e a keresztyének olyan életstílust megvalósítani, amelyik eltér a környezetükétől.

A lehetséges megoldás, amelyik elkerüli a fundamentalizmus exkluzivitását és a teljes nyitottság relativizmusát: a világban élni Istenre való hivatkozás nélkül – azaz úgy részesedni a politikai, gazdasági, jogi, filozófiai, tudományos diskurzusban, hogy az Istenre való hivatkozás ne helyettesíthessen érveket. Ez az érem egyik oldala, amelyhez a másik így kapcsolódik: a világgal együtt Isten színe előtt. S ebben a tekintetben a keresztyénség nem mondhat le arról a fundamentális meggyőződéséről, amit az őskeresztyén hitvallás kifejez: Jézus Krisztus Úr. A fundamentalizmus alternatívája nem a hit és az értelem közötti új szövetség megteremtése, hanem éppen ellenkezőleg, mert a fundamentalizmus lényege, hogy az értelem helyébe is hitet követel.

A konciliaritás ma olyan követelmény az egyházak számára, mely magával vonja azt, hogy az egyházak, amelyek maguk is pluralitásban léteznek (s ez nem a reformáció sikere, hanem annak kudarca) nem járhatják a világnézeti egyház útját. Az egyházaknak van helyük, szerepük és jelentőségük a harmadik évezredben, s ezt nem a Novalis-féle romantikus ábrándozást követve tölthetik be, hanem akkor, ha felismerik azt a prózai helyzetet, hogy abban osztoznak a világtörténelemmel, hogy mindkettőben „*providentia Dei et confusione hominum*” van jelen egyszerre.

Az értelmet kereső hitnek szüksége van olyan helyekre, olyan műhelyekre, ahol szembeülhetnek Jézus egyszerű kérdésével: *Értitek-e, amit mondtam nektek?* Kívánom, hogy ilyen hely és műhely legyen és maradjon ez az intézmény.



Juhász Tamás

Az erdélyi református teológia esélyei és veszélyei

Az itt következő vázlat¹ három tételbe sűríti az erdélyi református teológiai feladatait és kísértéseit, esélyeit és veszélyeit.

1. *Háromszorosan elszigetelt egyház vagyunk*, s ebből adódik az első nagy kísértés is. Református egyházunkhoz tartozik az erdélyi magyarok többsége. Vagyis egyházunknak tagjai mind olyan emberek, akik az első világháború végén, Európa térképének átrajzolásakor, máról holnapra, akaratuk ellenére román állampolgárok lettek. De nemcsak nemzeti kisebbség vagyunk, hanem vallási kisebbség is: a tizennyolcmillió görögkeleti és a másfélmillió római (latin és görög-katolikus) keresztyén mellett a magunk hétszázszáz éves létszámával, nagyságrendben csak a harmadik vallásfelekezet vagyunk. Harmadik kisebbségünk nem szám szerinti, de hatásában (még) jelentős: a bolsevik diktatúra idején, negyven éven át el kellett szenvednünk, hogy az a(nti)teista állam mellőzzön, a peremre szorítson, vagy éppen üldözzön.

Az erdélyi református teológiának, mint a kisebbségbe szorított egyház teológiájának az a feladata, hogy úgy védelmezze egyházunk hagyományait mindenféle beolvadás és kisajátítás ellenében, hogy közben ne essen a merő tradicionalizmus vagy éppen a konzervativizmus csapdájába. Ezért egyrészt erősíteniünk kell a teológia receptív készségét, másrészt a teológiai reflexió szintjén öntudatosítanunk kell a kisebbségi léttel együtt nyert hittapasztalatot (a kicsinyek összetartozástudatát és a minden kicsinyek iránti szolidaritást).

Ez az első tétel a következő körülmények és adottságok megfontolásából született. Egyházunkra (még) jellemző, hogy erősen kötődik korábbi történelmi hagyományaihoz. Reformátori hitvallási örökségünket még szinte középkori eredetű keretekben őrizzük, ápoljuk és adjuk tovább. A református hívők háromnegyede ugyan városban él már, de a gyülekezetek háromnegyede még falusi gyülekezet. Falun pedig még megvan a hagyomány megtartó ereje. És ezek a vidéki gyülekezetek bibliai prédikációt akarnak hallani, a vasárnapi istentisztelettől pedig azt várják, hogy a hét többi napjára kiható bátorítást, intést és tanítást kapjanak. Életüket is még mindig a Biblia (pontosabban: a Tízparancsolat) etikai szabályaihoz igazítják. Az a tény, hogy népes városi gyülekezeteink tagságának fele az utóbbi 20–25 évben menekült faluról a valamivel jobb megélhetést biztosító városba, arra enged következtetni, hogy ez a rész még nem szakadt el egészen vidéki gyökereitől, a megtartó egyházi kötődés egy darabig még a városi életben is kíséri őket.

A hagyomány viszont nem csupán ódon kereteket vagy konzervativizmust jelent. A hagyomány magában hordozza annak esélyét is, hogy ahol őrzik, ott keresztyén és felekezeti azonosság-tudat is van. Sőt, ennél több esélye is van: a hagyomány vagy *traditio* az újszövetségi *paradószisz* értelmében nemcsak a (szellemi) örökség utódoknak való továbbítását, és

1. *Verwurzelung – Brückenfunktion – Praxisorientierung* című cikkem magyarra fordított és előadásá átirat változata. Ld. Matthias Krieg, Gabrielle Zangger-Derron (szerk.), *Die Reformierten. Suchbilder einer Identität*, Theologischer Verlag, Zürich 2002, 124–126.

nemcsak a mester tudásának tanítványaiban való továbbélését és növekedését jelenti, hanem Istennek való kiszolgáltatottságot és felebarátainkra való ráutaltságot is. Ilyen értelemben az erdélyi falu gyakorlatában a hagyomány nem a világi struktúrákhoz való merev kötődés, hanem Istenhez való kötődés és Istenre való ráutaltság. És ha jól meggondoljuk: nem ez a kötődés volt-e a pusztaban vándorló választott nép alap-magatartása? Ezért nem véletlen az, hogy a török félhold uralma idején kibontakozó magyar reformáció igehirdetésében mindegyre találkozni a deuteronomiumi történet szemlélettel. Majd, amikor a 17. század végén a török félholdat felváltotta a Habsburg kétfejű sas, ez a történelem- és gondviselés-szemlélet a 19. század közepéig kísért bennünket.

Protestáns-reformátori hagyomány alakította tehát 300–400 éven át a népi kegyességet. S az e hagyomány által megtartott egyház a maga részéről úgy ápolta tovább a hagyományt, hogy bár nálunk is volt felvilágosodás, romantika és liberalizmus, az erdélyi református teológia alapján mindvégig ortodox teológia maradt. Ennek a különös történeti fejlődésnek az az egyik magyarázata, hogy nálunk a teológia mindvégig megmaradt az egyház szolgálatában, mint annak lelkipásztorai és tanítói képzésére hivatott „seminarium” (veteményes kert). S amikor a 19. század második felében ez az ortodoxia meginogni látszott, s a teológia a merő vallástudomány felé siklott, ahelyett teológusaink rendre inkább a pozitív biblicizmust vagy a kálvinista konfesszionalizmust választották. Ez a magyarázata annak, hogy az első világháborút követően az erdélyi református teológiában olyan hamar teret nyert a barthiánus teológia (amely egyesek szerint, alapján véve szintén ortodox irányzat).

S ekkor ismét változott felettünk a közhatalom. Erdély a győztes Románia része lett. De azon a 100 ezer négyzetkilométeren, amely az egykori Magyarországnak ezt a részét jelentette, nemcsak 2 millió román élt, hanem másfélmillió magyar is, s ezeknek 60 százaléka református! Ezen a történelmi fordulaton és helyzeten úrrá lenni – nos, ez igazi keresztyéni feladat volt. Egyházunknak és a református teológiának többé-kevésbé sikerült is ehhez a keresztyéni feladathoz felnőni – hála hagyományaink megkötő és kötelező erejének.

2. Az erdélyi református egyház történeti-földrajzi helyzete folytán is különös eséllyel rendelkezik. A keleti és nyugati keresztyénség találkozásán (választóvonalán?) fekszik. Egyházunk a nyugati egyház része, de évszázadok óta átvesz hatásokat a görög-keleti egyháztól, de még inkább igyekszik a keleti gondolkozást a maga részéről befolyásolni. E kölcsönhatásból alakult ki az erdélyi kulturális pluralizmus, s ez magyarázza a híres erdélyi vallásszabadság (1568) európai elsőségét.

Mint határhelyzetben élő egyház teológiája, az erdélyi református teológia feladata az, hogy mind a vallási türelem, mind a kulturális pluralizmus tekintetében fogalmazza meg és képviselje a ma számára, mi a keresztyén szabadság.

Hogy értsük ezt a feladatot? Legyen a református egyház egyfajta védőgát a keleti zsarnokság ellen? Vagy pedig legyen védőgát a nyugati imperializmus és az ott uralkodó individualista pluralizmus ellenében? Vagy pedig: legyen az erdélyi református egyház híd Kelet és Nyugat között? Legyen híd egyrészt a keleti vendégszeretet és a kisközösségi gondolkozás, az erdélyi népcsoportok, rendek és vallások sokszínűsége között, másrészt pedig a nyugati jogi és szótartó gondolkozás, az önálló felelősségű cselekvés és kötelesség között? Védőgát legyünk-e a keleti Heródes és a nyugati Pilátus között, vagy pedig híd János és Pál apostol között?

A pluralizmus Erdélyben nem a politikai változások után bukkant fel. Amikor az első világháború után Románia megnyerte Erdélyt, a Partiumot és a Bánság nagy részét, olyan területhez jutott, amelyen a kora középkor óta különböző etnikai csoportok, felekezetek és kultúrák éltek együtt, s amelyet az erdélyi szászok himnusza nem véletlenül nevezett a „*türellem földjének*”. Olyan tolerancia volt ez, amelyet itt jóval a felvilágosodás előtt magyarok, románok, németek, zsidók és cigányok stb. mindennapos gyakorlatként éltek meg. S ez a tolerancia valahogy túlélte Trianont is, körülbelül ötven évvel. Az erdélyi nemzeti-etnikai egyensúlyt, s ezzel együtt a kétféle román népesség arányát (a toleranciához szokott erdélyi románokét és a zarnoki egységhez szokott regáti románokét) csak a 70-es, 80-as években sikerült Ceaușescunak megváltoztatnia, amikor több mint másfélmillió embert Ó-Romániából Erdélybe telepített.

E helyzetet súlyosbítja az a körülmény is, hogy 1989 után a regáti románságnak egy európai pluralizmussal is szembesülnie kell. Az egész európai integráció, a piacgazdaság, a konkurencia és az amerikai típusú liberalizmus még a pluralizmushoz szokott erdélyieket is próbára teszi, a görögkeleti románságnak viszont valóságos csapás. Az erdélyi és nyugati pluralizmus közötti különbség abban áll, hogy a közösségi értékek sokszínűségével az *individuális és önző* értékek sokrétűségét hangsúlyozzák.

Az erdélyi tolerancia hagyományának az is része, hogy a nyugati egyház és teológia iskolái, irányzatai, eszméi hamar otthonra találtak nálunk is. Ez a befogadó készség egyszerre gyengéje is, de ereje is az erdélyi református teológiának. Ha ugyanis a befogadás merő recepció, megkopik e teológia kritikai funkciójának (egyház-kritikai funkciójának is!) az éle. Ereje viszont abban áll, hogy a különböző iskolákon „*edzette*” vált receptív teológia nem lép azonnal minden divatirányzat sodrába.

3. Az erdélyi református egyház népegyház, amely hagyományos középkori szervezete szerint tájegységekhez igazodik. A különböző tájegységek lakóinak más és más kegyességi-vallási hagyományait ismerjük. Az eltérő kegyességi hagyományokat mégis egységbe foglalja az ezeréves nemzeti és nyelvi azonosság. Ezt nem tudta fellazítani a modern szekularizáció a maga elvárosiasodott kultúrájával sem. Még a 89-es fordulat után sem a fogyasztói kultúra és a posztmodern gondolkodás veszélyeztetik a népegyházat, hanem inkább a vallásos szekták és a hagyományos vallások és egyházak keretén belül fellépő fundamentalista, evangélikális irányzatok.

Mint népegyház (= a népért élő egyház) teológiájának, az erdélyi református teológiának az a feladata, válassza vizsgálatá tárgyául azt az eleven kegyességet és hitgyakorlatot, amelyet ma is meghatároz a prédikáció és a Biblia, de ne váljék az egyházi praxis közvetlen kiszolgálójává. Az a feladata, hogy az élő hitet tudományosan megfogalmazza, azaz Isten ígéje által hitelesített tételbe foglalja, s így szolgáltassa ki a hit tudományát az egyház szolgálóinak.

Erdélyi református teológiánkban szinte axiómává lett az a barthi vélemény, hogy a teológia az egyház funkciója. „Az egyházon kívül nem lehetséges teológia, az egyház pedig sohasem lehet meg teológia nélkül” – így erősítette meg Barth gondolatát Tavaszy Sándor (1932). Éppen ebből a –tudományos szempontból vitatható, de helyzetünknel fogva soha meg nem kérdőjelezett – tételből következően rendeltük egész teológiai képzésünket és teológiai gondolkodásunkat (tantervünket, tanmenetünket, tudományos célkitűzéseinket) az egyházi gyakorlat alá. Ezt jelzi a sok egyházi missziói és diakóniai gyakorlat, igehirdetési gyakorlat

és legáció, a gyakorlati szemináriumok stb., amelyek nem csupán át- meg átszövik az oktatást, hanem a tanulmányi éveknél jelentősebb részét teszik ki. Ebben talán az az esély, hogy a teológia a saját „dolgával” foglalkozik – ahogyan Barth Károly mondaná.

Saját dolgával foglalkozik-e a teológia? Azért kérdezem, mert az ilyen, a praxis felé rövidre zárt, pragmatikus teológia veszélyt is foglal magában. Ezt a veszélyt az úgynevezett „funkcionális ekléziológia” veszélyéhez hasonlítom. Ez a funkcionális ekléziológia az egyházat tranzitkikötőnek tekinti: az egyház addig egyház, amíg világba való küldetését végzi, amíg a világ számára adott funkciója „működik”. Ha a tranzit-funkciót betöltötte – ha a hajóból kirakodtak, berakodtak vagy átrakodtak –, akkor fel! gyorsan, új feladat, új kikötő irányába! De – ennél a képnél maradván – vajon nem az is a kikötő szerepe, hogy ott partra is szálljunk, anteuszokként újból érezzük lábunk alatt a szilárd földet, hogy ott hazatérjünk és – bár egy kissé – újra otthon legyünk? Elvész az egyháznak ez az otthont biztosító, szilárd támaszt nyújtó jelentősége, ha az egyház, és annak teológiája a merő szolgálatban kimerül vagy abban fel is oldódik. Persze, álljon a teológia az egyház szolgálatában. De nem lehetne néha, egy icipicit „*theologie pour la teologie*” is?

A merőben gyakorlati irányultságú teológia nehezen boldogul az egyházi döntések teológiai reflexiójával. A bolsevik diktatúra látványos összeomlása után nemcsak a társadalmi-politikai események gyorsultak fel, hanem az egyházi események is. Ezek „kihívására” kell – úgy tűnik – a teológiának válaszolnia. De a kihívás egyféle varázsszó lett manapság. A változás után az egyház elöljárói és vezető munkatársai minden kihívásra azonnali választ kíséreltek meg. Így, a társadalmi kihívások és kényszerelvárások szorításában, olyan egyházi döntések születtek, amelyek teológiailag sem előkészítve, sem utólag feldolgozva nem voltak.

Van-e az erdélyi református teológiának jövője? Az utóbbi évtizedben nemcsak nálunk, hanem Európa-szerte sokan foglalkoztak ezzel a kérdéssel. A három fenti tétellel, amelyek a következő három fogalom-párban nevezhetünk meg: *receptió és reflexió, tradíció és tolerancia, gyakorlat és pragmatizmus*, magunk sem kívánunk programot adni. A teológiát nem is lehet programszerűen művelni. De, ha a teológia az egyház funkciója, és ha az egyházzal az az ígéretünk van, hogy „*a világ kezdetétől fogva a világ végezetéig*” megtartatik (Heidelbergi Káté 54.), akkor meg vagyunk győződve, hogy az egyház ezen funkciója is megmarad. Éppen ezért tulajdonképpen nem azt kellene keresnünk, hogy van-e jövője a református teológiának, hanem abból kell kiindulnunk, hogy *van* jövője. És akkor a teológiai vizsgálódás és eszmélkedés minden formában segítségünkre lesz, hogy mindennapi feladataink, azaz saját dolgunk után járjunk, a teológia saját ügyével törődjék.

Fekete Károly

A református vallástanár felkészítése és küldetése ma

A közelmúlt a változások kora a pedagógiában, s éppen ez alatt vált keserves tapasztalattá, hogy a mozdíthatatlanság is, meg a túlzó forradalmiság is megbosszulja magát, s olykor egy életre kárát látja egy-egy generáció a rosszul megválasztott pedagógiai elveknek és a félresiklott gyakorlatnak. Napjainkban újra útkeresésre indult a pedagógia több irányban is, amelyek visszahatnak, és pezsgésben tartják a valláspedagógia külföldi és hazai művelését.

Tisztában vagyunk azzal is, hogy egy nagy múltú folyamatba kapcsolódott bele, illetve vissza tíz évvel ezelőtt a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Kara.

Kötelez bennünket az a gazdag oktatástörténeti örökség, amelyben jelentős szerepet játszott például a mi intézményünk is Debrecenben. A debreceni Református Kollégium XVII–XVIII. századi pedagógiatörténeti sajátosságaitól, az 1825-ben alapított pedagógia tanszéken át, amelyet Zákány József professzor vezetett, és amelyet az egyetemmé válás időszakában Mitrovics Gyula neve fémjelzett, majd a Karácsony Sándoré. Nem feledhetjük a Tanárképző Intézet máig sem pótolta értelmiségnévelését. De ebben a pedagógia vonulatban van a helye Csikesz Sándor gyakorlati teológiai professzor iskolateremtő munkásságának is, akinek a keze alól kinőtt egy korszerű, a valláspedagógiát magas szinten művelő nemzedék. A vázlatos felsorolás utolsó láncszeme pedig az a személyes élmény és példa, amit dr. Rózsai Tivadar vallástanár emléke jelent a közelmúlt debreceni diákjainak. Tőle láttuk, hallottuk és tanultuk azt, amit ő mondogatott az ideális nevelőről egy német szerző nyomán (Disterweg) és amit az egyik írásában le is írt: *„az ideális nevelő az, aki egészséges ember, aki magában egyesíti Lessing éleslátását, Hebbel kedélyességét, Pestalozzi lelkesedését, Tillich igazságérzetét, Salzman szónoki képességét, Leibnitz tudását, Szókratész bölcsességét és végül Jézus Krisztus szeretetét. – Aztán hozzá teszi Rózsai Tivadar – Ez az igényesség teljesíthetlenségével szinte karikírozza a nevelői eszményképet, azonban egyre mindenestre jó. Arra, hogy végiggondoljuk, hogy a viszonylagosság feltételei mellett is, mennyi mindenre lenne szükségünk ahhoz, hogy feladatunkat betöltsük, továbbá, hogy meggondoljuk, milyen hallatlanul fontos szolgálat az, amire vállalkozunk, és végül felértékeljük, hogy milyen érték az ember, a fiatal ember, akihez ilyen nevelői adottságok mellett kellene közelítenünk. Pál azt mondja, hogy rész szerint van bennünk az ismeret és rész szerint a prófétálás, de ha eljön a teljesség, a rész szerint való eltöröltetik. Minden részlegességében is meggondolkoztató, hogy a nevelői adottságokból mennyi a mienk, illetőleg minek vagyunk híjával?”¹*

A leltár elkészítéshez járuljunk most hozzá két körben. Előbb a vallástanári szakon folyó oktatás teológiai alapelvei közül négy szempontra kívánom felhívni a figyelmet, aztán pedig a vallástanári küldetésről szeretnék néhány gondolatot elmondani.

1. Rózsai Tivadar: *Krisztus indulatával nevelni*. Theologiai Szemle. 1973. 134.

Négy szempont a vallástanári szakon folyó oktatás teológiai alapelveihez

Először is vállaljuk az edukációs szemléletű pedagógiát. Ez a szemléletmód azt a bibliai gondolatot emeli magasra, amely az emberi személyiséget olyan tisztelettel és komolysággal közelíti meg, mint amiről tudja, hogy az a Teremtő Isten tulajdona. Az (ifjú) ember élete, gondolatai, egész lénye Isten felségterülete, ahová nem hatolhatunk be avatatlanul. Éppen ezért óvakodik ez a szemlélet minden olyan tanítási módszertől, ráhatástól, ami az emberi személyiséghez az erőszakos határátlépések, birtokháborítások, betörések módján közelít.

„Nevelői eljárásunkat... edukációnak és pedagógiának mondjuk” – írja Rózsai Tivadar. Edukáción inkább szubjektív-idealista nevelői eljárást, pedagógián inkább realista-objektív ráhatást értünk.

Ek-duko = kivezetni, elővezetni, olyan nevelői tevékenység, amely által a növendékben eleve meglévő adottságot, képességet hozom napfényre, mindenesetre már meglévő kész tényre építék. [...] A bibliai antropológia nem ismer szélsőségesen abszolút mértékben jó vagy rossz embert. Az ember nem a két alternatív lehetőség közötti vagy-vagy bizonytalanságában él, hanem Istennek az a teremtménye, akiért Jézus Krisztus meghalt, akit megigazított, megszentel és megvált. Az ember-kérdés tehát Krisztus-kérdés. Ebből folyóan nem az adja meg a nevelés lehetőségét és eredményességét, hogy az emberben benne levő képességeket, mint természeti adottságot kell kifejlesztenem, hanem az a tény, hogy a növendék felől való reménységemben ahhoz kapcsolódhatom, amit Jézus Krisztus érte tett. A nevelés lehetősége a Krisztus megváltása, a bűnbocsánat. A növendék igazi, hiteles egzisztenciája Isten-gyermeksége. [...] Az edukációs szemléletre épülő nevelési eljárásnak abban van további jogossága, hogy a nevelési eljárás folyamán a növendéket nem a magam képére igyekszem mindenáron formálni, hanem hagyom, sőt előmozdítom, hogy az legyen, aki ő valóban, személyének sajátosságában, egyszerűségében. A nevelés nem idomítás, amely által a nevelő a maga életeszemélyét vagy életeszemélyét igyekszik a növendékre ráerőszakolni... A növendék, mint a mindenkori ember, csak úgy élhet, mint embertárs, tehát nem alteregója a nevelőnek, hanem partnere. Ezt az önálló személyiséget tartozik a nevelő a növendékben kialakítani, tudomásul venni és tiszteletben tartani. [...] A nevelés másik formája az, amit pedagógiának nevezünk. Ebben nem arról van szó, hogy a növendéket, mint egyedi személyiséget szembebesítem önmagával, rendeltetésével, hanem – amint a szó értelme is magyarázza – vezetem. Mégpedig elvezetem, bevezetem az ún. „életbe”, amelyben természetesen eddig is benne élt, de amelyben igazi felelősséggel, elkötelezettséggel ezután fog részt venni. A nevelés célja ebben az értelemben az, hogy a növendéket belenövelje, belenőttesse saját jövőjébe. Így is mondhatjuk: miután a nevelés egyik fázisában, az edukációban tudatosítottam számára, hogy ki ő, most a másik fázisban tudatosítom, hogy miért van ő. Mi életének célja, létének értelme? Nevelés önmagában nincs, csak egy meghatározott célra történő vezetés, egy cél elérése érdekében való helyes tájékozódás, a tények, lehetőségek és összefüggések helyes felismerése.”²

Másodszor a felkészítésben kötelez bennünket a teológia és a pedagógia iránti kettős kötődés kialakítása a vallástanár-jelöltekben, amint arról Gottfried Adam iránymutatása szól, aki Nipkow-val egyetértve rámutat erre az attitűdre: „A vallástanárban a pedagógusnak kora

2. Rózsai Tivadar: *Krisztus indulatával nevelni*. Theologiai Szemle. 1973. 132–133.

pedagógiáját kell képviselnie figyelve arra, hogy a vallásos nevelés témái a fiatalok élettörténete alakulásával, képzeletviláguk, várankozásaik, meggyőződésük fejlettségével összefüggésben álljanak, de nem feledkezve meg arról sem, hogy a formálódás minden szükséges pedagógiai befolyás ellenére sem határozható meg előre. A teológus pedig a valláspedagógusban a teológia ügyvédjeként afelől kell, hogy kérdezősködjön, hogy milyen teológiai feltételek mellett teremthető meg a fiatalság és a hitoktatás, illetve általában a világ és a hit közötti kapcsolat. E meghatározók metszéspontján valósul meg a mind pedagógiailag, mind teológiailag felelős valláspedagógiai cselekvés.”³

Vagyis, vállaljuk a nyitást a korszerű pedagógia felé, de nem veszünk át kritikátlanul mindent. Ugyanakkor kontroll alá vonjuk magunkat, mert az antropológiai szempontokat nem lehet büntetlenül mellőzni az oktatás folyamatában, még akkor sem, ha azzal is tisztában vagyunk, hogy a vallásoktatás esetében nem a minden más pedagógiai ténykedésnél szereplő komponensek egymásra hatása révén hoz, vagy nem hoz eredményt a munkánk, hanem itt egy transzcendens komponens is belép, mégpedig a döntő komponens, a Szentlélek.

Szinte a fentiekből következik a harmadik alapelv, amely szerint törekednünk kell az integráló gondolkodásmódra és az integratív valláspedagógia⁴ gyakorlására. A teremtett világban a Biblia szerint megfér egymás mellett a szent és a profán, a hit és a kultúra, s világosan különböztet az ezekkel ellentétes fogalmakkal kapcsolatban is, mert világosan beszél a hitetlenségről, a tudatlanságról, a tisztátalanságról és a bűnről.

Vallásstanári alapállás kell, hogy legyen a közismereti tárgyakból nyert ismeretek integrálása a keresztyén nevelés egészébe, ezért a csőlátó szakbarbársággal és szűklátókörű tanári hozzáállással szemben képviseljük a műveltség egyetememes igényét, a gondolkodás gazdagságát és a komplex világlátásra törekvés gondolatát.

Ennek az integratív valláspedagógiának az a magva, hogy ötvözi a személyiség értelmi, érzelmi, cselekvésszerű, és a különböző tantárgyak közötti összefüggéseket. A valláspedagógia küldetése tehát az, hogy az adatok, a szemmel láthatók, a mérések, a képletek, a szövegek és nevek, a történetek és a történelmi tények mellett felmutassa, hogy igenis vannak magasabb szempontok is, vannak lelki tényezők is, mert Isten terve szerint több az élet ezeknél! A részekből csak akkor áll össze az egész, ha ez a magasabb szempont összerendezi, felépíteni segíti a világ és a hit szintézisét.

Negyedszer: szükséges munkálni a felkészítés során azt a paradigma-váltást, amely a lekipásztori gyakorlatból beidegződött monológikus tanítást érdemi dialógusra kész és képes váltani. „Az én kérdezek, te válaszolsz az általam megtanított módon” – formális kommunikációja zsákutca. Váltani kell a dialógus-formára, mert az új kérdésekre új válaszokat vár az új nemzedék.

3. G. Adam: *Glaube und Bildung, Beiträge zur Religionspädagogik I.*, Würzburg 1994., 110.; vö. K. E. Nipkow: *Problemorientierter Religionsunterricht nach dem „Kontexttypus“*, in: *Schule und Religionsunterricht im Wandel*. Heidelberg / Düsseldorf. 1971. 266k.

4. Monografikus feldolgozását adja az integratív valláspedagógiára adott reflexióknak és a belőle származó impulzusoknak a Comenius Intézet 2002-ben megjelent kézikönyve: *Handbuch Integrative Religionspädagogik*. Hg.: Annabelle Pithan, Gottfried Adam, Roland Kollmann. Gütersloh. 2002.

Gondolatok a vallástanári küldetéséről

Hogy milyen nevelői ideál lebeghet a szemünk előtt, azt már bizonyos mértékig jelzik a teológiai alapelvek is, de tovább kell húznunk a vonalakat a gyakorlat felé.

1. Meggyőződésünk, hogy *a vallástanár küldeteses ember*. Egyházunk a konfirmáció utáni, középiskolás nemzedék körében fokozott odafigyelésre kötelezett, mert az elveszés, az elkallódás törvényszerűsége itt a legfájóbb. Veszendő, kísértések ösztüvében álló nemzedék a fiataloké. Napóleonnak tulajdonított mondás, de igaz, hogy a gyermekek nem annyira szüleikre, mint inkább korukra hasonlítanak. Egy zilált kor ifjaihoz menni erő feletti küldetés.

De a vallástanár küldetése a szem-nyitogatás, hogy minél többen érzékenyekké váljanak a jelekre, az arányokra, és a világosságra. Küldetése, hogy társakat, tanítványokat találjon az új nemzedékek tagjai között is a betemetett kutak kiásására, a források tisztán tartására, a gyökerek számontartására. Ezzel a sziszifuszi munkával a Krisztus egyházának reprezentánsa, egyszemélyes missziói egység, előretolt ék az Evangélium terjedéséért.

2. *A vallástanár a keresztyén radikalizmus embere*, aki ismeri a szeretet magassága és mélysége, szélessége és hosszúsága dimenzióit, ezért elveti a fanatizmust és a relativizmust, de megéli a szeretetben gyökerező toleranciát.

3. *A vallástanár gazdagító személyiség* a kincskereső ifjú emberek világában. Azzal segít gazdaggá válni, ha úgy tanít, hogy aktuálissá válik az Isten üzenete. Életcél sugalmaz, igazságkeresésre ösztönöz, egységet munkál, külső-belső egyensúlyteremtésen fáradozik. Identitást munkál több irányban, hogy miközben az ifjú önmagát keresi és megtalálja, aközben megerősítse a kötődés szálait a kortársak, a nemzet, az egyház és mindenek előtt Isten felé. A gazdagító személyiségű vallástanár a valamivé-valakivé válás korszakában bábáskodhat a személyiség felnőttiségre születésében, s közben a hitfejlődés útján is közelebb kerülhet a fiatal a felnőtt hithez.

4. *A vallástanár küldetése a példaadás*. A referencia személyiségek igazodási pontok, biztos pontok egy nagyon is bizonytalanul váló világban. Németh László nem véletlenül írta a vallásos nevelésről szóló tanulmányában, hogy *„a nevelőnek tulajdonképpen nincs is nagyobb feladata, minthogy magában építse fel a példát, amellyel a fiatal lélek tájékozódó (s részben utánzó) kedvét az igazi nagyság felé fordítja, hogy ott a családban, osztályban jöjjön létre az az atmoszféra (mert hisz igazán nevelni csak atmoszférával lehet), amelyben az érvényesülési ösztön erkölcsi ösztönné alakul.”*⁵

„És az ő tanítása már csak azért sem lehet rideg, elvont, érdektelen referálás, mert az ő tanítása mindig személyes bizonyágtétel. Hiszen az Ige, mely reá van bízva, sohasem személytelen, elvont és szemlélt (spekulatív) igazság, hanem a személyesen átélt igazság. [...]

...az ő „tanítása” életfunkció: mozzanat, eszköz Isten funkcionális életnevelésében, és őreá magára életkérdés. Tanítása egzisztenciális tanítás: tanításában él és életével tanít.”(Szele Miklós)⁶

5. Németh László: *A „vallásos” nevelésről*. In: Németh László: *Sajkódi esték*. Magvető és Szépirodalmi Könyvkiadó. Bp. 1974. 60.

6. Szele Miklós: *A mai valláspedagógia főbb meglátásai*. In: *A középiskolai tantárgyak módszeres tanítása*. Szerkesztette: Dr. Bessenyei Lajos, Debrecen, 1941. 62–63.

Kívánom, hogy Isten megszentelő és lehetőségeket kitaró kegyelmét megbecsülve folytassa a Kar a kolozsvári vallástanárképzést, amely hisszük, hogy segíti a lelkészcentrikusságból való kitörésünket és serkenti az elmozdulást a lelkipásztor koordináló funkciója felé!

Ezekkel a gondolatokkal, testvéri szívvel és őszinte örömmel köszöntöm a Debreceni Református Hittudományi Egyetem nevében a jubiláló Tanárképző Kar oktatóit és hallgatóit, kívánva, hogy reménységgel és odaadással tudják folytatni munkájukat, a küldetéstudattal rendelkező református vallástanárok felkészítését.



Péntek János

A szó és az Íge

A nyelvben minden benne van, amit hiszünk, amit tudunk, vagy akár csak sejtünk a világról. Nem maga a világ van benne, hanem az ember univerzuma. Benne van a távolabbi és a közelebbi múlt, és benne van a jelen. A nyelv elemeiben és jelentéseiben lenyomatként van benne az ősi pogány örökség és a reformációval anyanyelvivé, vernakulárisává, tehát mindenkire számára érthetővé, elérhetővé vált keresztyénség. A nyelv mai használatában szintértől függően váltakozik a szakrális és a profán. Egyesül benne a misztérium homályossága és fensége, valamint a megértés vágya és elégtétele. A hit szilárdsága és a gyanakvó kételkedés. A kijelentő mondat és a kérdő mondat. A felszólító mondat. A nyelv maga sem csak ismereteket rögzít és közvetít, hanem értékeket és normákat is, erkölcsiakat is föltétlenül.

A reformáció nagy eredménye, hogy egyetlen nyelvben, a történelmi közösség köznapi nyelvében oldotta föl a korábban két nyelvben szétválasztott misztériumot és megértést, az isteni kinyilatkoztatást és az emberi beszédet. *„Így válik alkalmassá az emberi nyelv arra, hogy Istenről is beszéljünk, s hogy Isten is szavakra bízhasa kinyilatkoztatását. Így lehet titokra nyíló, titkokba beavató eszköz is. A hit hallásból ered, a hallás szavakra figyel...”*¹

Többek között a nyelv az, ami összeköt bennünket a tíz évvel ezelőtt indult Református Tanárképző Karral. A nyelv, amelyet szakrális és profán szövegeiben egyetemi tárgyként oktatunk, és a nyelv, amellyel oktatunk. Tíz évvel ezelőtt önző módon azért is szorgalmaztuk az új kar létrejöttét, hogy ezzel is erősödjék az egyetem magyar tagozata, hogy nyelvileg és felekezetiileg ne csak multikulturális, hanem kiegyensúlyozottabb is legyen az intézmény, amelyben dolgozunk. Az első önálló magyar kar, mint az eltelt tíz esztendő bizonyítja, nem sodorta végveszélybe magát az egyetemet. Arányról és szimmetriáról szándékosan nem beszélek.

Összeköt tehát bennünket a közös intézmény. És összekötnek bennünket a közös szakokon tanuló hallgatók, akik révén mi is tanárai vagyunk ennek a karnak, aztán a kollegiális és baráti szálak.

Azért emeltem ki a címbeli szavakat, nyelvi kategóriákat, hogy általuk és a rájuk épülő magasabb szintű kategóriák által igazolhassam: a nyelvben lenyomatként ott a pogány örökség és a keresztyénség, mai használatában pedig megoszlik a szakrális és a profán. Mindez pedig filológia és hermeneutika. Azok a diszciplínák, amelyek éppen a szakrális szövegek vizsgálatában gyökereznek.

Nem nehéz megállapítani, hogy ezek a szó-párok tágabb értelemben szinonimák, az elkülönülésük pedig éppen a profán, illetőleg a szakrális jelentés és használat szerint történik.

Szó és Íge

1. Kezdetben vala az Íge, és az Íge vala az Istennél, és Isten vala az Íge. 2. Ez kezdetben az Istennél vala. 14. És az Íge testté lett és lakozék mi közöttünk.

1. Jelenits István: *Kinyilatkoztatás és emberi szó*. Új Ember, Budapest, 1999. 34.

A legújabb eszmetörténeti kutatások szerint *János evangéliumának* e nevezetes sorai kapcsolatba hozhatók a belső beszéd és a külső beszéd kettősségével. Mint Balázs János írja: „...amiképpen a lényegét tekintve szellemi, tehát anyagtalán belső beszéd a külső, hangos beszéd révén válik anyagivá s ez által fölfoghatóvá, ugyanígy öltött testet Krisztus is, mint az ősi, isteni szellemiség megnyilvánulása.”²

Azt a nyelvi egységet, amelyet a szó és az ige jelöl, a nyelv legkisebb önálló egységeként szoktuk meghatározni.

Maga a szó szó ősi örökség az ugor korból. Az ugor alapnyelvben viszont török eredetű.³ Az 1213-ból adatolt jelentés ‘hang, kiáltás’, a szintén általánosabb ‘beszéd’ jelentés 1300 körül, a mai alapjelentés a 14. sz. közepétől igazolható, a 4. jelentés: ‘beszélgetés, tárgyalás’. Ezek a jelentések mind közvetlenül az ugor alapnyelvből származhatnak. A magyar nyelvben aztán tágult a szó jelentésköre, szaknyelvi jelentése is kialakult.

Az ige ó-török eredetű, a mongolban pl. az *üge* ‘szó, beszéd’ jelentésű. A magyarba bekerült szó jelentése szintén ‘szó és varázsszó’ lehetett. A kronologikusan 1. jelentés: ‘szó’, a 2. a már szakralizálódott ‘isten szava’ (1416), a 3. már ‘a *verbum* mint szófaj’. A 2. jelentése a latin *verbum* ‘isten szava’ hatására keletkezett. A 3. jelentés tudatos műszóalkotás eredménye.

Mivel mind a korai bibliafordítások írott szövegeiben, mind a protestáns élőnyelvi, retorikai használatban a 2. jelentésben használt ige hosszú *i*-s formában terjedt el, a helyesírási szabályozásban el lehetne fogadni végre a szóhasadás tényét: az *ige* volna a szakrális jelentésű szó, az *ige* pedig a grammatikai műszó.

Ha már a történeti adalékoknál tartunk, nem állhatom meg, hogy ne idézzem az *Erdélyi magyar szótörténeti tár* egyik példamondatát 1580-ból, Kolozsvár városának tanácsi jegyzőkönyvéből. Azzal az általános, akár szakmai közhiedelemmel ellentétben, hogy „a nemzetek” kapcsolatában csak a „nemzetté válás” legújabb kori időszakában voltak olyan feszültségek, amelyek szükségessé tették a szabályozást, Kolozsvár történetében már a 16. században úgy döntöttek a magyar és a szász polgárok, hogy a város vezetőjét felváltva, egyik évben a szászok, másik évben a magyarok jelölik. Az idézendő tanácsi jegyzőkönyvi határozat pedig a következőkről rendelkezik: „Az my az Magyar irást illety Az hydon ... vegeztek eó kegmek hogy zazaulis vgya(n) Azon igekelel forogjak megh az varas keolchyege(n). Azonkeppe(n) egieb keozsonseges Monume(n)tumoko(n) ha egyik Nemzetnek nielwe otth vagio(n) Az massyke is legie(n) otth.”

Ebből az adalékból az is lemérhető, hogy időben mennyit lépett vissza ebben a tekintetben a város.

Textus – szöveg – írás

Ezek a terminusok hozzávetőleg ugyanarra a nyelvi egységre vonatkoznak: a nyelv természetes közlési egységére.

2. Hermész nyomában. *A magyar nyelvölcsélet alapkérdései*. Magvető, Budapest, 1987. 30.

3. Az etimológiákat és a történeti adatolásokat *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára* alapján idézem, további szótörténeti adatok az *Erdélyi magyar szótörténeti tárból* valók.

A *textus* szó latin eredetű, jelentései: 1. szöveg, 2. egyházi beszéd, prédikáció alapjául szolgáló evangéliumi szövegrész. Szakralizálódott és szűkült a jelentése. Közben, akárcsak az *ige* és *ige* esetében, a jelentés elkülönült: a *textus* szakrálissá vált, a *szöveg* pedig szaknyelvivé a nyelvészetben.

A *szöveg* nyelvújítási származékszó a 19. század elejéről: a *szö* ige *v*-s tőváltozatából alkották a *textus* 'szövet, szöveg' mintájára. (Próbálkoztak ilyenekkel is: *szövet*, *szövény*, *szövedék*). Van szemléleti analógiája is a *szöveg* és a *szövet* szónak: a *szöveget* is mintegy *szőjűk* a mondanivaló, a tartalom keresztzsálaiból és a nyelvi anyag szintaktikai, hosszanti zsálaiból.

Az *írás* származékszó a magyarban, alapszava az *ír* ige ó-török jövevényszó. Mindkettőnek nagyon sok jelentése alakult ki a magyarban, az *Erdélyi magyar szótörténeti tár* az *írás* 19 jelentésére hoz adalékokat. Ezekben is ott találjuk a szakralitásra való utalást: 'biblia, szentírás' már a 17. század első felében, aztán: 'szent íráskok: bibliai íráskok, könyvek.'

könyv és Biblia

Az írott szövegek, az íráskok hagyományos őrzője és hordozója a könyv.

A *könyv* szó a magyarban keleti eredetű (talán kínai vagy asszír) vándorszó (megfelelői megtalálhatók a koreaiiban, ujjgurban, sumérben, örményben, óegyházi szlávban). A magyar szó közvetlen átdója valamely török nyelv lehetett, régebbi változata *könyű*, *könyő* volt (a nyelvjárásokban ma is van ilyen). A korai forrásokban már előfordul ma ismert közszóai alapjelentésében. Az *Erdélyi magyar szótörténeti tár* a 17. század közepéről jelzi az *isten könyve* szó szerkezetet ebben a ma ismert jelentésben: 'a biblia egy-egy nagyobb, önálló egysége, pl. ótestamentum könyvei.'

A Biblia nem egy könyv, hanem sok, különböző korban született írásk gyűjteménye. Nem egy könyv, nem is könyvtár, hanem *a könyv*.

Nemzetközi a szó, távolabbi a múltja. A szakrális jelentés kialakulása nem a magyarban ment végbe: a magyarban újabb jelentésében deszakralizálódott.

Latin eredetű a magyarban, a latinban már 'szentírás' jelentésű, ez a görög *biblia* 'könyvek', 'a kereszténység szent könyvei' átvétele. Végző forrása egy ókori föníciai kikötővárosnak, *Byblos*-nak a neve. Ma ez a libanoni *Gebail*. Itt volt az egyiptomi papirusz legfontosabb külföldi vásárhelye, s ezért a görögök a város neve nyomán *byblosznak* nevezték el a papiruszháncsot, melyből íráskra alkalmas hártját készítettek. A latinban a görög többes számú alakot egyes számú nőnemű alaknak fogták fel. A latinból bekerült az európai nyelvek nemzetközi szavai közé.

Jelentésváltozása: 'papiruszháncs' > 'papirusztekercs' > 'könyv' > 'keresztény vallás szent könyvei' > 'szentírás'. Általános 'könyv' jelentése a kereszténység elterjedése után 'a keresztény vallás szent könyvei' jelentésre szűkült, majd tovább 'szentírás'. A magyarban az eredeti 'szentírás' jelentés bővült a világi nyelvhasználatban 'nagy tekintélyű könyv' jelentéssé.

Következtetésként elmondható, hogy a nyelvnek ugyanazon kategóriái: szavai–igéi, szövegei–textusai–íráskai, könyvek és a Biblia, töltenek be noétikai és etikai funkciót, különböző arányban természetesen, teszik lehetővé a fogalmi megismerést és a szimbolikus megismerést, a titkok feszegetését. A tanításban, az oktatásban, a felsőoktatásban is, a kettőnek ki kell egészítenie egymást, ellensúlyoznia kell egymást.

Máté evangéliuma 5. részének 37. versében olvasható: **Hanem legyen a ti beszédetek: Úgy, úgy, nem, nem, a mi pedig ezeken felül vagyon, a gonosztól vagyon.**

Miért fontos az *igen* és a *nem*? Korunkban a nyelvfilozófiában keletkezett, beszédettnek magyarázott beszédaktus-elmélet hívta föl a figyelmet a beszéd általi cselekvés társadalmi súlyára, a beszélő és a beszéd felelősségére. Erkölcsi felelősségére is, természetesen. Az illokúciós erő, valami kimondásának a súlya és következménye sok esetben abból adódik, hogy megfelel-e vagy nem az elvárásoknak, a normáknak. Különösen nagy a tettértéke az *igen*nek és a *nem*nek. Két kulcsszó, ez a két látszólag jelentéktelen módosítószó, a *nem* és az *igen* jelöli ki az *én* álláspontját, jelöli ki az értékek vonalát, a normát. Ahogy a nyelvfilozófus mondja: „A *nem* kimondásában realizálódik az erkölcsi autonómia. Az *igen* kimondásában realizálódik az erkölcsi heteronómia.”⁴

Elsődleges az erkölcsi autonómia, a *nem* kimondása.

„A nyelv erkölcsi léte az, ahogy a *nemet* kimondjuk. A nyelv erkölcsi léte abban a formában nyilvánul meg, ahogy a *nem* kimondható, abban a keretben és olyan korlátok között, ahogy kimondható. A *nem* tartalma mindig a norma, amelyre rámutat...”⁵

Miért éppen a *nem*, a tagadás, az elutasítás? Bizonyára azért, mert a *nemek* jelölik ki a választóvonalat az ember, mint biológiai lény és az ember, mint erkölcsi lény között. A bűn, a bűntudat, a frusztráció jórészt a ki *nem* mondott, a *nem* vállalt *nemek* következménye. Magát a bibliai bűnbeesést is ilyennek lehet tekinteni. Az erkölcsi parancsok nyelvi formájukat tekintve is: jórészt tiltások és tagadások, a Tízparancsolattól a mai törvényekig. Az erkölcs parancsa, hogy *nemet* mondjunk a kísértésnek, a bűnnek, a gonosznak.

A hit hordozója a mondat: a kijelentő mondatok egy része hitet fejez ki, és ezek a mondatok megítélhetők az igazság és a hamisság szemszögéből. A felszólító mondat a nyelv konatív funkcióját valósítja meg, de erkölcsi hatása is fontos lehet. És ha igazságról és felszólításról beszélünk, idéznünk kell Pál apostolnak Timóteushoz írt 2. leveléből: „**2. Hirdesd az ígét, állj elő vele alkalmas, alkalmatlan időben, ints, feddj, buzdíts teljes beketűréssel és tanítással. 3. Mert lesz idő, mikor az egészséges tudományt el nem szenvedik, hanem a saját kívánságaik szerint gyűjtenek magoknak tanítókat, mert viszket a fülök. 4. És az igazságtól elfordítják az ő fülöket, de a mesékhez oda fordulnak.**”

Mi köze a nyelvnek az igazsághoz? A nyelv ennek csak hordozója, kifejezője, vagy maga is közrejátszhat benne: erősítheti-e vagy gyöngítheti az igazságot, táplálhatja-e a hamisságot vagy legalább a kételyt? Többen jelezték: a modern élet nyelvi válságának jellegzetes tünete, hogy a tett és a szó, a fogalom és a szó elszakad egymástól, hogy a szó elveszti hitelét. „Egyre mélyebb a szakadék nyelv és jelentés között” – panasolta már 1902-ben Hugo von Hofmmanstahl.⁶ A nyelv válsága a társadalom válsága: a diktatúrák, a szekularizáció okozta válság. A társadalom végső próbatétele: a mondat. A mondat hitele, tisztasága és érthetősége.

4. Bretter György: *Itt és mást. Válogatott írások*. Kriterion, Bukarest, 1979. 187.

5. *I. m.*, 186.

6. Idézi G. Steiner: *Védekező nyelv*. In: *Játékperiszkóp*. Kriterion, Bukarest, 1983. 22.

Ha a szavakat nézzük: a *hisznek* a *hitetlenkedik*, *kétségbe von* az ellentéte, a *hívőnek* a *hitetlen*, a *hitnek* a *hitetlenség*. Tágabb kiterjedésben ebben a két pólusban találjuk meg szinte mindazt, amit erkölcsi szempontból fontosnak tartunk a nevelésben: a szavahihetőséget, az eltökéltséget, a kötelességtudást, a hűséget az egyik oldalon, a hitegetést, a hitszegést, a hitetlenséget, a csalárdságot, a megbízhatatlanságot a másik oldalon. Valóban ilyen kétpólusú, sarkított volna az erkölcsi értékek világa? Mennyire biztató, követhető ez az ember számára? Vagy éppen riasztó, amiként Somlyó György érzi: „Lehet, hogy van, és ő robbantotta belénk ezt a szakadékot hit és hitetlenség között? Elhitette velünk, hogy csak hinnünk vagy nem hinnünk lehet. Ezt a sivár alternatívát.”

A kijelentő mondatban benne van a hit, a hitben az igazság vagy a hamisság. A kérdő mondatban viszont a kétely, a termékeny kétkedés van benne a feltételezett igazsággal vagy hamissággal kapcsolatban. Ez azonban már inkább a noétika, az ismeretelmélet területe. Az oktatásnak, a nevelésnek erre is ki kell terjednie. Kevés a kérdő mondat még a tudományegyetem berkeiben is, más szakokon is.

A tudományegyetem vallásstanári karán is egyszerre kell bátorítani a serkentő, gondolkodtató kétkedést és vele együtt, vagy éppen általa: erősíteni a hitet.

Nem könnyű feladat. Legyen erőtök hozzá!



Rudolf Keller

Die Bedeutung der Theologie im Studienbetrieb der Universität

Meine Damen und Herren,

im Rahmen der Frage nach dem Existenzrecht der Theologie im 21. Jahrhundert – dem Gesamthema dieser Tage – will ich einen absichtlich eingegrenzten Teilbereich beleuchten.

In Deutschland erleben wir zur Zeit einen spannenden und aufregenden Prozess, obwohl alles in fest geordneten Bahnen nach vorgegebenem Schema verläuft. Angesichts der sinkenden Studierendenzahlen im Fach Theologie evaluiert die Ministerialbürokratie und sucht nach Wegen, wie der Personalbestand der Universitäten abgebaut, und dadurch Personalkosten eingespart werden können. Das Existenzrecht der Theologie im Fächerkanon der Universität ist nicht allein von der Freiheit wissenschaftlichen Arbeitens im freien Staat abhängig. Es ist auch abhängig von der Frage, wie viel Geld Kirche und Staat für die Aufrechterhaltung der Theologischen Ausbildungsstätten aufbringen können. Das sieht man zur Zeit in Deutschland. Theologische Ausbildungsstätten werden inmitten aller vorhandenen Freiheit für Geist und Religion im Land eingeschränkt, weil dies der Geldmangel verlangt.

Diese wichtigen Zusammenhänge stellen sich von Land zu Land verschieden dar, je nachdem Finanzierungs- und Besoldungsgefüge, das zur Anwendung kommt, und der Bereitschaft der Staatsregierungen, der Theologie ein Lebensrecht im Wissenschaftsbetrieb zuzubilligen. Zu diesen Fragen jedoch kann kaum jemand aus dem Ausland Stellung nehmen. Sie müssen von den Verantwortlichen im jeweils eigenen Land für die Bedürfnisse des eigenen Landes und im Rahmen der bestehenden Möglichkeiten entschieden werden. Die unabänderlichen Vorgaben sind in den vorhandenen Ressourcen von Geld und Personal zu suchen.

Wir gehen weiter von den äußeren Bedingungen zum Selbstverständnis, mit dem die Theologie ihr Existenzrecht im Bereich der Hochschulausbildung begründet. Auch hier gelten zunächst die äußeren Kriterien. Macht es die Kirche zur Voraussetzung für die Anstellung ihres Personals, dass Lehrer und Pfarrer einen akademischen Studienabschluss nachweisen können, so muss sie auch Möglichkeiten für eine solche Ausbildung bereitstellen. Ist der Kirche die öffentliche Anerkennung der Studienabschlüsse ihrer Mitarbeiter von Bedeutung, so muss sie die Qualitätsmerkmale, die der Staat vorschreibt, einfordern und beachten. Die Theologie an der Universität hat auch aus inneren Gründen aufgrund kirchlicher Bedarfsermittlung zwei Aufgaben zu erfüllen. Sie muss erstens die Ausbildung des künftigen Personals sicherstellen und sie muss zweitens einen Beitrag leisten zur geistig-geistlichen Rechenschaftslegung und Ortsbestimmung der Kirchen in ihren territorial variierenden und je eigenen soziokulturellen Kontexten. Daneben hat sie sich natürlich an der theologischen Forschung im Gespräch mit sachlich oder geographisch benachbarten Fakultäten zu bewähren.

Es gibt Beispiele dafür, dass der soziokulturelle Kontext die Theologie stark beeinflusst hat. Wir staunen heute über die wissenschaftliche Leistung vieler Gelehrter, die vor uns an der Arbeit gestanden haben. In Deutschland lässt sich aber aus den theologischen Entwürfen an manchen Stellen auch ablesen, wie groß der Tribut sein konnte, den die Theologie an die gesellschaftlichen Leitlinien ihrer Zeit gezollt hat. Als Thron und Altar im preußisch-deutschen Kaiserreich eng zusammen gehörten, haben nicht wenige Theologen der Politik ihrer Monarchen kräftig zugearbeitet. Wir studieren heute so manche Stellungnahme von Theologen zu den Kriegereignissen von 1914 bis 1918 nur noch mit Verwunderung. In der Zeit der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft haben nicht wenige Hochschullehrer die Ziele des Führers Adolf Hitler, und der ihm höriger Glaubensbewegung, „*Deutsche Christen*“ unterstützt oder zumindest über die Duldung hinaus ihre kritischen Gedanken nicht laut zu sagen gewagt. Natürlich wäre das unter den Bedingungen dieses Polizeistaates auch gefährlich gewesen. Andere haben wegen mutiger Worte massive Restriktionen bis hin zu Gefängnis und Martyrium auf sich genommen. In der DDR gab es nach einer Phase breiten Widerstands gegen die kommunistische Regierung den Versuch, sich als „*Kirche im Sozialismus*“ zu positionieren. Auch diejenigen, die diesen Weg nicht mitgehen wollten, konnten es doch nicht ohne die Gefahr massiver Konsequenzen wagen, den Staat kritisch zu hinterfragen. Hier wie vorher in der Zeit des Nationalsozialismus war es schwierig, einen eigenständigen Weg der Theologie zu finden und zu gehen. In den Regionen der westdeutschen Bundesrepublik braucht man meines Erachtens für die Entdeckung der Anpassungsstrategien an die Vorgaben des Staates oder der herrschenden Meinung eine theologische Lupe mit größerer Trennschärfe, aber auch hier kann man fündig werden. Die Theologie war auch hier nicht immer kritisch genug gegenüber den Trends der Zeit und den Meinungen der Herrschenden. Das lässt sich vor und nach 1968 anhand der Stellungnahmen zu Fragen der politischen Ethik deutlicher als normalerweise beobachten. Es ist auffällig, wie viel Einfluss vor, um und nach 1968 von außen auf die Theologie ausgeübt werden konnte. – Weit bekannt ist auch das Modell der ungarischen Lutheraner in der Zeit der kommunistischen Regierung geworden, das mit dem Schlagwort „*Theologie der Diakonie*“ bezeichnet wird. – Gab es solche Trends auch hier in Rumänien? Hier wäre ja auch zu differenzieren zwischen den lutherischen, den reformierten und den unitarischen Kirchen in ihren Interdependenzen zur rumänischen Orthodoxie und den verschiedenen religiösen Prägungen aufgrund der Volkszugehörigkeiten.

Es kann keine Frage sein, dass Theologie und Kirche nicht nur auf ihre zeitlose Bedeutung pochen können, sondern sich im Kontext ihrer jeweiligen Zeit und Umgebung artikulieren und verständlich machen müssen. Aber woher nimmt die Theologie ihren Anspruch, im Fächerkanon des akademischen Lehrbetriebs bleiben zu wollen? Der Staat, der gewöhnlich die Rahmenbedingungen für die Ausbildung schafft, kann sich nicht selbst mit einer der Religionen seines Landes identifizieren. Wo er das tut, wie etwa seit der Wende wieder im überwiegend römisch-katholischen Polen, da bringt das große Problem für die Minderheitskirchen mit sich. Der Staat sollte zur Sicherstellung eines friedlichen Miteinanders im Land bestrebt sein, auch den Minoritäten, die neben einer Majorität leben, weiterhin ein Lebensrecht sicherzustellen. Die evangelische Minderheit in Polen hatte bessere Beziehun-

gen zur katholischen Kirche, solange der kommunistische Staat allen religiösen Gruppierungen in gleicher Weise feindlich gegenüber stand.

Wir haben den Rahmen beschrieben, in dem die Theologie ihr Existenzrecht begründen muss. Sie muss es so tun, dass der religionsneutralen ebenso wie der konfessionellen Prioritäten favorisierende Staat einerseits oder der antikirchlich geführte Staat andererseits, dies auch verstehen und nachvollziehen können. Ich bin der festen Überzeugung, dass die Theologie ihr Existenzrecht nicht begründen kann, wenn sie nur die Gedanken bestätigt, die in der Gesellschaft gerade gern gehört werden. Die Theologie kann auch nicht einfach nur fordern, dass sie selbst bestimmen darf, was sie aktuell für nötig und richtig hält. Die Zeitgenossen fragen, warum es diese Wissenschaft noch geben muss, die in keinem Bereich zur Steigerung der Produktion oder zur Erhöhung des äußerlich messbaren Lebensstandards beiträgt. Die Theologie selbst wird jedoch Wert darauf legen, dass sie ihre Aufgabe darin sieht, Gott und den Menschen zu dienen, und diesen Dienst willig verrichtet. Indem sie Gott dienen will und sich ihm verantwortlich weiß, vermeidet sie den Fehler, als dürfe sich alles „nur um den Menschen“ drehen. Trotzdem geht es ihr darum, dass sie als Instrument Gottes dessen Freundlichkeit und Liebe zu uns Menschen weiterträgt, weil er das so will. Gottes Liebe lässt sich freilich nicht in Utopien oder sozialeudämonistischen Träumen verwirklichen, sondern nur ganz real in der Konfrontation mit Gott. Luther, den ich in diesem Rahmen gerne zitiere, hat in der Vorrede zum Psalter eine wichtige Beobachtung gemacht. Er sah im Psalter ein Buch, in dem man Worte findet, die unsere eigenen Worte sein können. „*Ein jeder*“ – so schreibt er – „*in welcherlei Sachen er ist, [findet] Psalmen und Worte darinnen [...], die sich auf seine Sachen reimen und ihm so passend sind, als wären sie allein um seinetwillen so gesetzt. Er selbst könnte sie nicht besser setzen noch wünschen.*“ Was Luther hier formuliert, ist ein Zugang zur Gattung der Psalmen im Alten Testament. Weil Luther dieses Gebetbuch der Bibel als ein die Zeiten überdauerndes Buch ansieht, kann er die ganz aktuelle Bedeutung dieser Texte herausarbeiten und deshalb den Finger legen auf die Hilfe, die der heutige Leser in den Psalmen findet. Er empfiehlt den Psalter als eine Textsammlung, in der Sicherheit und ein wohl bewahrtes Weggeleit vorliegt für den Weg, auf dem man allen Heiligen ohne Gefahr nachfolgen kann. Dieser Weg führt nach Luther dazu, dass man vor Abwegen bewahrt bleibt. In den Psalmen könne man die heilige christliche Kirche wie in einem Bild wieder erkennen. „*So nimm den Psalter vor dich, so hast du einen feinen, hellen, reinen Spiegel, der dir zeigen wird, was die Christenheit sei. Ja, du wirst auch dich selbst darinnen und das rechte Gnotiseauton finden, dazu Gott selbst und alle Kreaturen.*“¹ Luther greift damit die Aufforderung des antiken delphischen Spruchs auf, der auf der Wand in der Vorhalle des delphischen Apollontempels gestanden hat, und von den alten Griechen, als Forderung Gottes an den Menschen verstanden wurde. Die ursprüngliche Bedeutung des Spruches war: „*Erkenne, o Mensch, dass du kein Gott bist!*“ oder „*Erkenne dich, Mensch, als Sterblichen, in deiner Sterblichkeit!*“² Diese alte vorchristliche Philosophie zitiert Luther, um sie christlich ganz neu zu prägen und anzuwenden. Damit wir sehen, was das für den Reformator bedeutet, stelle ich kurz zwei Lutherzitate aus anderen Schriften

1. WA.DB 10/1, 105, 6–9.

2. F.–P. Hager: *Selbsterkenntnis*, in: *Histor. Wörterbuch der Philosophie* 9, 1995, 406.

daneben, denn hier wird deutlich: „*Cognitio Dei et hominis*“ heißt die Formel der reformatorischen Theologie, die ihren Gegenstand, das „*subiectum theologiae*“ als Einheit von Gotteserkenntnis und menschlicher Selbsterkenntnis benennt.³ Gott und den Menschen erkennen ist der Gegenstand der Theologie. Luther hat die dialektische Einheit von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis eindrücklich schon in der Römerbriefvorlesung (1515/16) entfaltet. „*Indem Gott dem Menschen die Erkenntnis seiner vermittelt, erwirkt er menschliche Selbsterkenntnis. Wahre Selbsterkenntnis meint den Glauben an den rechtfertigenden Gott; sie ist mehr als ein theoretischer Erkenntnisakt, sie ist Ermöglichung menschlichen Selbstseins.*“⁴ Oder aus der *Disputatio de homine* (1536): „*Und ist keine Hoffnung, dass der Mensch vornehmlich in diesem Teil sich seinem Wesen nach erkennen könne, bis er sich in der Quelle selbst, welche Gott ist, angeschaut hat.*“⁵ Nun wäre es eine verlockende Seitenlinie zu meinem Vortrag, der Entwicklung dieses Begriffs in der abendländischen Geistesgeschichte und besonders bei Luther nachzugehen, aber das müssen wir uns versagen, denn dazu reicht hier die Zeit nicht. Wir kehren zurück zu der einfachen Formulierung Luthers in der Vorrede zum Psalter. Rechte Selbsterkenntnis kommt aus dem Umgang mit den Psalmen. Das bedeutet, wir finden unseren wahren Ort in rechter Selbsterkenntnis, indem wir uns als Menschen vor Gott erkennen und unter ihm leben. Man muss sich die ganze Vielfalt der Psalmen ins Gedächtnis rufen, wenn man verstehen will, was Luther damit meinte: Dank, Lob, Klage, Bitte, Sündenbekenntnis, Bekenntnis der Zuversicht und Hoffnung.

An dieser Stelle rufen wir uns wenige der die bekanntesten Zitate kurz in Erinnerung: „*Lobe den HERRN, meine Seele, und was in mir ist, seinen heiligen Namen! Lobe den HERRN, meine Seele, und vergiss nicht, was er dir Gutes getan hat: der dir alle deine Sünde vergibt und heilet alle deine Gebrechen, der dein Leben vom Verderben erlöst, der dich krönet mit Gnade und Barmherzigkeit.*“ (Ps 103,1–4.) „*Und ob ich schon wanderte im finstern Tal, fürchte ich kein Unglück, denn du bist bei mir, dein Stecken und Stab trösten mich.*“ (Ps 23,4.) „*Wenn ich sehe die Himmel, deiner Finger Werk, den Mond und die Sterne, die du bereitet hast: was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, dass du dich seiner animmst? Du hast ihn wenig niedriger gemacht als Gott, mit Ehre und Herrlichkeit hast du ihn gekrönt. Du hast ihn zum Herrn gemacht über seiner Hände Werk, alles hast du unter seine Füße getan...*“ (Ps 8,4–7.) „*Aus der Tiefe rufe ich, HERR, zu dir. Herr höre meine Stimme! Lass deine Ohren merken auf die Stimme meines Flehens! Wenn du, HERR, Sünden anrechnen willst – Herr, wer wird bestehen? Denn bei dir ist die Vergebung, dass man dich fürchte.*“ (Ps 130,1–4.) „*Herr, du bist unsere Zuflucht für und für. Ehe denn die Berge wurden und die Erde und die Welt geschaffen wurden, bist du, Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit*“ (Ps 90,1f.) „*Wer unter dem Schirm des Höchsten sitzt und unter dem Schatten des Allmächtigen bleibt, der spricht zu dem HERRN: Meine Zuversicht und meine Burg, mein Gott, auf den ich hoffe.*“ (Ps 91,1f.) „*Erkennt, daß der*

3. H. Huhn, a.a.O., 421.

4. WA 56, 229, 20ff.

5. Huhn (wie Anm. 3), 422, vgl. auch WA 39 I, 175–177, These 17.

HERR Gott ist! Er hat uns gemacht und nicht wir selbst zu seinem Volk und zu Schafen seiner Weide.” (Ps 100,3.)

Alle genannten Zitate bedürften eigentlich einer gründlichen Erläuterung und Deutung, die ich hier nicht vortragen kann. In unserer Besinnung auf die Tragweite von Luthers Satz, dass wir uns selbst und das rechte Gnotiseauton in den Worten der Psalmen finden, ist es aber nötig, dass wir die Vielfalt der Texte, die ihm dabei vor Augen gestanden haben, wenigstens in aller Vorläufigkeit anklingen lassen. Daran dachte er, als er dies Wort von der Bedeutung der Psalmen für die rechte Selbsterkenntnis formulierte.

Wenn wir diese Aussage reflektieren, dann stellen wir sie in eine Beziehung zu unserer Auffassung vom Menschen überhaupt, die in der Anthropologie diskutiert wird. Damit sind wir aber auch gleichzeitig beim Verständnis der Theologie. Darüber kennen wir gute Lehrbücher, die wir studieren können.⁶ Ich will aber deutlich machen, warum mir daran liegt, das erwähnte Lutherzitat hier zur Geltung zu bringen. Rechte Selbsterkenntnis bewahrt die Menschheit vor der Einbildung, wir Menschen könnten aus eigener Kraft eine bessere Welt und ein gerechtes Miteinander unter den Menschen errichten. Sie zeigt uns unsere große Verantwortung in unserem Bereich mit den Gaben, die uns als Geschenk des Schöpfers auf unseren Weg mitgegeben worden sind. Rechte Selbsterkenntnis zeigt einen Weg, wie wir Schuld bereinigen können, wie wir unsere Unvollkommenheit verstehen und vor Gott bringen können. Rechte Selbsterkenntnis steht jeder Erhöhung von Menschen zu übermenschlichen Idealbildern immer kritisch gegenüber. Rechte Selbsterkenntnis wird nicht davon ausgehen, dass sie mit dem errungenen Wissen nun aus voller Kraft alle anderen an den Rand stellen muss, aber sie wird in der geschenkten Freiheit das wertvolle Gut sehen, das sie den Zeitgenossen zu zeigen hat. Diesem Ziel dient – so meine ich – die Theologie im Rahmen des Studienbetriebs der Universität.

Ich habe einen Gedanken aus Luthers Werk aufgegriffen, der mir geeignet zu sein scheint, uns auf eine heute im Dialog mit den anderen Wissenschaftszweigen begehare Spur zu führen. Ich bin mir dabei bewusst, dass Luther als Ausleger der Bibel sein Verständnis von der Notwendigkeit wissenschaftlicher Arbeit in der Theologie ganz auf die Schriftauslegung konzentriert hat und nur von hier aus dachte. Mehr noch, die Theologie gehörte für ihn so selbstverständlich an erster Stelle in den Fächerkanon der Universität, dass er eine Begründung dafür nicht suchen wollte und musste. Insofern jedoch können wir heute diese für ihn als eine Selbstverständlichkeit scheinende Antwort nicht ohne weiteres nachsprechen. Luthers Bestreben war innerhalb des Rahmens der Theologie eine Befreiung der Schriftauslegung von den Fesseln der Philosophie. Wir aber werden heute nach dem Existenzrecht der Theologie an der Universität gefragt und wir müssen den modernen Fragern eine in ihrem Denkhorizont überzeugende Antwort geben. Die anthropologische Grundaussage über das Gnotiseauton in den Psalmen scheint mir dafür geeignet zu sein. Sie kann den Fragern von außen zeigen, worum es uns für die Gesellschaft von heute geht. Sie ist aber nach innen nicht eine Anpassung an den modischen Geschmack des Fragers, sondern sie zeigt ihm aus der Mitte der Schrift heraus einen Zugang, der die Anthropolo-

6. Albrecht Peters: *Der Mensch (Handbuch Systematische Theologie Bd 8)*, Gütersloh 1979 und Oswald Bayer: *Theologie (Handbuch Systematische Theologie Bd 1)*, Gütersloh 1994.

gie als eine Grundlage ausweist. Wir müssen natürlich die Bedeutung des Christusb Glaubens für das Beten mit den Psalmen von Luther her aufnehmen, denn jede christliche Theologie muss sich an ihrem Verhältnis zu Jesus Christus messen lassen und die anthropologischen Grunddaten, die das Gnotiseauton andeutet, sind ohne den Christusb Glauben bei Luther nicht verstehbar.

Von diesen Überlegungen her können wir sagen, dass die Bedeutung der Theologie als klassisches Fach des Wissenschaftsbetriebs in der Forschung und als Ausbildungsstätte für den Nachwuchs im Betrieb von Kirche und Schule von der christlichen Anthropologie her für die Lehre erschlossen werden kann. Hier wird das menschliche Sein als antwortendes Sein vor Gott verstanden und damit nie vom Menschen allein ausgegangen, sondern immer von Gott her über unsere Existenz nachgedacht. Die Theologie bedient sich dazu der klassischen Teildisziplinen der Biblischen Theologie, der Kirchengeschichte, der systematischen Theologie und der Praktischen Theologie mit ihren Handlungsfeldern. Die Theologie übt das alles aber aus mit einer Zielvorstellung, die nicht von Ideologie bestimmt ist und sich nicht in einen nicht mehr diskutierbaren Raum zurückzieht oder verschließt. Die Theologie lebt vielmehr von der Gewissheit, dass die Wahrheit des Lebens vor Gott in eine Freiheit führt, die größer ist als die anderen Angebote, die von Freiheit sprechen. Das gibt ihr in allem Zittern und Zagen, mit dem sie sich in das Gespräch mit den Wissenschaften begibt, doch eine frohe Sicherheit und Gelassenheit.

Die Theologie bezieht sich in ihrer Findung von Urteilen und Entscheidungen immer auf die Auslegung der Heiligen Schrift und deren Wirkung in der Geistesgeschichte zurück. Sie fällt Einzelentscheidungen im Rahmen des Gesamtbildes von christlicher Theologie und schöpft dazu aus dem reichen Erfahrungsschatz der Geschichte und der Entwicklung der Kirche. Deshalb genügt es nicht, die Bibel wie ein Wörterbuch zu benutzen und einfach zu behaupten, was zu einem Schlagwort zu sagen ist. Die Theologie muss im Unterschied zur Predigt der Kirche und zum Unterricht sagen, was Gegenstand der christlichen Lehre ist. Die Predigt und der Unterricht müssen es umsetzen im Gespräch mit Pädagogik, Anthropologie und Philosophie der Gegenwart. Die Methoden, deren sich die Theologie bedient, sind streng wissenschaftlich, weil die praktische Anwendung gesicherte Ergebnisse braucht, auf denen sie aufbauen kann. Und natürlich ergeben sich aus den Problemen der praktischen Umsetzung auch Rückfragen an die Theologie und neue Fragehorizonte für die wissenschaftliche Arbeit. Der Mensch in der postkommunistischen Großstadt hat andere Fragen und andere Sorgen, die ihn bedrängen, als der Bauer, wie wir ihn – freilich in stilisierter Form – auf Gemälden des 19. Jahrhunderts erkennen können. Die Grundgegebenheit für das rechte Gnotiseauton ändert sich deswegen jedoch nicht. Die Theologie übt ihre wissenschaftliche Tätigkeit im Rahmen der Bildungsarbeit der Universität aus. Sie unterwirft sich den Bildungsanforderungen der Universität. Aber sie bleibt durch ihren Gegenstand gleichzeitig auch ein Zeuge gegen die Machbarkeit aller menschlichen Ideen und gegen jede Omnipotenz des menschlichen Geistes. So ist es gut, dass in Klausenburg die Theologie auch in der Lehrerausbildung an der Universität mitwirkt. Sie vermittelt Wissen, das als Handwerkszeug gebraucht wird, und leistet dadurch einen Beitrag zur geistig-geistlichen Prägung künftiger Lehrerinnen und Lehrer, den freilich die wissenschaftliche Theologie allein nicht leisten kann. Gott gebe dazu weiterhin seinen Geist und seinen Segen.

Vera Gast-Kellert

Von Gott reden im 21. Jahrhundert als Frau und als Laiin

Ist das Reden von Gott heute überhaupt noch möglich? In den 60er und 70er Jahren, als ich studierte, war die „Gott ist tot“ Bewegung modern. In Deutschland gibt es eine Bewegung, die sich dahin gehend äußert, dass alles Reden von Gott nach Auschwitz nicht mehr möglich ist. Ebenso kommt die Frage auf bei der gegenwärtigen Diskussion um den Gottesbezug in der EU-Verfassung. Es ist die Frage nach der Beziehung von Glauben und Vernunft, die Frage, ob und wie sich die uns umgreifende Gotteswirklichkeit in menschliche Worte fassen lässt. Andererseits ist es wichtig, unseren Glauben in Sprache und zur Sprache zu bringen. Nur so kann es zu einem Gespräch mit anderen Konfessionen und Religionen kommen. Der Protestantismus und letztlich das ganze westliche Christentum ist von der Aufklärung geprägt und kann nicht mehr hinter diese zurück. Von Gott reden bedeutet deshalb, von dieser Welt, in unserer Zeit und als konkrete Menschen mit ihren Geschlechterrollen und -erfahrungen und ihrer beruflichen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen auszugehen.

Unser Jahrhundert, und hier spreche ich vor allem als Deutsche, kennzeichnet eine weitgehende Säkularisierung. Den Meinungsumfragen zufolge nimmt aber das Interesse an religiösen Fragen trotz aller Entkirchlichung zu. Die christlichen Kirchen als Orte, in denen die christliche Tradition vor allem weitergegeben worden ist, werden weitgehend nicht mehr als Orte erlebt, in denen Antwort auf religiöse Fragen gefunden wird. Im Westen haben wir in den letzten Jahrzehnten einen Boom fernöstlicher Spiritualität beobachtet, und was mir gerade im Bezug auf das Thema eine wichtige Beobachtung zu sein scheint, ist, dass das Reden über Gott hier gerade keine Rolle zu spielen scheint. Vielmehr geht es um Leer-Werden, Stille-Sein. Es geht mehr um Erfahrungen mit mir selbst als um begriffliches und gedankliches Durchdringen der Wirklichkeit.

Andererseits, und hier spreche ich vor allem aus den Erfahrungen mit Ländern, in denen das letzte Jahrhundert den Bruch mit der christlichen Tradition verordnet und brutal vollzogen hat, ist es wichtig, das „Alphabet des Glaubens“ buchstabieren zu lernen. Das Reden von Gott muss neu gelernt werden, als ein Reden von der christlichen Tradition.

Wenn das Thema die Zeit betont, dann bedeutet dies, dass das Reden von Gott zeitlichen Veränderungen unterliegt, ja, dass die Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit nicht ein Gegenbegriff zur Ewigkeit Gottes gedacht wird, sondern als die umfassende Seinsweise der menschlichen Existenz, die auch noch die Erkenntnis des Immerseienden als eine menschliche Existenzform in sich begreift. Von Gott reden heißt deshalb, von der Geschichte reden und von der Tradition des Glaubens reden. Es heißt, dass wir neu verstehen müssen, was es bedeutet, dass Gott in dem Menschen Jesus von Nazareth in die Mitte unseres Lebens getreten ist. Dies jedenfalls ist die christliche Tradition, der wir uns bis jetzt verpflichtet fühlen, die allerdings in den Veränderungen unserer Zeit nach neuen Ausdrucksformen sucht.

Dabei kann ich nicht mehr zurück in das Reden der Vergangenheit. Mein Reden heute baut auf der Tradition auf, entwickelt diese weiter. Wenn ich den Aspekt der Laien und der Frauen betone, dann bedeutet dies, dass in der Tradition die Frauen sichtbar gemacht werden müssen, und verständlicherweise sind es Frauen selbst, die verstärkt nach Vorbildern, nach Müttern im Glauben suchen. Es schließt aber nicht aus, dass auch Männer diese Sichtweise als Bereicherung des Redens von Gott erfahren.

Die Kirchen als die Gemeinschaften, die in besonderer Weise die Tradition des Redens von Gott lebendig halten, scheinen es aber auch schwer zu haben, sich gesellschaftlichen Veränderungen gegenüber zu öffnen und dabei ihre Identität und ihre Tradition zu wahren. Dabei denke ich einmal an patriarchale Strukturen, für die eine Theorie entwickelt und aufrecht erhalten wird und daran, dass das Reden von Gott Sache bestimmter Spezialisten ist.

Die biblische Tradition als eine an die Schriftlichkeit gebundene hat immer Lesekundigkeit vorausgesetzt, eine Kunst, die in der Vergangenheit einem bestimmten Stand und auch vornehmlich Männern vorbehalten blieb. Die Demokratisierung und Industrialisierung unserer westlichen Gesellschaften hat diese seit dem 19. Jahrhundert radikal geändert, dennoch tragen die Kirchen, vornehmlich die orthodoxen und auch die römisch-katholische aber auch die protestantischen auch hierarchische, vordemokratische Zügen und binden die Wahrheit an eine ganz bestimmte Gestalt.

Die Reformation hat zwar mit ihrer Betonung des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen und ihrer Betonung der Bibel und der Bedeutung, dass jeder und jede diese lesen können sollte, neue Akzente gesetzt. Dennoch blieben auch die reformatorischen Kirchen weitgehend Kirchen, in denen Fachmänner von Gott redeten. Mit der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts wurde das Laienelement sehr stark belebt, aber auch diese blieb eine „Brüderbewegung“. Die Kirchen waren oft mehr der Spiegel der Gesellschaft als Zellen für deren Erneuerung aus dem Evangelium. Sicher sind sie aber auch dies immer wieder geworden, oft aber gegen die offizielle Kirche.

Der Reichtum, der aus der Perspektive von Laien und Frauen für das kirchliche Leben gehoben werden kann, ist ein Schatz, der noch weitgehend verhüllt und ungenutzt ist, der aber charakteristisch für das Reden von Gott im 21. Jahrhundert sein muss.

Die Theologie macht in ihrer Wahrnehmung und Beschreibung der Wirklichkeit im Normalfall keinen Unterschied zwischen der Lebenswirklichkeit von Männern und Frauen. Theologische Wissenschaft und Predigt sprechen wie selbstverständlich auf der Grundlage der *einen* Wirklichkeit des *einen* Menschen. Im Gegensatz dazu hat Karl Barth (Barth 344ff) in seiner Dogmatik darauf hingewiesen, dass der Mensch unabhängig von seiner konkreten Geschichte und Person eine bloße Konstruktion ist, dass es *den* Menschen nicht gibt. Er schreibt: *„Es gibt in allen Entgegensetzungen und Gemeinschaften, in denen der Mensch existiert, keinen Menschen an sich, sondern immer nur den Mann oder die Frau. Es gibt im menschlichen Leben in seiner ganzen Ausdehnung kein abstrakt menschliches, sondern überall nur das konkret männliche oder weibliche Sein, Empfinden, Wollen, Denken, Sichverhalten und Handeln...“* (Barth 345) Trotz der Kritikwürdigkeit dessen, womit Barth diese Unterschiede schließlich füllt, steht damit eine theologische Anthropologie der Geschlechterdifferenz zur Verfügung. Theologisches Sprechen muss deshalb die unterschied-

lichen Lebenswirklichkeiten von Frauen und Männern in der Wissenschaft und im Gottesdienst ausdrücklich benennen. Denn das kirchliche Reden von dem Menschen verlängert eine Zentralperspektive auf die Wirklichkeit, hinter der sich letztlich der bürgerliche, europäische und männliche Anspruch auf die alleinige Definitionsgewalt über die Wirklichkeit aller verbirgt. Es sind in erster Linie Frauen, Theologinnen und Nicht-Theologinnen, die dadurch in eine Randperspektive gedrängt werden und deren Wahrnehmung damit als bloß subjektiv ohne theologische Sachlichkeit gekennzeichnet wird. Durch die Einsicht in die anthropologische Unterschiedenheit von Frauen und Männern und ihre unterschiedliche Wirklichkeitswahrnehmung wird aber unübersehbar, dass es gar kein Sprechen – also auch kein Sprechen von Gott – geben kann, das unabhängig ist von den konkreten Kontexten und Begrenzungen jeder und jedes einzelnen. Nicht die Perspektive der Frauen oder der Laien ist also das Besondere. Alles Reden von der Wirklichkeit und somit auch von Gott, wenn diese unsere Wirklichkeit ist, ist ein begrenztes, an den jeweiligen Kontext gebundenes. Das entspricht auch der biblischen Tradition, in der ja sehr verschiedene, manchmal auf den ersten Blick widersprüchliche Texte verbunden sind. Das Eingeständnis der Begrenztheit des eigenen Sprechens bedeutet somit nicht einfach den Verlust eines umfassenden Wahrheitsanspruches, sondern eröffnet erst den theologischen Dialog. Im Hören auf die biblische Überlieferung braucht sich deshalb solches Sprechen nicht davor zu fürchten, zu bloßer Selbsterfahrung und Privatheit zu werden.

Wenn Gott sich nicht den Menschen an sich, sondern eine Frau und einen Mann zum Ebenbild erschaffen hat, dann gilt das Bilderverbot „*Du sollst dir kein Bildnis machen...*“ nicht nur für Gott, sondern auch für das Leben von Frauen und Männern. Ebenso wenig wie Gott nicht auf ein herrschendes Gottesbild – wie etwa das des Herrn – festgelegt werden kann, so verbietet sich auch die ontologische Festlegung auf gesellschaftlich festgelegte Bilder von Weiblichkeit und Männlichkeit. Das Bilderverbot schränkt die Definitionsmacht herrschenden Denkens und Redens radikal ein. Indem es an die Freiheit Gottes erinnert, zielt es zugleich auch auf unsere Befreiung aus festgelegten Rollenbildern, zielt es auf die Entdeckung von Wirklichkeit, in der verborgen liegt, was wir sein werden und was noch nicht offenbar ist. (1. Johannes 3,2.) Die Wirklichkeit unter dem Vorzeichen des Bilderverbots zur Sprache zu bringen heißt, es so zu tun, dass das Sprechen offen bleibt für die je besondere Geschichte und Zukunft eines Menschen und ist Teil eines Befreiungsprozesses.

Die reformatorische Tradition geht davon aus, dass die biblischen Texte diesen Befreiungsprozess vorantreiben können und wollen. Gegenüber eines vom Bilderverbot kritisierten Anspruchs auf Objektivität und Allgemeinheit steckt die analytische und befreiende Kraft biblischer Texte gerade in ihrer Vielzahl der Stimmen. Darin bewahrt ist das Recht des Besonderen und Konkreten, das Recht der einzelnen Stimme gegenüber dem Chor der Allgemeinheit, das Recht der unterdrückten und überhörten Stimme gegenüber dem machthabenden Wort. Das Reden von Gott als Frauen und als Laien heißt dann im christlichen Kontext, die biblischen Texte in ihrer Fülle wahrzunehmen, besonders auch die weniger bekannten und in der Predigt und Lehre marginalisierten und darin auch die Frauen. Die Erfahrung zeigt, dass die theologische Sprengkraft oft im Übersehenen und Konkreten verborgen liegt als in der Richtigkeit dogmatischer oder allgemeiner Sätze.

Der biblische Kanon birgt und bewahrt seine Texte, ohne sie einer Hierarchie höherer oder niedrigerer Bedeutung bzw. eines obersten Wahrheitsprinzips unterzuordnen. Unterschieden stehen sie jeder einzelnen Generation und jedem einzelnen Menschen zur Verfügung, alle gleich nah zur Mitte und sogar im Widerspruch zueinander. Bestimmte geschichtliche und politische Kontexte sind es dann, in denen Texte neu entdeckt werden und in den Vordergrund gerückt werden. Und es ist die Wirklichkeit jedes einzelnen Menschen, die einzelne biblische Texte erschließt und sichtbar werden lässt. Im Sinne des Themas wird das also bedeuten, dass es besonderer Weise die Frauen und die Laien im 21. Jahrhundert sein werden, die ihre Erfahrungen einbringen müssen. Es geht also um eine herrschaftskritische Beleuchtung der biblischen Texte. Die Perspektive der Frauen hat weniger beachtete Texte sichtbar gemacht. Lassen Sie mich an einem anschaulichen Beispiel verdeutlichen, wie es gelingen kann, Frauen in der Tradition sichtbar zu machen. Der Künstler Sieger Köder hat in seinem Glasfenster auch die „Stamm-Mütter“ in das Bild eingefügt. Frauen und Männer sind im Stamm und Blätterwerk eines Baumes in systematischer Anordnung abgebildet: „*der Stammbaum Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams*“ (Matthäus 1,1). Mit Abraham, dem Vater des Glaubens beginnt es unten im Stamm. Über ihm König David mit der Zither vor einer Schriftrolle. Mit verhülltem Gesicht links neben ihm Tamar, mit dem Ring in der Hand, mit dem sie, eine Kanaaniterin, ihren Schwiegervater Juda an seine Vaterschaft erinnert. (Genesis 38, 6ff). Ihr gegenüber Rahab, die Prostituierte aus Jericho, mit dem Seil, an dem sie die versteckt gehaltenen Kundschafter an der Stadtmauer herablässt. Über ihnen Josef links und Jojakim rechts zwei weitere Männergestalten, die die strenge Gliederung des Stammbaums verdeutlichen. Von Abraham bis David sind es 14 Generationen, von David bis zur babylonischen Gefangenschaft wieder 14 Generationen. In dieser Zeit des Exils war Jojakim König, „*er tat, was Gott missfiel*“ (2. Chronik 36,5.) Von dieser Zeit bis zu Christus sind es weitere 14 Generationen, Josef der Mann Marias, steht als gesetzlicher Vater Jesu am Ende des Verzeichnisses. Über ihnen links Batseba, die Frau des Hetiters Urija, mit ihrem Sohn Salomo, mit der David eine außereheliche Verbindung eingeht. Oben rechts Rut, die Moabiterin, Schwiebertochter Naomis, abgebildet mit den Ähren, die sie auf dem Feld ihres mit den Ähren, die sie auf dem Feld ihres „*Lösers*“ Boars gelesen hat. Schließlich in der Baumkrone Jesus mit Maria und Anna. Die Geschichten der Stamm-Mütter und -Väter sind Geschichten von Glauben und Liebe, aber auch von Gewalt und Unrecht, von Klugheit, List, Trennung, Fluch, Unglück, Ausweglosigkeit und Tod. Gott webt seine Geschichte in die Geschichte der Menschen ein, bis heute, bis ins 21. Jahrhundert. Von ihnen zu reden heißt reden von Gott. Er bindet Frauen und Männer mit all ihren Fehlern und Verirrungen in seine Heilsgeschichte ein, indem er sie verwandelt und nicht richtet. Das ist Gnade und Frucht des Glaubens.

Der Künstler durchbricht die patriarchale Ordnung und bezieht sich dabei auf den Evangelisten Matthäus. Zugegeben, der Künstler ist keine Frau. Dennoch möchte ich behaupten, dass er angerührt ist von dem Bemühen, Frauen sichtbar zu machen, aber das haben zuallererst die Frauen selbst getan. Die erste Frau ist Tamar. Mit Energie und List setzt sie ihre ganze Existenz ein und kämpft um ihre Zukunft. Sie erinnert ihren Schwie-

gervater daran, dass er sein Versprechen nicht gehalten hat und ihr nicht seinen Sohn Schela zum Mann gegeben hat, so dass Juda von ihr sagen musste: „*Sie ist gerechter als ich*“.

Ein zweite Stamm-Mutter ist die „*Hure Rahab*“ (Josua 2,1–24; 6, 22–25). Als Frau und erst recht als Prostituierte zählt Rahab zu den Außenseiterinnen in Jericho. Der biblische Text bringt dieses mit der Metapher des Raums zum Ausdruck: „*ihr Haus war in er Mauer, in der Mauer wohnte sie.*“ Dieses ist einerseits der Raum der Begrenztheit, andererseits aber auch der Raum auf der Grenze, der die Begegnung mit etwas anderem möglich macht. Sie ist eine Kollaborateurin, die mit der Siegermacht zusammenarbeitet und ihr eigenes Volk ans Messer. Sie verhandelt mit Klugheit und List und spielt eine wesentliche Rolle in der Rettung und Befreiung Israels.

Als dritte Frau Batseba (2. Samuel 11,2ff; 12,24; 1. Könige 1,11; 2,13) Sie wird Opfer königlicher Begehrlichkeit. Wegen ihr begeht lässt David sogar ihren Mann töten und lädt schwere Schuld auf sich.

Schließlich Rut: Was sich zunächst als eine idyllische Erzählung mit gutem Ausgang liest, beschreibt die harte Wirklichkeit von zwei Frauen, ihren Kampf und ihre Anstrengung für die Absicherung ihrer Zukunft in einem weitgehend agrarisch strukturierten Umfeld. Von Gott reden, heißt von Rut reden, von ihrer Solidarität mit ihrer Schwiegermutter, von Gott im 21. Jahrhundert heißt vom Generationenzusammenhalt zu reden, von der Lebenssicherung von Frauen in den verschiedenen Ländern der Welt, besonders aber in den Agrarländern. Es heißt davon zu reden, dass es häufig die Frauen sind, die für die Ernährung der Familie zuständig sind. In unseren Projekten der Frauenarbeit im GAW begegnen wir ihnen gerade jetzt in Lateinamerika. Sie sind von den Krisensituationen auf die Welt immer besonders betroffen. Ihre Arbeit wird oft aber nicht genügend wahrgenommen und gewürdigt. Die Geschichte erzählt von zwei Frauen, die in der damaligen Zeit in dreifacher Weise marginalisiert sind. Sie sind Frauen, sie sind arm, und eine von ihnen ist eine Ausländerin. Vorbehaltlos stellt sich Gott auf ihre Seite und hilft ihnen zu ihrem Recht. Die Geschichte spielt in einer von Männern geprägten Welt. Aber Rut und Naomi werden in dieser von Männern geprägten Welt aktiv und bemühen sich um die Absicherung ihrer Zukunft, und der Gott Israels erlöst die beiden Frauen aus ihrer hoffnungslosen Situation durch Treue und Liebe. Rut, und das ist das Aufregende, trifft eine eigenmächtige Entscheidung, der in seiner Freiheit zu Gottes Heilsgeschichte gehört. Aber es gibt auch andere Aspekte an der Rut (Kap. 3, 1–18). So kann man fragen, ob die naive Rut nicht von der berechnenden Schwiegermutter skrupellos verkuppelt wird. Gleichet sie vielleicht darin jenen jungen Frauen auch aus Rumänien, die vom vermeintlichen Konsumparadies des Westens angezogen in den Bordellen westlicher Großstädte landen. Abschiebung droht nicht erst heute, sondern schon im antiken Juda gab es Gruppen, die rigoros „*Ausländerinnen raus*“ riefen. Die erstaunliche Aussage dieses Abschnittes: Weibliche Macht und Sinnlichkeit werden zum Ort des Gottesereignisses. Das Wunder ereignet sich im Durchbrechen des Normalen, im Aufbrechen von Rollenfestschreibungen und Zusammenbrechen von Klischees. Die beiden Frauen verweisen aber auch auf ein wichtiges Thema, nämlich wie wichtig die Solidarität von Frauen ist. Auch kirchliche Frauenarbeit zeugt davon. Die Begegnungen mit Frauen beispielsweise in den Elendsvierteln Lateinamerikas könnten Beispiele dafür im 21. Jahrhundert sein. Die Geschichte der Rut ist eine Geschichte, in der die

tapferen und kühnen Entscheidungen von Frauen Gottes Segen verkörpern und Wirklichkeit werden lassen. Maria als Gottesgebährerin hat die christliche Tradition als reine und unbefleckte Frau in den Mittelpunkt gestellt und damit ja auch ein bestimmtes Frauenideal gefordert und gefördert. Hier steht sie nur am Ende, ganz klein. Der Stammbaum zeigt hingegen Frauen, durch die an manchen Stellen die Schwäche und auch die Schuld der Männer offenbar wird. Dies auch im Reden von Gott zu zeigen ist den christlichen Kirchen schwer gefallen.

Aber es gibt noch einen weiteren Aspekt im Thema. Der theologische Aspekt betrifft die Beauftragung von Laien d.h. Nichttheologen zur öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung. Er lässt sich im Kern zurückführen auf das Priestertum aller Christen im Anschluss an M. Luther. Luther betont neben dem allgemeinen Priestertum stets die Notwendigkeit, die öffentliche Wortverkündigung durch eigens Beauftragte durchführen zu lassen. Deren Beauftragung geschieht durch die Ordination. Diese ist nach evangelischem Verständnis nicht die Verleihung einer besonderen geistlichen Fähigkeit, die über die aller Christen hinausginge. In meiner Landeskirche, der Evangelischen Kirche im Rheinland, einer unierten Kirche, d.h. einer Union aus reformierter und lutherischer Tradition, werden ehrenamtliche Laien, d.h. Nichttheologen und Nichttheologinnen, genau wie Pfarrer und Pfarrerinnen schon seit vielen Jahren genau wie Pfarrerinnen und Pfarrer ordiniert. Damit haben sie weitgehend gleiche Rechte der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, nur nicht der Pfarramtsverwaltung. Vorangeht eine theologische Grundausbildung, an der ich auch selbst teilgenommen habe. Die Kirche möchte sich somit weg entwickeln von einer Pfarrerzentrierung. Diese Tätigkeit ist ehrenamtlich, somit unbezahlt und setzt voraus, dass sie nicht zum Lebensunterhalt dient. Damit betont die Kirche, dass sie die Erfahrungen der Laien hoch schätzt und Menschen braucht, die mit der Wortverkündigung nicht ihren Lebensunterhalt verdienen, sondern völlig unabhängig sind. Sie bringen ihr anderweitig erworbenes Wissen und berufliches Können in ihre Auseinandersetzung mit den biblischen Texten ein. Aber sie können nicht machen, was sie wollen. Sie sind sich ihrer Stellung und Verantwortung in der Kirche bewusst. Dies wird durch die Ordination sehr deutlich betont. Auch das Tragen des Talars drückt das aus. Der Idealfall ist die partnerschaftliche Dienstgemeinschaft mit den Hauptamtlichen. Auch angesichts sinkender finanzieller Mittel, wie wir die Entwicklung in Deutschland beobachten, wird dem Einsatz von Laien in Zukunft eine größere Bedeutung zukommen. Aber er drückt auch aus, dass das Verstehen und Auslegen der biblischen Schriften jedem lesekundigen Menschen möglich ist. Die Bibel ist ja der von Menschen verschiedener Zeiten gemachte Versuch, ihre Erfahrungen mit Gott schriftlich weiterzugeben. Daraus entsteht die Tradition des Glaubens, die diese alten Erfahrungen immer wieder zu Gehör und ins Gespräch mit den Erfahrungen unserer Zeit zu bringen versucht. Angesichts einer allgemeinen Alphabetisierung der Bevölkerung und eines weithin hohen Bildungsstandes heißt es, die Gaben zu nutzen, die der Kirche Jesus Christi anvertraut sind. Wir sprechen in Deutschland davon, dass sich die Kirche von einer Betreuungskirche zu einer Beteiligungskirche verwandeln muss, einer Kirche, in der eben alle mit ihren Gaben vorkommen.

Nun mag das so klingen, als könnte theoretisch jeder und jede predigen. Das mag Ängste, Sorgen und Befürchtungen auslösen. Dabei ist es wichtig, dass die Betroffenen in ihrer Kirche beheimatet sind, in der persönlichen Frömmigkeit und der Glaubenspraxis ihrer

Traditionsfamilie verwurzelt sind und sich immer wieder daran prüfen lassen. Dann können sie, so ist meine Erfahrung und Überzeugung, ihrerseits, diese durch neue Impulse bereichern. Es sind die Menschen, die aus dem christlichen Glauben leben und ihn in unsere moderne Zeit übersetzen, die die christliche Gemeinde und Kirche bilden. Und das sind wir alle. Da kommt gerade auch der Beteiligung von Frauen eine hohe Bedeutung zu. Es setzt eben nicht nur die Lesefähigkeit sondern auch die Sprachfähigkeit im Glauben voraus, und hier sehe ich das eigentliche Problem. Viele unserer Gemeindeglieder haben sozusagen eine unterentwickelte Sprachfähigkeit, was die Sprache des Glaubens angeht. Ich denke, hier kommt auch gerade den Laien und auch den Frauen eine wichtige Rolle zu, weil sie oft näher an den Menschen sind und somit deren Sprache besser verstehen und auch übersetzen können. Und es gehört dazu eine gelebte Glaubensgemeinschaft, in die Menschen hineinwachsen.

Von Gott reden im 21. Jahrhundert bedeutet somit auch, in einer Gemeinschaft zu stehen, die die Glaubenstradition überzeugend zu leben versucht. Von Gott reden, heißt, die biblischen Geschichten neu in unserem Kontext zu erzählen. Während wir in Deutschland nach 1968 viel vom prophetischen Auftrag der Kirchen und Christen gesprochen haben, ist jetzt eine Akzentverschiebung zu beobachten. Es geht mehr darum, dass sich Menschen in kleinen Gruppen ihres Glaubens vergewissern, in Gruppen mit lebendigen Gottesdiensten, persönlichen Gebeten und Auslegungen. Unsere westliche Gesellschaft hat sich in den vergangenen Jahrzehnten sehr verändert. Sie ist pluralisierter und multikultureller geworden und kennt eine Vielzahl von Lebensformen. So spricht auch die Kirche nicht mehr zu einer homogenen Bevölkerung. Hinzu kommt, dass die wirtschaftliche Entwicklung auch die Einstellung zum Glauben prägt. Er wird wie ein Konsumangebot genommen. Die Menschen scheuen sich, langfristige Bindungen einzugehen. Man fragt heute nicht mehr wie Luther: „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott“ sondern: „Was bringt mir das?“ Die Kirchen haben ihre Monopolstellung auf dem religiösen Markt verloren. Angesichts der von den Medien geprägten „Eventkultur“ erscheint das normale kirchliche Leben langweilig. Im 21. Jahrhundert von Gott zu reden heißt, von meinen Erfahrungen mit Gott zu reden, wie ich sie in meinem konkreten Leben, in meinem Beruf, in meiner Familie mache und das betrifft eben weitgehend Laien und Frauen.

„Von Gott reden im 21. Jahrhundert als Laien und Frauen“ – Erlauben Sie mir zum Abschluss auch ein Wort zum Thema im Kontext der Veranstaltung. Sie feiern das 10jährige Jubiläum der pädagogischen Fakultät. Ich denke, das passt sehr gut zum Thema. Für das 21. Jahrhundert wird es meines Erachtens wichtig sein, dass Kinder und Jugendliche die Grundlagen ihres Glaubens in Schulen und Gemeinden lernen, dass es Lehrerinnen und Lehrer gibt, die diese Vermittlung verantwortungsvoll übernehmen, denn die Verheißung Jesu für Frauen und Männer im 21. Jahrhundert gilt: „Ihr seid das Salz der Erde.“

Dieter Brandes

„Healing of Memories” – Eine Aufgabe ökumenischer Ekklesiologie im 21. Jahrhundert

1. Die Tiefenschicht der inneren Verletzungen zwischen Christen
2. Die Gemeinschaft der Glaubenden ist die versöhnte Gemeinschaft in Christus
3. Das Geheimnis der Versöhnung heißt Erinnerung
 - 4.1. Gemeinsam durch die Geschichte gehen
 - 4.2. Anteil nehmen am Schmerz
 - 4.3. Die Zukunft vorbereiten
4. Healing of memories, eine Aufgabe ökumenischer Ekklesiologie im 21. Jahrhundert

Liebe Schwestern und Brüder,

es ist mir eine große Ehre, zu diesem Jubiläum der Reformierten Theologischer Fakultät für Lehrerausbildung an der Babeş-Bolyai Universität Klausenburg/Kolozsvár/Cluj Gedanken zu einem ökumenisch-ekklesiologischen Prozess äußern zu dürfen.

Zunächst darf ich Sie ganz herzlich grüßen von der Präsidentin Prof. Dr. Elisabeth Parmentier und dem Generalsekretär Dr. Wilhelm Hüffmeier der Leuenberger Kirchengemeinschaft (inzwischen Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa). Die folgenden Gedanken sollen erste Anregungen sein für einen Prozess, bei dem ich selbst mich eher als Lernender denn als Lehrender empfinde.

Bitte sehen sie mir nach, dass ich aus Zeitgründen nur die bedeutenden Zitate im Vortrag benenne, in der Dokumentation werden sie vollständig erscheinen.

1. Die Tiefenschicht der inneren Verletzungen zwischen Christen

Anlässlich der ersten Nachkriegs-Begegnung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) mit westeuropäischen und nordamerikanischen Kirchenvertretern am 18. und 19. Oktober 1945 wurde auf deutscher Seite das sog. „Stuttgarter Schuldbekenntnis“ ausgesprochen mit der bekannten Passage: „Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker gebracht worden... wir klagen uns an, dass wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer geglaubt und nicht brennender geliebt haben.“ Dieses Schuldbekenntnis eröffnete dem deutschen Protestantismus nach dem Krieg wieder den Zugang zur internationalen kirchlichen Ökumene. Ein Vertreter östlicher Nachbarkirchen – insbesondere Polens – war in Stuttgart nicht zugegen.

„Eine mehr als tausendjährige Geschichte des Zusammenlebens von Deutschen und Polen ... war in einem Chaos menschlicher Verirrung und Barbarei untergegangen”.¹ Polen und Deutschland waren verwüstet. Auf die brutale Vernichtungspolitik des deutschen Natio-

1. „Neue Gräben in Europa? Versöhnung“, Hrsg. Kontaktausschuss des Polnischen Ökumenischen Rates und der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover, 1997 – S.6.

nalsozialismus folgten die gewaltsamen Vertreibungen von Polen aus Gebieten der heutigen Ukraine und Belorussland, von Deutschen aus den ehemaligen deutschen Ostgebieten. In der Zeit des beginnenden Kalten Krieges wuchs „eine Stimmung der Aufrechnung und des Beharrens auf Rechtsstandpunkten“.² An einen Prozess der Versöhnung war noch kaum zu denken.

Erst 1965 mit der zunächst in Deutschland stark umstrittenen *Ostdenkschrift der EKD* und dem in Polen politisch heftig kritisierten *Briefwechsel der polnischer und deutschen katholischer Bischöfe* begannen konkrete Versöhnungsschritte zwischen den Kirchen. Die Ost-Denkschrift der EKD beschränkt den theologisch-ethischen und den zwischenmenschlich-seelsorgerlichen Weg und betonte, dass das Mitreden der Theologie „weniger die Oberschicht der konkreten politischen Entscheidung als vielmehr die Tiefenschicht der inneren Voraussetzungen, des realistischen Urteils und der wirklichen Bereitschaft zur Versöhnung“ bedarf³ bzw. (so die polnischen Bischöfe) dass „trotz dieser fast hoffnungslos mit Vergangenheit belasteten Lage“ gelten soll: „Keine Polemik, kein weiterer kalter Krieg, aber der Anfang eines Dialogs“ und die deutschen Bischöfe ergriffen... „mit brüderlicher Ehrfurcht“ die dargebotenen Hände und baten Gott „dass niemals wieder der Ungeist des Hasses unsere Hände trenne“.⁴

So haben Vorurteile, Abgrenzungen, Misstrauen und Ängste zwischen deutschen und polnischen Christen ihre Wurzeln nicht erst in den brutalen Vorgängen im und nach dem zweiten Weltkrieg, sondern haben ihre Wurzeln in einer mehrhundertjährigen Geschichte der gegenseitigen Verletzungen.

1996/97 und wieder 1998 fanden Konsultationen in Warschau zu „*Versöhnung in Europa – Aufgabe der Kirchen in der Ukraine, in Belarus, Polen und Deutschland*“⁵ statt. Die Einbeziehung von Christen auf den Territorien der heutigen Staaten Belarus und Ukraine zeigte, dass die Verletzungen zwischen Orthodoxen, Griechisch-Katholischen (Unierten) und Römisch-Katholischen im Lebensraum Ukraine, Beloruss und Polen zurückgeht in die Zeit der Brester Jurisdiktion 1596 (Gründung der Brester Union der Griechisch-Katholischen Kirche) zur Zeit des polnisch-litauischen Staatsgebildes wie auch in die Zeit des ukrainischen Aufstandes 1648 und natürlich in die Zeit nach der Teilung Polens zwischen Russland und Österreich, als die griechisch-katholische Kirche nur überleben konnte im österreichischen Teil.

Weitere Prozesse der Versöhnung fanden statt, von denen ohne Anspruch auf Vollständigkeit die folgenden erwähnt seien: Von 1995 bis 1998 der kirchliche Versöhnungsprozess zwischen Deutschen und Tschechen, 1994 in Moskau die „große ökumenischen Konsultation“ auf Initiative der Russischen Orthodoxen Kirche und mit Unterstützung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 1995 das gemeinsame Wort der Deutschen und Polnischen Bischöfe, und ebenfalls 1995 in Kecskemét/Ungarn das Treffen der Kirchen für den

2. Ebenda, S. 7.

3. „Die Denkschriften der Evangelischen Kirchen in Deutschland“. Bd. 1/1, Gütersloh, 1978, S. 119.

4. „Versöhnung aus der Kraft des Glaubens – 20 Jahre deutsch-polnischer Briefwechsel“, hrsg. Pressestelle der Deutschen Bischofskonferenz, Nov. 1985, zitiert nach Versöhnung aaO S. 11.

5. Kontaktausschuss des Polnischen Ökumenischen Rates und der EKD, Warschau 1998.

südosteuropäischen Raum, 1996 in Minsk/Belarusland der Fortsetzungsausschuss der Moskauer Konferenz.

Doch auch in den jeweiligen Konfessionsfamilien kamen neue Abgrenzungen zum Ausdruck. So ist die Verständigung von Reformierten und Lutheranern in der heutigen Slowakei belastet durch eine lange teilweise schmerzliche Geschichte und gegenseitige Aufrechnung von Schuld, Vertreibung und Unterdrückung über Jahrhunderte. Und selbst dieser neue Staat seit 1920 als Folge des sogenannten Trianon ist bereits wesentlichen Grenzveränderungen ausgesetzt worden. (Abtretung des Karpatengebietes, und einer 50jährigen aufgezwungenen Staatenverbindung mit Tschechien.)

In der Konfessionsfamilie (bitte gestatten Sie mir diesen Ausdruck in der Außensicht) der orthodoxen Kirchen in der Ukraine wirkt ebenfalls eine Jahrhunderte erlittene Verletzungsgeschichte mit, die in die Zeit der Mongolenkriege, der polnischen Herrschaft und die Zeiten der türkisch-russischen-österreichischen-ungarischen Großmachtkriege zurückgeht. Immer waren auch die begleitenden konfessionellen Konflikte geprägt durch politische, kulturelle und im 19. Jahrhundert dann zunehmend ethnische und sprachliche Repressalien.

Unter Christen bedeutet der Prozess der Versöhnung einen umfassenden Prozess, der alle Lebensäußerungen von Christen umfasst.

These 1: Ausgrenzungen und Feindschaften zwischen Christen sind in ihren Ursachen mehrdimensional und betreffen sowohl konfessionelle wie kulturelle, sprachliche wie ethnische Grenzen.

Alfred Falconer, Direktor der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des ÖRK formuliert: „Die Entwicklung von Versöhnung beinhaltet das Versöhnen von Erinnerungen, die Formulierung einer gemeinsamen Geschichte, das Feiern der umfassenden Erfahrung der Gemeinschaft, die Umarmung des/der anderen als Gabe und das Willkommenheißen von Vielfalt.“⁶ Oder weniger umfassend: „Ein rechtes Verständnis von Versöhnung baut notwendigerweise auf der wechselseitig verbindenden Dynamik von Vergebung, Reue, Wahrheit und Gerechtigkeit auf.“ Es geht „nicht (nur) um ein Überspielen von Konflikten“⁷, sondern vielmehr um einen Tiefgang gemeinsamer Wege durch Geschichte, Kultur und sprachliches Verständnis. Es geht insbesondere um ein sehr sensibles gemeinsames Heranarbeiten an die „Tiefenschicht der inneren Verletzungen“.⁸

These 2: Die Tiefenschicht der inneren Verletzungen unter Christen in Europa geht zurück auf eine lange Geschichte der gegenseitigen Verfolgungen, Vertreibungen und Verletzungen, sie betrifft Verletzungen in historischen Dimensionen.

6. „Kirchen im Dialog, geplante Programme“, www.kek-cec.org, dort unter „Offene Projekte – Heilen des Erinnerns – Healing of memories“.

7. „Jesus Christus heilt und versöhnt – Unser Zeugnis in Europa“, Vorbereitungstext zur Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) in Trondheim, 2003 Nr. 38 S. 29.

8. Konferenz europäischer Kirchen, *Schlussdokument 3 der Zweiten Ökumenischen Versammlung in Graz (Graz_3)*, www.kek-cec.org, Hintergrundmaterial B34: Rolle der Kirchen in Konflikten.

Das Thema „*Heilen des Erinnerns*“ wurde gesamteuropäisch thematisiert als Aufgabe europäischer Ökumene im Anschluss an die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung in Graz/Österreich 1997.

2. Die Gemeinschaft der Glaubenden ist die versöhnte Gemeinschaft in Christus

Das 20. Jahrhundert im christlichen Europa war geprägt von Kriegen in einem nie gekannten schrecklichen Ausmaß. Oft waren es „*alte historisch aufgestaute Rechnungen*“, die zwischen Menschen unterschiedlicher Kultur, Ethnik, Sprache, Konfession aufgerechnet wurden und zu millionenfachem Mord, zu Schändung, Folter und Vertreibung führten – und neue Gräben des Hasses zogen.

Dass Christus „*unter uns aufgerichtet hat das Wort von der Versöhnung*“ (2. Kor. 5,19) war im christlichen Europa wenig zu spüren und wenig galt der Leitsatz christlichen Lebens: „*Darum lasset uns nachstreben, was zum Frieden dient, und zur Auferbauung untereinander*“ (Rom. 14,19). An die Stelle der christlichen Lebensethik war weitgehend eine pragmatisch orientierte Ethik der Rechtfertigung politischen Handelns getreten. Mahnende Stimmen hatte es immer gegeben bis hin zum Märtyrertod.

Doch wir müssen bekennen, dass die kirchliche Gemeinschaft in der Geschichte selbst oft schlechte Zeuginnen und Zeugen der christlichen Botschaft von der Versöhnung darboten. Im Gegenteil: „*Religionen und Kirchen (werden) selbst zum Teil des Problems*“ (8: Graz), wie wir leider in jüngster „*Kriegs-*“ Geschichte erfahren haben, wenn neben politischen, ökonomischen und sozialen Konflikten auch ethnische, kulturelle und religiöse Faktoren zu Argumenten im Kriegsverlauf werden.

So mahnt die Charta Oecumenica als Verpflichtungsdokument des Rates der Europäischen Bischofskonferenz (CCEE) und der Konferenz der Europäischen Kirchen (KEK) die Unterzeichner, „*jedem Versuch zu widerstehen, Religion und Kirche für ethnische und nationalistische Zwecke zu missbrauchen.*“⁹

Doch wenn die Kirchen auf dem Grund des gemeinsamen Verständnisses der Heilsbotschaft Christi im Evangelium „*an Christi statt und also im Dienst seines eigenen Wortes und Werkes ... die Botschaft von der freien Gnade Gottes ausrichten an alles Volk*“ (Barmen 3) (14,9), so müssen sie auch bekennen, dass sie „*ihren Grund und ihre Bestimmung nicht selbst*“ haben und deshalb „*ihre geschichtlichen Aufgaben nicht eigenmächtig setzen*“ können, sondern, dass „*das Handeln Gottes ... den Maßstab für die Gestaltung der Kirche und ... ihre Bestimmung*“¹⁰ setzt.

„*Gott versöhnte in Christus die Welt mit sich selber. Und wir sind nun Botschafter an Christi Statt.*“ (2. Kor. 5, 19f).

3. Das Geheimnis der Versöhnung heißt Erinnerung

Der eindrückliche Bericht über die Führung einer Delegation der EKD im Vernichtungslager Theresienstadt in Tschechien durch den Juden Jiri ist überschrieben mit „*Das*

9. Charta Oecumenica, Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit der Kirchen in Europa, 7. Europa gestalten – Verpflichtung.

10. Leuenberger Texte 1: „*Die Kirche Jesu Christi*“, Frankfurt 1996, S. 21.

Geheimnis der Versöhnung ist Erinnerung“ (14,5). Eine „tschechische Stimme“ mahnt in derselben Denkschrift, „nicht nur der nazistischen Todesmärsche“ zu gedenken „sondern auch ähnlicher mit Hunderten von Toten verbundener Märsche“ deutscher Menschen nach dem Krieg in teilweise dieselben Todeslager zu gedenken.¹¹

Der katholische Bischof Alfons Nossol von Oppeln hat 1997 bei der Renovabis-Eröffnung in Freiburg/Deutschland die Wirkungsgeschichte der Versöhnungsbotschaften so umschrieben: „Versöhnung, die sich in wahrer Vergebung äußert, bedarf... der Heilung der Erinnerungen... Nur so kann es zu wahrer Buße, Umkehr und einem neuen Anfang kommen.“¹² Elisabeth Parmentier, die Präsidentin der Leuenberger Kirchengemeinschaft zählt zu den Etappen einer Gemeinschaft von Kirchen neben dem Hinweis auf gegenseitige Anerkennung und Verzicht auf ehemalige Verwerfungen „die gegenseitige Bitte um Vergebung“ und „die Vergangenheitsbewältigung“. Zu letzterer gehört es, die Erinnerungen zu heilen und dieses „beschränkt sich nicht auf die Wiederherstellung der Gerechtigkeit und der Wahrheit, sondern erlaubt dem aufgestauten Leiden der Menschen, der Familien, der Völker, zur Sprache zu kommen.“¹³

Eben diese Schritte gelten auch für konkrete Versöhnungsprozesse zwischen Christen in verschiedenen Kirchen mit der ihnen eigenen Kultur, Ethnik, Sprache und Geschichte. Johnston McMaster zählt darum zu den konkreten Schritten des heilenden Erinnerns „gemeinsam durch die Geschichte gehen, Anteil nehmen am Schmerz, die Zukunft vorbereiten“.¹⁴

These 3: Heilen des Erinnern ist „ein Prozess der Generationen“, der den: gemeinsamen Gang durch die Geschichte; ein Anteilnehmen am Schmerz der anderen und die gemeinsame Vorbereitung der Zukunft einschließt.

Der Workshop der KEK zur Frage „heilen des Erinnern“ im Mai 2002 in Trondheim hat die in These 5 aufgenommenen Schritte durchdacht am Beispiel des Versöhnungsprozess der Kirche von Norwegen mit den in der norwegischen Geschichte unterdrückten und verfolgten Sami und Roma. Die Arbeitsgruppe ist den ersten Schritt:

Gemeinsam durch die Geschichte gehen, gegangen und hat die folgenden Prozesse vollzogen:

[1] *gegenseitig die eigenen Geschichte erzählen:*

Das ist für beide Seiten ein intensiver Prozess, denn ich akzeptiere nicht nur, dass der andere die Geschichte anders empfindet als ich, sondern ich rede ihm seine Geschichtsempfindung und -erfahrung nicht aus sondern lasse sie stehen. Ich rechne nicht auf mit eigenen Verletzungen durch das selbe Ereignis, sondern verstehe seine Verletzung als echte

11. „Der trennende Zaun ist gebrochen – Zur Verständigung zwischen Tschechen und Deutschen“ Hrsg. von der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder und der EKD Leipzig 1998 S. 58 ff.

12. Ebenda, S.64.

13. „Versöhnung in Europa – Aufgabe der Kirchen in Belarus, Polen und Deutschland“, Hrsg. Kontaktausschuss des Polnischen Ökumenischen Rates und der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover, 1998 – S.41.

14. Interview mit Dr. Elisabeth Parmentier: Das einzige Modell einer sichtbaren Einheit, www.leuoberg.net

– nicht aufrechenbare Verletzung. Und ich verstehe abschließend: Du hast gelitten – ohne wenn und aber! Erst wenn dieser Schritt sorgfältig beendet ist, so folgt der nächste Schritt:

[2] die Wahrnehmung gegenseitig bestätigen:

Dieser Schritt ist vielleicht noch schwieriger. Die Wahrnehmung gegenseitig bestätigen bedeutet, den Schmerz des anderen in Worten nachvollziehen zu können und zu sagen: „Ich verstehe, warum du verletzt bist.“

[3] die Darstellung mit eigenen Worten wiederholen.

Erst, wenn ich die Darstellung von Verletzung und Leid der anderen Seite mit eigenen Worten wiederholt habe und quasi öffentlich bestätigt habe, kann ich sagen, wir sind nicht nur jeder für sich durch die gleiche Zeit gegangen sondern „wir sind gemeinsam durch die Geschichte gegangen“.

Stellen wir uns vor, dieses lassen wir wirksam werden für die eigene Geschichte: Wie erleben Reformierte, Lutheraner, Orthodoxe und Katholiken die Wirkungsgeschichte etwa des Trianons, oder der Türkenzeit, der Zeit Großungarns oder der faschistischen Diktatur, der kommunistischen Zeit und der gegenwärtigen Zeit historisch, kulturell, politisch und konfessionellkirchlich? Und selbst zwischen Kirchenregionen der eigenen Konfession wie etwa in Oradea und in Klausenburg wird es zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche Empfindungen und damit eine unterschiedliche Seelsorgetiefe geben.

Judit Császár-Pungár benennt es in „*Theology of National Minorities*“ so: „*Animosity must be attacked from the roots, from the top and in between. From the top, that is at the level of the United Nations and the European Council. ... Attack from the roots, that is one on one we must make clear that we should not strive against each other on the basis of history. We have to convince both ourselves and others that to be distinctive is not evil.*“¹⁵

Wenn diese erste Phase des gemeinsamen Durchgehens durch die Geschichte mit allen Sensibilitäten abgeschlossen ist, so kann die Phase der für seelsorgerliches Umgehen miteinander so wichtigen Empathie beginnen, nämlich

Anteil nehmen am Schmerz

Voraussetzung dafür ist der Wille zur Überprüfung eigener Erinnerungen an den Verletzungen des anderen, „um Verwundungen zu erkennen und Selbsttäuschungen in dieser Erinnerung zu korrigieren.“¹⁶ Der Prozess der Versöhnung in Norwegen mit Sami und Roma steht in dieser sehr seelsorgerlichen Phase und zeigt bewegende Momente und Begegnungen.

Die letzte Phase des Heilenden Erinnerns möchte ich hier nur benennen, da sie alle unsere ökumenischen Bemühungen zwischen Kirchenleitungen, Gemeindeleitungen und persönlich zwischen Christen unterschiedlicher Konfessionen betrifft:

Die Zukunft vorbereiten

15. Kommission Kirchen im Dialog – Bericht über den „Workshop zur Frage heilendes Erinnern“, www.kek-ccc.org

16. Judit Császár-Pungár: *Patriotism, Nationalism: The ethical problem of the 20th Century*, in *A Theology of National Minorities*, Hrsg. József Pungár, Ráday Press of the Reformed Danubian Church District, Budapest 2000, aaO S. 88 – 111, hier S. 109.

4. *Healing of memories, eine Aufgabe ökumenischer Ekklesiologie im 21. Jahrhundert*

Die Vollversammlung der KEK in Trondheim betont in der Schlussbotschaft, dass *„Europa am Scheideweg steht. Alte Wunden werden geheilt, und Schranken zwischen Menschen werden abgebaut... die Gemeinschaft der Kirchen (kann) durch das Werk Christi einen Beitrag zu diesem Heilungsprozess leisten“*. Sie fordert dazu auf, *„dass die Kirchen sich um Heilung der Erinnerungen bemühen und sich mit einsetzen für eine Bewältigung der in Europa wachsenden Probleme von Gewalt, Terror und Angst, statt selbst Teil des Problems zu sein.“*¹⁷

Der Prozess der Versöhnung unter den Christen hat in Rumänien nach der politischen Wende neue Weiten- und Tiefen-Dimensionen gewonnen.¹⁸

Der Exekutivausschuss der Leuenberger Kirchengemeinschaft hat die Anregung der Zweiten Ökumenischen Versammlung in Graz aufgenommen und votiert für die Durchführung eines Gemeinschaftsprojektes unter dem Thema *„Heilung von Erinnerungen“*. Er bittet die Kirchen in Rumänien um Mitarbeit und hat in einer ersten Stufe in Zusammenarbeit mit dem Gustav-Adolf-Werk Rumänien ein mehrdimensionales Projekt zunächst unter den Leuenberg-Kirchen ausgeschrieben. Er ist gedacht als Beitrag zur *„Aufarbeitung und Überwindung von Verletzungen und Missverständnissen zwischen Mehrheits- und Minderheitskirchen“*.

Bereits zu dieser ersten Etappe möchten wir die orthodoxen Geschwister einladen zu geschwisterlicher Beratung und Begleitung. In einer zweiten Etappe wünschen wir uns, *„unter Berücksichtigung aller politischen Entwicklungen“*, die heutigen Landesteile des Staates Rumänien betreffend, gemeinsam den Versuch zu machen, *„den Anteil religiöser, ethnischer, sprachlicher und kultureller Fragen am geschichtlich teilweise konfliktreichen Zusammenleben“* aller Kirchen aufzuarbeiten, um einen Beitrag zu einem dauerhaften Weg der Versöhnung geben zu können, (so heißt es in den Projektleitlinien).

Mag dieses Symposium segensreich sein auf dem Weg einer in Christus versöhnten Gemeinschaft.

17. Versöhnung in Europa, 98 S.41.

18. Die KEK-Informationen berichten unter www.kek-cec.org: Eine Begegnung der Kommission mit Vertretern der KEK-Mitgliedskirchen von Rumänien hat am 11. März 1999 stattgefunden. Vertreter der folgenden Kirchen nahmen daran teil: Rumänische Orthodoxe Kirche; Reformierte Kirche in Rumänien; Evangelische Kirche C.A. in Rumänien; Armenisch-Apostolische Kirche in Rumänien; wie auch Vertreter des ökumenischen Verbandes der Kirchen in Rumänien (AIDRom) und der Generalsekretär der rumänischen Bibelgesellschaft. In der Diskussion wurden Themen angesprochen, wie: *Kirche und Nation, Rückgabe der kirchlichen Eigentümer, die von den Kommunisten beschlagnahmt wurden; ökumenische Erfahrung in der kommunistischen Zeit und wie es weitergehen soll; die ökumenische Aufgabe der jüngeren Generation in den verschiedenen Kirchen.*

Ioan Vasile Leb

Teologia în Universitate. Un punct de vedere ortodox

Este știut că una din cele trei misiuni ale Bisericii este aceea de a învăța, misiune încredințată ei de însuși Mântuitorul Iisus Hristos, învățătorul suprem,¹ atunci când l-a trimis pe Sfinții Apostoli spunând: „Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte Eu v-am poruncit.” (Mt 28,18–20). De aceea, de la începuturile ei, Biserica a ținut cu sfințenie la împlinirea poruncii divine, acțiunea ei învățătorească fiind mereu însoțită de cea de instruire. Pe bună dreptate s-a putut astfel spune că școala s-a născut în tinda Bisericii, urmând o dezvoltare ascendentă până la dezvoltarea marilor universități ale lumii.

Este de la sine înțeles faptul că o expunere privitoare la aportul Bisericii la dezvoltarea universităților ar cere un spațiu mult mai vast decât avem noi la dispoziție. De aceea, vom aminti doar dorința fierbinte a episcopului Nicolae Ivan de-a avea, la Cluj, o Catedrală eparhială și o Facultate de Teologie Ortodoxă pe lângă Universitatea de aici. „Fără a rezolva aceste două probleme fundamentale – spunea episcopul – cu greu puteam justifica prezența mea în centrul Ardealului, unde Episcopia Ortodoxă avea să împlinească o misiune națională și un rol cultural din cele mai hotărâtoare. Astfel gândind, am pus la contribuție tot sufletul și toată energia mea, ca să le duc la bun sfârșit. Am considerat mai ales Școala Teologică pentru viața Eparhiei ca inima dintr-un corp, fără de care nu poate trăi. Satele noastre rămase fără preoți pe timpul războiului așteptau cu nerăbdare să vadă la altarele lor apostoli noi, cari să le propovăduiască, cu vreme și fără vreme, cuvântul lui Dumnezeu.”² El voia să înființeze la Cluj „un focar de cultură ortodoxă alături de Universitate. Nu numai o școală care an de an să recruteze un contingent de preoți, ci o școală care să producă adevărate caractere creștine. Preoți înzestrați cu cunoștințe adânci, cu voință de fier, plini de energie, care ca un zid să se opună curentelor de înstrăinare a poporului de la credința strămoșească, din cuprinsul Eparhiei și care să poată sta alături de preoții celorlalte confesiuni.”³

Așadar, într-o autentică tradiție șaguniană, episcopul Nicolae Ivan avea în vedere două lucruri fundamentale: crearea de preoți bine pregătiți, care să poată conduce poporul credincios pe calea mântuirii dar, în același timp, să poată intra într-un dialog egal cu lumea în care ei își desfășurau activitatea. Și a reușit să facă acest lucru prin înființarea, în anul 1924, a Institutului Teologic Ortodox din Cluj, care a desfășurat o activitate deosebit de benefică atât în slujba Bisericii, cât și a societății românești. Având profesori de înaltă valoare, el a devenit la scurt timp unul din cele mai bune institute din țară, cu oameni capabili să dea răspuns problemelor care frământau atât Biserica, precum și societatea.

1. Dumitru Radu (coord.): *Îndrumări misionare*, EIMBOR, București, 1986, p. 397–401.

2. Alexandru Moraru: *Învățământul teologic universitar ortodox din Cluj (1924–1952)*, Cluj-Napoca. 1996, p. 15.

3. *Ibidem*, p. 16.

Regimul comunist însă l-a închis, așa încât, abia după revoluția din 1989 s-a putut repune problema redeschiderii sale, ceea ce s-a realizat în anul 1990. Până în 1992 a funcționat ca Institut, iar din 1992 funcționează ca Facultate de Teologie în cadrul Universității „Babeș-Bolyai”. Integrarea sa în Universitate este un act de normalitate, având în vedere faptul că celelalte Facultăți de Teologii din Iași și București erau în universitate încă de la 1860, respectiv 1890.⁴

Ca și la începuturi, și astăzi se pun teologiei aceleași probleme, dar într-un context nou, diferit și mult mai complex decât atunci. Căci, între timp lumea s-a schimbat, iar ritmul vieții s-a accelerat într-unul nemaicunoscut până acum.

Totuși, scopul fundamental pentru care există o Facultate de Teologie este acela de-a forma oameni cu o solidă pregătire teologică, din care să se recruteze preoți aleși să îndrume poporul pe calea mântuirii. Alături de rugăciune, teologii, fie preoți, fie laici, trebuie să aibă puterea de a intra în dialog cu societatea, să găsească răspunsuri și soluții la noile probleme, care frământă societatea actuală, activitatea lor specifică fiind dublată de una culturală. Căci Teologia este, într-adevăr, cuvânt despre Dumnezeu, dar un cuvânt cu putere multă, care trebuie să dea rod atât duhovnicesc, precum și cultural.

În timpul celor cinci decenii de existență a fostului regim comunist, atât teologia, cât și cultura românească au fost obligate să progreseze în mod izolat, fapt pentru care s-au înstrăinat. După revoluția din 1989, a avut loc însă un proces care a dus la reintegrarea religiei în școală, a facultăților de teologie în universități și la apariția unor numeroase publicații de ordin teologic și spiritual, care sunt tot atâtea premise ale dialogului dintre teologie și cultură. Semnificativ și încurajator, în același timp, este faptul că în cadrul Academiei Române, Teologia și-a regăsit locul alături de filozofie, pedagogie și sociologie, în cadrul secției umaniste a acestui prestigios for de cultură, punându-se astfel temelia unui rodnic dialog între aceste discipline,⁵ dialog posibil acum și în cadrul universităților în care există facultăți de teologie. Nu este, de fapt, o noutate acest dialog, întrucât, după cum spune Pr. Dumitru Popescu, „teologia s-a întâlnit cu metafizica greacă a lumii antice încă din primele secole de istorie creștină, datorită faptului că Ortodoxia a apărut și s-a dezvoltat în aceeași sferă în care au apărut și s-a dezvoltat diferitele sisteme ale filosofiei antice. Pe de o parte, teologia a prețuit în mod particular metafizica antică, fiindcă a familiarizat omul vremii cu ideile superioare de bine și frumos, netezind astfel calea răspândirii creștinismului. Dacă creștinismul se răspândește astăzi cu mare dificultate în anumite regiuni ale planetei noastre, aceasta se datorează faptului că n-a existat, în aceste părți de lume, o filozofie capabilă să ridice mintea omului la ideile superioare pe care le-am amintit. Acesta este motivul pentru care teologia răsăriteană consideră filozofia veche ca un pedagog către Hristos, iar marii filosofi ai antichității își au locul lor bine precizat în iconografia bisericească.”⁶ În același sens se exprimă și Theodor Nikolaou: „Filozofia are, după cum se știe, o putere de atracție foarte mare în întreaga istorie a

4. Vasile Pușcaș: *Universitate, societate, modernizare*, Presa Universitară Clujeană, 1995, p. 17–21; Adrian Gabor: *Studia Ecclesiastica. Contribuții în domeniul Istoriei Bisericești ale profesorilor de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București (1881–1989)*, Editura Bizantină, București, 2003, p. 10–11.

5. Dumitru Popescu: *Hristos, Biserică, Societate*, EIMBOR, București, 1998, p. 115.

6. *Ibidem*, p. 115–116.

spiritului omenesc. Ea este văzută de obicei ca panaceu pentru neliniștea spirituală a omenirii și în căutarea de către om a cunoașterii adevărate. Importanța filozofiei este recunoscută și de către scriitorii creștini și de către Părinții Bisericii. De aceea, ei o numesc „bun imens” și „proprietatea cea mai importantă” și ceea ce îi este lui Dumnezeu mai sfânt, pentru că numai ea ne duce la Dumnezeu și ne leagă de El. Caracteristic pentru această apreciere extrem de pozitivă este și faptul că ei își însușesc termenul filozofie atunci când vorbesc despre adevărul creștin și despre viața corespunzătoare acestuia”.⁷ Reliefând și el rolul important jucat de elenism în propagarea creștinismului, stabilind modelarea lumii creștine (Oikumene), George Florovsky vorbește despre elenismul creștinat, așa cum canonul Sfintei Scripturi ține de creștinism, de parcă ar fi într-o mare măsură parte a canonului (*This ‘hellenism’ is really so-to-say canonised. It is a new Christian Hellenism*). Acest elenism – zice Theodor Nikolaou – reprezintă și azi fundamentul și rădăcina culturii europene și mai larg, a celei omenești, chiar dacă uneori acest lucru este contestat sau trecut voluntar sub tăcere de către unii.⁸

Trebuie, totuși, remarcat faptul că „aceeași metafizică elenistă a creat și destul de serioase probleme teologiei creștine din cauza dualismului instituit de ea între lumea inteligibilă și lumea sensibilă, care se opunea regulii de aur a întregii gândiri răsăritene, anume că Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască. Nu trebuie însă uitat că tot metafizica este cea care i-a furnizat teologiei răsăritene terminologia care i-a permis să soluționeze problemele cu care se confrunta. Acesta este motivul pentru care teologia a păstrat permanent legătura cu metafizica, adoptând o metodă selectivă care i-a permis să introducă în templul gândirii creștine valorile netrecătoare ale lumii. Această metodă permite și astăzi stabilirea punctelor comune dintre metafizică și teologie, diferența lor specifică și relația dintre ele în contemporaneitate.”⁹ Este ceea ce face Pr. Dumitru Popescu în studiul intitulat *Metafizică și Teologie*, unde consideră că „teologia creștină, în marea ei majoritate, a comis o gravă eroare, care avea să marcheze întreaga cultură europeană, ca și raportul dintre teologie și metafizică.” A confundat transcendența lui Dumnezeu cu absența Sa din creație, rezultatul fiind pierderea de către om a sensului transcendenței divine și instalarea lui într-o lume secularizată. Absența lui Dumnezeu din creația văzută l-a determinat pe om „să se închidă în ordinea naturală a lumii și să respingă orice apel la transcendență. Izolarea lui în imanența acestei lumi este rezultatul separării sau fracturii dintre ordinea naturală și cea supranaturală, dintre Dumnezeu și cosmosul văzut. Filosoful poate vorbi de metafizică, dar omul contemporan nu se mai interesează de principiul ultim al existenței, ci de lumea fizică. Teologul poate vorbi de transcendență, dar omul nu mai este interesat de Dumnezeu și de valorile spirituale, ci de lumea de aici și de valorile ei materiale. A renunțat la paradisul ceresc, pentru a-și construi cu știința și tehnica paradisul lui pământesc. Multă economie și prea puțină reculegere și rugăciune.”¹⁰ Konrad Lorenz spune că omul zilelor noastre „preferă să trăiască într-o lume agitată și zgomot, fiindcă îi este teamă să se întâlnească

7. Theodor Nikolaou: *Teologie și cultură*, Editura LIMES, Cluj, 2001, p. 31.

8. *Ibidem*, p. 32–33.

9. D. Popescu, *op. cit.*, p. 116.

10. *Ibidem*, p. 121–122.

cu sine însuși.¹¹ Prin urmare, omul contemporan trăiește într-o lume închisă în sine.¹² Și tocmai aici trebuie să intervină teologia: să-l facă pe acest om să se regăsească pe sine, să-l facă să se deschidă către sine și către ceilalți, deschizându-se în primul rând către Dumnezeu. Iar calea este Iisus Hristos, cel răstignit și înviat. Marele teolog catolic Hans Urs von Balthazar spunea că centrul de greutate al Bisericii, deci și al teologiei, este plasat prea jos. Numai în măsura în care Biserica și teologia sunt dependente de persoana lui Hristos, vor avea forța necesară pentru a depăși criza spirituală cu care se confruntă societatea contemporană. Aceasta este una dintre relevanțele pe care teologia ortodoxă le are pentru lumea zilelor noastre.¹³

O altă direcție pe care teologia trebuie să o aibă în vedere este dialogul ei cu știința, lucru imposibil în regimul trecut. Este indiscutabilă constatarea că la baza dezvoltării și progresului umanității se află posibilitățile mari de cunoaștere ale rațiunii umane, care, potrivit teologiei ortodoxe și creștine în general, este un element esențial al chipului lui Dumnezeu în noi. Capacitatea de cunoaștere rațională a omului acoperă toate domeniile realității și vieții. Într-adevăr, mintea omului, aflată la granița dintre lumea materială și lumea spirituală, a pus în lucrare totdeauna înclinarea sa înăscută spre cunoaștere și a oferit lumii roadele bogate ale căutărilor continue în toate domeniile cunoașterii. Teologia, în pofida pozițiilor contrare ale filosofilor și gânditorilor raționaliști din timpurile moderne, nu a respins niciodată necesitatea rațiunii umane în evaluarea adevărurilor credinței creștine, nu numai pentru că mintea omului este cel mai mare dar al lui Dumnezeu făcut omului, ci și pentru că credința este în stadiul ei inițial rodul rațional al relației spirituale a omului cu Dumnezeu.¹⁴ De aceea, ea salută cuceririle științei omenești, atrăgând însă atenția asupra pericolelor pe care acestea le pot aduce cu ele. Nu mergem mai departe decât la ingineria genetică sau clonare, alături de energia nucleară, toate punând teologiei și umanității probleme de cea mai înaltă responsabilitate. În acest sens, Patriarhul ecumenic Bartolomeu I. atrăgea atenția asupra necesității de a îmbina știința cu înțelepciunea. *„Posibilitățile inteligenței umane – zicea patriarhul – în care, într-un anume fel, se concentrează sau mai degrabă se reflectă chipul lui Dumnezeu, sunt nelimitate: în dublul sens al nelimitării ‘orizontale’ și al absenței de finalitate, căci chipul, care este chemare, poate refuza să fie acest lucru. Participând la cercetarea științifică cu Numele lui Iisus în inimă, angajându-se în dialog și colaborând cu oamenii de știință, ortodocșii, și toți creștinii, au datoria de a mărturisi caracterul deopotrivă ireductibil și nepuizabil al omului și al inteligenței uriașe ale cărei șiroaie străbat universul, o altă inteligență, care înscrie în lucruri semnele și simbolurile transcendenței. Prezența acestei dimensiuni nepuizabile și a acestei înțelepciuni face cu puțință căutarea științifică și îi poate corecta devierile, împotriva unei științe închise în propria ei mișcare, oamenii spiritualului cheamă la o știință deschisă, capabilă să-și ascute și orienteze cercetarea (în sensul, poate, ‘orientului’ lăuntric), capabilă de asemenea să-și stăpânească și limiteze puterea din respect*

11. Konrad Lorenz: *Cele opt păcate capitale ale lumii civilizate*, Humanitas, București, 1996, p. 27; apud *Ibidem*.

12. *Ibidem*.

13. *Ibidem*, p. 90.

14. Bartolomeu I, Patriarh Ecumenic: *Teologia în Universitate*, în *Vestitorul Ortodoxiei*, noiembrie 1999, p. 5.

pentru om și pentru pământ, întrebându-l dincolo de orice simț al limitelor forțele ce provin din inima creației, pentru prima dată în istorie am dobândit capacitatea de a distruge viața umană de pe planetă. Pământul însuși este amenințat de distrugerea nucleară, cât și de poluarea mediului înconjurător. În acest context, oamenii științei și cei ai credinței ar putea recunoaște că au nevoie unii de alții, unii pentru a explica ce se întâmplă cu pământul nostru, ceilalți pentru a insufla iubire față de creația divină de care oamenii sunt, din ce în ce mai mult, responsabili. 'Contemplarea slavei lui Dumnezeu ascunsă în ființe și lucruri', despre care vorbesc asceții noștri, trebuie să iasă din chilii și schituri pentru a inspira luptele științei și ale culturii, și a permite cercetării și tehnicii nu să dezintegreze lucrurile și să denatureze natura, ci să reintegreze totul în înțelepciune.¹⁵

În sfârșit, teologia academică trebuie să fie mărturisitoare. Ea se referă la primul nivel al cunoașterii credinței mărturisite, deoarece face totdeauna distincție între rolul mărturisirii credinței și interpretarea teologică a conținutului acesteia. Prima, adică teologia, propovăduiește credința în mesajul mântuitor al lui Hristos, în timp ce a doua interpretează prin silogisme conținutul credinței, pentru a o face accesibilă pentru credincioșii din fiecare timp și loc. Mărturisirea credinței este un act de viață, în timp ce teologia academică se referă la primul nivel al cunoașterii credinței mărturisite.¹⁶ După Sfântul Grigorie Palama, trăirea credinței este mai presus de teologia credinței, întrucât: „Teologia este atât de departe de această vedere dumnezeiască și este atât de departe de împreună petrecerea cu Dumnezeu, pe cât este de departe cunoașterea unui lucru de posedarea lui. Într-adevăr, a spune ceva despre Dumnezeu și a întâlni pe Dumnezeu nu este același lucru. Căci vorbirea despre Dumnezeu are nevoie și de cuvânt, adică de acela care ne-a fost dăruit, precum și de arta folosirii acestuia, dacă cineva vrea să nu păstreze cunoașterea numai pentru sine, ci să o folosească și să o transmită și altora. Mai mult chiar, are nevoie de raționamente și de argumente și de exemple care, în întregime sau cele mai multe, se dobândesc prin intermediul simțurilor vederii și al auzului și care sunt aproape toate luate din lumea aceasta și ar fi potrivite și înțelepților veacului acestuia, chiar dacă nu au o viață curată și sufletul curat”.¹⁷ Cuvinte de o netăgăduită actualitate.

În încheiere, o întrebare este, cred, îndreptățită: Unde se află teologia ortodoxă clujeană în contextul celor spuse mai sus? În primul rând credem că se află la locul unde i se cuvine, adică în Alma Mater Napocensis unde, după 12 ani de activitate a căutat să se înscrie pe traiectoria efervescentei științifice caracteristice acestei dinamice universități. De aceea, pe lângă activitatea didactică, s-a avut în vedere cercetarea teologică-științifică, dar și dimensiunea misionară, de mărturie creștină. Pe lângă cursurile specifice teologiei tradiționale au fost ținute o serie de cursuri interdisciplinare, atât referitoare la relația teologie-științele naturii (bioetică), precum și altele referitoare la relația teologie-cultură. De altfel, facultatea noastră oferă și un Masterat internațional, în limbile franceză și engleză, pe tema *Teologie și cultură*, deosebit de bine primit de către absolvenții noștri.

15. Olivier Clement: *Adevăr și libertate. Convorbiri cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I*, trad. de Mihai Maci, Editura DEISIS, Sibiu, 1997, p. 197–198.

16. Bartolomeu I, loc. cit.

17. Sf. Grigorie Palama: *Pentru cei ce se liniștesc cu evlavie*, 1,3,42, apud *Ibidem*.

Rezultatele cercetării noastre au fost publicate fie în „*Studia Theologia Orthodoxa*”, fie în „*Anuarele*” facultății noastre, sau în alte reviste din țară și străinătate. De asemenea, rapoartele conferințelor noastre interne sau internaționale au fost publicate în volume deosebit de bine receptate în mediile teologice sau laice. Amintim aici doar câteva: *Omagiu Mitropolitului Nicolae Colan (1893–1993)*, Cluj-Napoca, 1995; *Teologie și cultură transilvană în contextul spiritualității europene în sec. XVI–XIX.*, PUC, 1999; *Toleranță și conviețuire în Transilvania în sec. XVI–XIX.*, Cluj-Napoca, 2000; *Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, PUC, 2001; *Logos. Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, Renașterea, Cluj, 2001; *In Memoriam. Mitropolitul Andrei Saguna 1873–2003*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2003; *Culte și Statul în România*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, și exemplele ar putea continua, îmbinând tradiția șaguniană cu spiritul epocii în care trăim, facultatea noastră promovează, de asemenea, spiritul ecumenist, participând, prin profesorii ei, la diferitele sesiuni ale dialogului Ortodoxiei cu vechii orientali, catolicii, anglicanii, vechii catolici și cu evanghelicii și, nu în ultimul rând, la conferințele și la acțiunile întreprinse de colegii noștri de la celelalte facultăți de teologie din această universitate. În același spirit fratern, permiteți-mi să urez sărbătoriiților noștri de astăzi și Facultății de Teologie Reformată mult succes în activitatea pe care o desfășoară spre lauda Domnului nostru comun.

Nóda Mózes

A keresztény teológia jövője vagy a jövő teológiája!

„Jósolni mindig nehéz, különösen, ha a jövőről van szó” – ezt a mondást Jacques Chirac francia államfőnek tulajdonítják. Én sem bocsátkozom jövendölésekbe. De az új évezred, az új század, a kihívások, a felgyorsult idő, mégis rászorítanak arra, hogy próbáljuk felmérni, mit kell tennünk az elkövetkezendő időben.

Nem csupán azért, mert egyféleképpen ez ma elég divatos. Hanem azért is, mert nem lehet kitérni a feladat elől: *a kereszténység üzenet!* Ennek az üzenetnek a jövőben is jó hírként kell hangzania, és ezért felelősek vagyunk. A teológiának mindig az örök és a mindig új Istenről kell beszélnie. Ez a szépsége, és ez a nehézsége. A teológiák/teológusok feladata figyelni az idők jeleit, és a kor mai kérdéseire megadni a mai feleletet.

A keresztény teológia jövője.

Azt gondolom erre a kérdésre, van-e a keresztény teológiának jövője, lehet egy nagyon könnyű feleletet adni: *természetesen van*. Mindig is volt, hiszen ameddig létezik a kereszténység, addig lesz teológia is, ameddig létezik az emberiség, és létezik a hit, addig a teológiának is lesz létjogosultsága. De a történelem másról is tanúskodik, nem a teológia megszűnéséről, hanem arról, hogy a teológia nem töltötte be azt a hivatást, amely csak az övé, létezett, de nem hatott.

A teológia Istenről való beszéd.¹ Maga a kifejezés, állapítja meg Alszeghy Zoltán: „*mint minden szó azt jelenti, amit az emberek egy bizonyos történelmi korszakban értenek rajta, sem többet, sem kevesebbet*”.² Hogy mi ma mit értünk ezen a kifejezésen, nem kérdezhetjük meg sem Szent Ágostont, sem Luther Márton, sem Kálvin Jánost. Arra választ tudnak adni, hogy ők mit értettek a teológia kifejezés alatt, de arra nem, hogy mi ma mit értünk rajta. Ezért a választ önmagunktól várhatjuk. A teológia a hit tevékenysége, azé a hité, mely próbálja megérteni az isteni kinyilatkoztatást. A római katolikus egyházban a II. vatikáni zsinat után a teológia mozgástere megnőtt. Különböző teológiák jöttek létre: biblikus, missziós, felszabadítási, feminista, kerügmaticus, pasztorális, narratív, és politikai teológia. A teológia a XXI. században sem lehet időtlen, statikus tanrendszer, hanem egy dinamikus folyamat, melynek tartalma a hittel áthagyományozott tudás. Éppen ezért a teológiának a hit alapján kell állnia, a tudományos gondolkodás igényeinek kell megfelelnie, és mindig tudatában kell lennie annak, hogy egy bizonyos egyház hitfelfogását tolmácsolja! A keresztény hit mindig válaszjellegű, Isten az, aki beszél, aki megszólít, közli a gondolatait és akarátát az emberrel. Isten a rejtőző Isten, de egyben a hozzánk szóló Isten. A hit dialogikus, erkölcsi és ismeretszerű jellege szoros kapcsolatot jelent: a teológiától/teológustól nemcsak a kinyilatkoztatott igazsághoz való hűséget követeli meg, hanem a személyes istenkeresést és istenkövetést is. A

1. Kránitz M., Szopkó M.: *Teológiai kulcsfogalmak szótára*, Bp., 2003.172

2. Alszeghy Z.: *Bevezetés a teológiába*, Bp., 1983.17.

teológiának a jövőben is a legfontosabb feladata lesz, hogy a hit tanítását állandó fejlődés által hűségesen megőrizze. Magunkra alkalmazva, a tanárképző karokra, fontosnak látom, nem elég a teológiát csupán tanítani. A hallgatókat a hit tudományának ismerete mellett az istenkeresésben és istenkövetésben is segíteni kell.

Tájainkon a teológia számára fontos kihívás, hogyan tovább: folytatjuk ott, ahol a múlt rendszer megszakította az életet, vagy megpróbáljuk tapasztalataink eredetiségét felfogni és teológiailag értékesíteni.³ Az eltelt időszakban a teológia művelése nagyrészt a klérus feladata volt, hiszen ők rendelkeztek teológiai ismeretekkel. Magát a teológiát nagyrészt az apologetikus irányultság jellemezte. Ami akkor egyfajta szembenállást is jelentett az uralkodó ideológiai rendszerrel szemben. De a teológia jelentette a hagyományok megőrzését és átmentését egyaránt. A teológiának az új, jelen helyzetben fontos feladata van és lesz, a megváltozott és egyre gyorsabban változó társadalmat tudja megszólítani. Nem elég tanokat tanítani. A teológiának figyelnie kell a többi tudományra, és nyitottnak kell lennie velük szemben. Teológiáinkon tanítanak már a „laikusok”, a „civiliek” is, szerencsére, az ő jelenlétük nem csupán újdonság és érdekesség, hanem új gondolkodásmódot és új teologizálást is jelent. A diákok is új kihívást jelentenek, hiszen más szakokon is tanulnak, több az információ, szélesebb a tudáskála. Nagyon fontosnak és szükségesnek látom, ahogyan az egyházak között, úgy ahogy, de elkezdődött az ökumenikus párbeszéd, ennek az ökumenizmusnak el kell kezdődnie a különböző teológiák között, és el kell kezdődnie a teológia és a különböző tudományok között is!

Az erdélyi teológiának választ kell adni a múltra, mindarra, amit itt az elmúlt évtizedekben az emberek átéltek. De éppen ilyen sürgető válaszra várnak a jövő által felvetett kérdések is. Ebben a gyorsan rohanó időben válasz kell a megmaradással kapcsolatos félelmekre. Válasz kell a szabadsággal kapcsolatos kérdésekre. Válasz kell azoknak, akik elmennek, és azoknak, akik itt maradnak.

A teológia Istenről való beszéd, és annak kell maradnia. Beszélni Istenről a ma emberének, úgy, hogy megértse azt, amit mondunk neki. Úgy kell szólni az Istenről, hogy érezzék meg: nem egy földön kívüli lényről beszélünk, hanem arról és az olyan Istenről, akinek ma is a legfontosabb az ember; aki jelen van, érdekli a világ és minden, ami benne történik.

A jövő teológiája

A jövő teológiájára nehéz, de szép feladat vár. Nehéz, mert a megváltozott és egyre változó világnak kell Istenről és az embert foglalkoztató gondokról beszélnie. De szépnek is vélem ezt a feladatot, mert ezt más tudomány nem tudja megtenni, és nem tudja helyettesíteni. Ami nem jelenti azt, hogy nincsenek erre kísérletek. A ma és a jövő embere is marad annak, aki volt: kereső lénynek. És már ma tapasztaljuk, mennyi önjelölt hithirdető és próféta reklámozza a minden kérdésre megtalált feleletét.

A jövő teológiájának bátran kell nyúlnia a közérdeklődést foglalkoztató témákhoz. A haladás és fejlődés újdonságai szinte naponta vetnek fel új kérdéseket. A biotechnológia

3. Máté-Tóth András: Kelet(közép) Európa Kairosz teológiai értelmezésben, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 150, 1 (2002) 35–43.

kérdései feleletre várnak, hiszen az ezen a területen tapasztalható forradalom az emberiségre veszélyt is jelent. A globalizáció kérdése, amely az emberi szabadságot kérdőjelezi meg. Az egyre radikálisabban fellépő gonoszságra választ kell adni, választ az áldozatoknak, és magyarázatot arra, mit lehet kezdeni ezzel az egyre agresszívebb rosszal és gonosszal. A világ különböző részein dúló háborúk a régi fogalmainkba beleférnek-e, vagy mi az, ami ma körülvesz minket. Jürgen Moltmann korunk legrangosabb evangélikus teológusa kissé szomorúan állapítja meg: „*egyelőre még mindig csak régi válaszaink vannak az új kérdésekre. S mai válaszaink legtöbbször tegnapi kérdésekre felelnek.*”⁴ A teológiának ezért szoros kapcsolatokat kell ápolnia a közösségekkel és a lelkészekkel. Nem élhet már az isteni magasságok elefántcsonttoronyában. Sokkal nyitottabbnak kell lennie a teológiának a nem keresztényekkel, a nem-hívókkal szemben is. Ismernie kell azoknak a véleményét és kérdéseit is, akik még nem találkoztak az Istennel.

Szintén J. Moltmannak a gondolata, mostanig a teológia mindig lefele nézett: munkanélküliség, szegénység, az elnyomottak problémái foglalkoztatták. Nem kell felhagyni ezzel, de a politikában is elő kell mozdítani a lelkiismeret kultúráját, és ahogyan Jézus tette, meg kell fogalmazni olyan problémák kritikáját is, mint a tőkekiáramlás kritikája, a tőke bűnei, az olcsó munkaerő már jelenlévő kérdése.

Hitünk tanítása szerint a mindig örök és mindig új Isten találkozni akar velünk, és ezt a valóságot II. János Pál pápa így fogalmazta meg: Isten mindig fiatal! Ez a valóság mindig kihívás a teológia számára, mindig meg kell újulnia, fiatalnak kell maradnia. A keresztény üzenet lényege, Isten egyetemes szabadságra hívta meg az embert, ami minden totalitarizmusnak, partikularizmusnak és hamis ideológiának visszautasítását jelenti. Ami feledésbe ment, és éppen azért, mert veszélyeztetve van, újra gondja lett az emberiségnek, amit már a környezetvédők hirdetnek, a kinyilatkoztatásban maga Isten tanítja, kapcsolatban vagyunk a minket körülvevő világgal és a természettel. A világ Isten világa, amelyet azért bízott az emberre, hogy ne csak uralma alá hajtja, hanem tisztelje és szeresse is (1MÓZ 1,3–30).

A társadalom nagy változásairól mondja Wolfgang Beinert regensburgi dogmatikus: „*korábban egységes társadalom önállósult, atomizálódottan egymás mellett áll, s funkciókat tekintve is megosztott, féltő, hogy az egészre való kitekintés megszűnik. Ezzel pedig a keresztény üzenet elveszíti befolyásának lehetőségét az egészre; képviselője az egyház csupán egyike lesz a funkcióknak, s most már csak szükség esetén jön számításba: mint olyan, az élet értelmére szakosodott intézmény, ahol az élet fordulóit megformálhatjuk.*”⁵

Ez a megállapítás egyelőre a nyugati társadalomról és egyházairól szól, de nagy a valószínűsége annak, hogy ez a sors minket sem kerül el.

A jövő teológiájának a már valós, és a még nem ismert kérdésekre nem elég fájdalomkiáltással reagálnia, hanem nyugodt szívvel és tiszta ésszel kell keresnie és megadnia a feleletet. Minden tudománynak, beleértve a teológiát is felelőséget kell éreznie az emberiségért, és annak minden tagjáért.

4. Johanna, J. Sommer: „*Gondolkozzunk másképp, hogy másképp éljünk!*” (Interjú Elisabeth Moltmann-Wendellel és Jürgen Moltmannal), in: *Mérleg*, 2002/4, 421.

5. Beinert, Wolfgang: *Megszabadító igazság*, in: *Mérleg*, 2002/4, 434.

A keresztyénységnek és a keresztyén teológiának mindezek mellett hitelesen kell hirdetnie azt az abszolút jövőt, amelynek a beteljesítője Isten, akit Szeretetéként ismerünk. Hiszen ez az alapja annak, hogy létezik értelem, létezik jó, létezik szeretet, s ez hatni fog.

A létezésének tíz éves jubileumát ünneplő Református Tanárképző Kar tanárainak és diákjainak, egyházam és karunk nevében azt kívánom: teológiájuknak legyen jövője és legyenek a jövő teológusai. A Szentháromság egy Isten áldása kísérje munkájukat és életüket. Ad multos annos!



Báró Sitta von Eckardstein

Életed – az evangélium tükörképe

Önök e mai napon azért gyűltek össze, hogy megünnepeljék a Fakultás fennállásának 10. évfordulóját, és hálásan emlékezzenek az alapítástól eltelt évekre.

Tiszta szívből köszönöm a számomra is küldött meghívót. Nem hoztam magammal erre az alkalomra ajándékot, csak sok-sok jókívánságot.

A legelső jókívánságom így hangzik: az elkövetkezendő időre kívánok Önöknek és a Fakultásnak minden jót: kívánom, váljanak áldássá az ország lakói számára.

29 évvel ezelőtt kezdtem el Erdélyben jótékonyági tevékenységemet, és ez alatt az idő alatt szerzett tapasztalataim nyomán alakultak a további kívánságaim, melyeket most szeretnék önökkel közölni.

A változás után, 13 éve, sok új fogalmat kellett megismerjenek, tudomásul vegyenek, és ezekkel együtt éljenek, mint „demokrácia”, „szociális piacgazdaság”, „élet iránti tisztelet” általában, „az emberi méltóság” és az „egyen életének” tisztelete. Mindezeket el kell sajátítaniuk és be kell építeniük a mindennapokba.

Hölgyeim és Uraim, Önök az a nemzedék, amelyik ezeknek az értékeknek érvényt szerez, és életpéldaként elől jár ezekkel. Önök, akik tanárok lesznek, vagy felelősséget vállalnak másokért, Önöknek kell itt Erdélyben példát mutatniuk, az embereket bátorítaniuk ahhoz, hogy a fentnevezett értékek szerint éljenek.

Önöknek rendkívül fontos szerepe van országuk jövőjének a kialakításában. Mindenki Önök közül példamutató lesz. Az Önök lelki beállítottsága, az Önök viselkedése tanítványaik és munkatársaik számára legyen az evangélium tükörképe.

Én magam is tapasztaltam, milyen nagy az ember felelőssége egy ilyen kiemelt pozícióban. Önök Isten előtt felelnek az Önökre bízott tanítványokért. Én szeretnék Önöknek erőt adni, hogy az evangélium tükörképévé válhassanak, és tanítványaiknak megmutathassák, milyen az igazi keresztyén, miként bánik az igazi keresztyén embertársaival. Röviden szeretném elmondani, hogy miként jutottam arra a meggyőződésre, hogy legjobb dolog az evangélium szerint élni és tevékenykedni.

1945-ben még kislány voltam, amikor midőn nyolc testvéremmel együtt menekülnünk kellett – szüleink nélkül – Nyugatra érkezve, egy paraszttasszony fogadott be azért, mert keresztyéni kötelességének tartotta, hogy engem, a haldokló súlyos beteget befogadjon, ápoljon és lábra állítson.

Később, amikor családom újra találkozott és együtt voltunk, édesapám kézen fogva vitt el minden évben az idős nő születésnapján, hogy megköszönjük neki mindazt, amit értem tett.

Csak most tudom értékelni igazán, milyen fontos volt mindkettőnk számára a köszönet, mely ennek az asszonynak tudomására hozta, hogy én őt tisztelem a segítségért, amit tőle kaptam – rendkívüli dolog ugyanis egy teljesen idegen embertársad iránt sajnálatot, tiszteletet érezni.

Isten megismertette velem az élet szenvedéseit, betegséget, ínséget bocsátott rám, valósággal megalázott – hiszen menekült-gyerekként mindig másodrangú embernek számítottam.

De ezen az asszonyon keresztül megtapasztaltam a felebarát iránti szeretetet.

Így váltam fogékonyra a nyomorúsággal és az elnyomással szemben, és tanultam meg életem folyamán azt, amit Schweitzer Albertnek szokása volt mondani: életutamon megtanultam az élet tiszteletét és megbecsülését. Megtanultam az élet tiszteletét és azok megbecsülését, akiknek élete a sors gonosz játékszerévé lett.

Úgy vélem, Önök megértik, mit szeretnék mondani, önök is tapasztaltak országukban elég sok megszorítást és kirekesztést, igazságtalanságot és üldözést – etnikai, vallási vagy ideológiai okok és különbségek miatt.

Ebből fakad a harmadik kívánságom.

Legyenek Önök az a nemzedék, amely számára az embert nem vallási és pártbeli hovatartozása, rangja vagy nemzetisége teszi értékessé, és szálljanak síkra azért, hogy az élet iránti tisztelet (s itt nem csak az emberi életre gondolok, hanem az egész teremtésre) és a „másság” megbecsülése magától értetődő legyen.

Önök tudják, mennyire fontos ez: ez az Isten szerinti jövődő alapfeltétele.

Isten mindig megérintett embereket, akik azután segítettek mások szenvedéseiben, ínségeiben és nyomorúságain. Úgy történt ez az én esetemben is: a között a sokmillió gyermek között voltam, akik az Egyesült Államokban élő, túlnyomórészt mennonita és baptista személyek adományából naponta egy meleg ételt kaptak. Az adományozók nem érdeklődtek vallási hovatartozásunk felől, egyszerűen részvétet éreztek, és segíteni szerettek volna rajtunk.

Az ő emberi magatartásuk és nagyvonalúságuk nálunk egy egész nemzedéket érintett. Ez által nem csupán a két állam, Németország és az Amerikai Egyesült Államok kapcsolata javult, hanem a német nép megtanulta, milyen egy igazi demokrata társadalom, miként kell egy másik nemzet létjogait tisztelni. Így vált a német nép fogékonyra a mások nehézségeivel szemben. Ennél fogva kapott itt Romániában is annyi ember segítséget a németektől.

Amikor 1989-ben beállt az Önök országában a nagy politikai fordulat, otthon nálunk sok asszonynak eszébe juttattam a háború utáni kosztolást. Minden nő más-más származású volt, illetve más vallású, de mindenik kész volt segíteni, hogy Romániában minden vasárnap 280 gyermek meleg kosztot kapjon.

Egyik látogatásunk alkalmával azt láttuk a férjemmel, hogy az egyik egyházi elöljáró elkergette a templom előtt álló piszkos, rongyos gyermekeket. Mikor megkérdeztük, miért teszi ezt, a válasz így hangzott: „Nem tartoznak a mi gyülekezetünkhöz.”

Nem így képzeltük el a segélyakciót.

Számunkra teljesen egyenlőnek számított a református vagy a cigánygyerek, senkit sem szabad kizárni, elkergetni, úgy, ahogyan Jézus sem tette ezt.

Az evangélium mindenki számára egyformán érvényes, Isten szeretete mindenkinek szól, aki szenved. Az evangélium nem korlátoz és nem rekeszt ki senkit, Isten nem küld el egy gyermeket sem, még ha olyan piszkos is. Jézus világosan kimondja az utolsó ítéletkor, csak azok jutnak be az Isten országába, akik embertársaikat segítik (Mt 25,31–40).

Innen kiindulva, 1974 óta egyaránt segítjük az időseket és a rászorulókat, berendeztünk egy központot, ahol orvosi és gyógyszeres ellátást kapnak, felépítettünk egy gyülekezeti házat. E gyülekezeti ház felavatásakor tudatosan elkerültük az adományozók nevének a felsorolását, ehelyett kértük, hogy az emléktáblán a következő bibliai idézet legyen felírva:

„Fogadjátok be egymást, amiképpen Krisztus is befogadott minket az Isten dicsőségére.”

Évek múlva a gyülekezeti házban és egy másik épületben elindítottuk a gyereketkeztést és nevelést, az oktatást. Ma 96 nehézsorsú gyermek élvezi a felebaráti szeretet által biztosított jobb életet. Más helységekből is nyitottunk-alapítottunk hasonló házakat, amelyeket a mai napig támogatunk. Ezek közé számítható a Református Kollégium bentlakása is.

Legszívesebben én magam törődnék ezekkel a házakkal, ahelyett, hogy németországi feladataim után lássak, illetve dolgozzam. Szívesen tanítottam volna meg ezeket a gyermekeket mindarra, amit életem során tapasztaltam, amit Pál apostol ír a szeretetről az I. Korinthusi levél 13. részében.

Mennyire szeretném megtanítani őket, és tudatosítani bennük, hogy Isten minden teremtményét, az embert és az állatokat egyaránt szeretni kell! Tévedés lenne azt hinni, hogy mindent el szabad követni, amihez kedvünk lenne; sokan hibáznak, és az elkövetett tévedések másoknak sok rosszat és szenvedést okoznak. Csak akkor válunk valóban emberré, ha küzdünk az igazságért, igyekszünk jónak lenni, szeretni, odaadást és részvétet nyilvánítani; a teremtő Isten óhaja szerint „minden jóra alkalmas és készséges” eszközökként.

Mindezeket szívesen tanítottam volna meg ezeknek a gyermekeknek. De ha ezt tettem volna, nem maradt volna időm Németországban erre a célra gyűjteni, és ez a munka az adományok nélkül nem létezne.

És ebből következik egy másik kívánságom:

Önök, akik itt jelen vannak, mutassanak példát a gyermekeknek, mutassák meg, hogyan kell tisztelni az életet, és hogyan kell szeretni a felebarátot. Ezek nélkül ugyanis a társadalom elveszíti egyensúlyát, békéjét.

1992 óta több csoport töltött 16 napot nálunk Iggenhausenben. Több mint 500 fiatal ismerhette meg Németországot különböző témák és nézőpontok szerint. De férjemmel együtt elsősorban azt a példát szerettük volna eljűk állítani, hogy mi mindenkit előítélet nélkül befogadunk.

A Johannita rendhez tartozunk, ezért igényünk és kötelességünk a gyengéket segíteni, Isten betegeit szolgálni.

Kinyitottuk házunk kapuit az erdélyi fiatalok előtt, gyakran több mint ötvenen voltak egyszerre, megosztottuk velük időnket, életünket, örömeinket és eredményeinket.

Egyetlen csoport sem okozott soha számomra csalódást, egyik sem szomorított el, és remélem, mindenki jól érezte azt, hogy mennyire megbízunk bennük.

És most következne a negyedik kívánságom:

Kérem Önöket, bízzanak másokban, tiszteljék a társukban a „másságot” ugyanúgy, amennyire elvárják, hogy önöket is tiszteljék. Ezt pedig adják át diákjaiknak.

Bizalmat csak akkor kapunk, ha az emberek elismerik, hogy nem megrögzött elvek szerint, hidegen, ideológiák szerint élünk. Minden esetben úgy viselkedjünk, amint Krisztus tette: végtelen sok türelemmel, engedékeny bizalommal és figyelemmel, amit mindenki igényel.

Mindegyikünk az Úr teremtménye, és az Úr szeret minket.

Voltak pillanatok, amikor bennem is felmerült a kérdés: „Miért fáradozol annyit Erdélyben?” A válasz így hangzik: „Boldoggá tesz, hogy segíthetek – annak ellenére, hogy az ilyen munkával sok nehézség és csalódás jár. Az az érzésem, hogy az, amit teszek, értelmet ad. Nem abban áll-e az élet értelme, hogy egymásnak segítünk? – „lelki-testi szükségben; segítünk, egymást kisegítjük, életre segítjük” – ahogyan Luther Márton mondja.

És íme, az utolsó előtti kívánságom:

Az Önök élete legyen az evangélium tükörképe! Legyenek Isten eszközei, forduljanak diákjaik felé szeretettel, és ne fenyegetse őket. Gyakran nem lesz könnyű dolguk, saját tapasztalataim alapján mondom, hogy nehézségek állnak majd elő és csalódásokban lesz részük. Ennek ellenére néha úgy fogják érezni, helyesen cselekszenek. Ez az érzés új erőt ad Önöknek, hogy a kijelölt úton tovább haladjanak, bátorságot ad, hogy ne adják fel soha, tovább küzdjenek a felebaráti szeretet szellemében.

Végezetül még egy kívánság:

Kérem Istent, hogy áldja meg munkájukat, és teszem ezt abban a tudatban, hogy nem félelmet és rettegést ad részünkre, hanem erőt és szeretetet, bölcsességet és bizalmat.

Az ő Lelke átvezet minden nehézségen és félelmen, és megszabadít mindentől. Szabadágunk lényege, hogy engedjük, Isten vezessen minket, bízzunk az evangéliumban és Istenben.

Istent kövessék egyedül, és senki mást!

Önök is, én is, igyekezzünk úgy élni, hogy az evangélium tükörképévé váljunk.

Isten áldja meg Önöket, mindannyiunkat, és adjon mindig annyi erőt és bizakodást, amennyire szükségünk lesz.



A Kar tanárainak írásai



Molnár János

Református identitás Erdélyben a globalizáció korában

Ha a *globális, globalizmus* kifejezéseket szemantikailag, jelentéstartalmuk alapján vizsgáljuk, akkor a globális kifejezés alatt az összefoglalót, az átfogót, a teljest, az egészében tekintettel, az egészre vonatkozót értjük. A globalizmus alatt pedig világlobalmi törekvést és annak ideológiáját. Önkéntelenül is feltevődik a kérdés: Ki vagy mi az átfogó, vagyis ki a cselekvés alanya? A kérdés a nominativusz keresését és meghatározását veti fel. De felerősödik a következő kérdés is: kinek meg minek a világlobalmi törekvése áll előttünk? Ebben az esetben a hangsúly a genitivuszra tevődik.

A kérdésekre viszont elsősorban nem a grammatika részéről kell várnunk a válaszokat, hanem más tudományos diszciplínák kutatási területéről. Ulrich Bech az érintett szemantikai keretben különbséget tesz globalizálás, globalitás és globalizmus között. A globalizálás a transznacionális térségek, események, problémák, konfliktusok és életrajzok intenzifikálását, a globalitás a kibontakozás referenciájának keretét (*cadrul de referință al abordărilor*), a globalizmus pedig a világlobalpiac dominanciájának ideológiáját jelenti.¹

H. Küng szerint mindez a világlobalgazdaság strukturális forradalmát, a technológia, az információ és a gazdaság kikerülhetetlen és feltartóztathatatlan fejlődését hordozza magában.² E. Stiglitz³ a globalizmusban a világ országainak és népeinek integrálását látja, egy olyan folyamatot, melyben lecsökkennek a szállítási és kommunikációs költségek, megszűnnek a javak, a szolgáltatások, a tőke, a tudás nemzetközi áramlásának határai, az eddigi strukturák által létrehozott mesterséges akadályok.

A globalizáció viszont nemcsak a piacgazdaság, az információáramlás és a technológia világlobalméretűvé szélesedésének folyamata, hanem ennél sokkal összetettebb és mélyebb szánású folyamat, melyben végbemegy ugyan a gazdasági strukturák metamorfózisa, de egyben átértékelődik az emberi lét minden eddigi dimenziója.

A globalizáció viszont, mint mindent integráló s ezzel minden területen paradigmaváltást előidéző folyamat (H. Küng), bármennyire is feltartóztathatatlan és kikerülhetetlen, nem egyértelmű és nem zavarmentes, csak győzedelmesen előrehaladó és kiteljesedő jelenség.

A folyamat kritikai elemzése, a jelenségek objektív tényfeltárása a globalizáció ambivalenciájáról is beszél, arról az ambivalenciáról, mely számos konfliktust hordoz magában, melyben a modern és a posztmodern, a tradicionális és a poszttradicionális, a nemzeti és a kozmopolita, az állam és a határ nélküli birodalom ütköznek egymással. Ebben az ütközésben nemcsak gazdasági, információs és technológiai kérdések kerülnek előtérbe, hanem jogi, anyanyelvi, kisebbségi, de nem utolsósorban személyiségi, pszichológiai és vallási problémák is. Mindezek adott helyzetben ellentétes politikai, kulturális és vallási lépésekben fejeződnek ki mind egyéni, mind közösségi és népi szinten. Azt hiszem, anélkül, hogy részletes

1. Andrei Marga: *Religia în era globalizării*, Cluj-Napoca, 2003, EFES, 21.

2. *Uo.*, 30.

3. *Uo.*, 24.

elemzésbe, politikai és szociológiai értékelésbe kezdenénk, elég ha csak az elmúlt évtizedben végbement európai változásokra utalunk. Európában számos nép kereste nemzeti önazonosságát megőrzésének államjogi kereteit és indult el a függetlenedés útján: Csehország, Szlovákia, Szerbia, Montenegró, Horvátország, Szlovénia stb. De ugyanakkor ezek az országok, népek valamennyien integrálódni szeretnének az Európai Unióba. Elkülönülés és integrálódás, függetlenedés és egyesülés, anyanyelv és világnyelv, önazonosság és önazonosság-válság gyökereikig leható kérdései ezek.

A globalizáció, mint egységesítő, de ugyanakkor konfliktust és paradigmaváltást előidéző folyamat, az egyház háza táját sem hagyja érintetlenül. Mindaddig, míg az első századokban az apostolok és tanítványok munkája nyomán a kereszténység integrálta azaz globalizálta a pogány Európát,⁴ ma a tizenkilencedik századtól kezdve a szekularizálódott Európa globalizálja a kereszténységet az egyházaknak polgári, világi arculatot ad,⁵ ami Európa keresztyén önmagától való elidegenedését jelenti.

A globalizáció hatásában kialakult vagy csak kialakuló új, sokszor minden keresztyén normát és értéket nélkülöző szociológiai, politikai, gazdasági, kulturális és mindenekelőtt lelki szituációk számos olyan kérdést vetnek fel, melyekre nemcsak az egyes társadalomtudományoknak kell odafigyelniük, hanem mindenekelőtt a teológiának, mint elemző és rendszerező tudománynak.

A felvetett kérdések közül csupán néhányat emelek ki és a következőkben ezekre összpontosítok.

1. Van-e létjogosultsága a vallásnak a posztmodern korban?

A vallásosság elterjedtségének egy központi elméleti kérdése a szekularizáció, írja Véghe Zoltán Gyula.⁶ Az első szekularizációs elméletek szerint a gazdasági és társadalmi fejlődéssel, a racionális gondolkodás elterjedésével párhuzamosan a vallás fokozatosan elveszti fontosságát, szerepe a társadalom tagjainak mindennapi életében gyengül, majd teljesen megszakad az emberek kapcsolata az egyházakkal, az egyház befolyása és szerepe a politikában, az oktatásban, az egészségi ellátásban fokozatosan megszűnik. A modernizáció (iparosodás, gazdasági növekedés, urbanizáció, mobilitás, iskolázottság) makroszinten együtt jár a vallás társadalmi szerepének, befolyásának csökkenésével, mikro szinten pedig a vallási cselekedetek, a vallásos önmeghatározás fontosságának visszaszorulásával. A vallás többé nem a társadalmat meghatározó alap, csupán az egyik alrendszer. Visszaszorul az egyéni életbe. Az egyházak profán tárgyú társadalmi szerepei visszaszorulnak. Megszűnik a vallásosnak illik lenni normája. Sok nyugat-európai országban a közelmúltban szekularizációs tendenciákat lehet megfigyelni, csökkent a magukat vallásosnak mondók, a különböző hittételeket elfogadók, a vallás erkölcsi normákat szigorúan követők és a rendszeres templomba járók aránya, növekedett az egyházból kitérték száma.

4. Kozma Zsolt: Erdélyi egyházaink és az Európai Unió. Gondolatok az erőszakról és a hatalomról, in: Az Út, XXIX. évf. (2003. július–szeptember), 3. sz.

5. Kozma Zsolt: *uo.*

6. Véghe Zoltán Gyula: *Vallások piaca*, BME TDK előadás, 2002. november 12., szociológia szekció.

A szekularizációs elméletek és számos szociológiai felmérés alapján tehát egyértelműen ki lehet vagy ki kell mondani: a vallás, vagyis az egyház, mint intézmény, mint a hit megélésének szervezett kerete, funkciót vesztett történelmi reminiscencia.

De vajon tényleg így van ez? Az előbb megfogalmazott szekularizációs tézisnek több tény is ellentmond: *az első*: néhány fejlett modern társadalom (USA, Japán, Korea) feltűnően élénk vallásossága. *A második*: a vallás hirtelen megnőtt szerepe mind az iszlám világban, mind a katolikus Latin-Amerikában. *A harmadik*: a vallás felértékelődése a kelet-közép-európai rendszerváltások idején. *A negyedik*: az ún. új vallási mozgalmak, azaz szektaszzerű lelkes vallási csoportok megjelenése és elterjedése világszerte. A kritikai álláspont szerint a modern fejlődésben a differenciálódás egyre áttekinthetlenebbé teszi mindennapjaink világát, s egyre kérdésesebb, hogy a gazdaság, a politika, a tudomány, a technika, a szórakoztatás versenyében hogyan lehet az ember értékeit és érdekeit megvédeni. A *komplexitás-redukció-tézis* azt állítja, hogy a modernkor fejlődése nem feleslegessé, hanem éppen nélkülözhetetlenné teszi a vallást – mint azon értékek és ideálok összességét, amire hivatkozva a társadalom kezelni tudja a sorskérdéseit.

Hans Küng szerint is⁷ a posztmodern társadalomban fejlődik a tudomány, de kevésbé a bölcsesség, gazdagodnak a technológiák, de deficitben vannak a spirituális energiák. Az ipar robbanásszerű fejlődéséről lehet beszélni, de nagy az ökológiai lemaradás. Teret hódít a demokrácia, de meggyengült az erkölcs. Erkölcs nélkül, kötelező etikai normák nélkül, *global standards* nélkül a nemzetek olyan veszélyhelyzetbe kerülhetnek, mint a gazdasági összeomlás, szociális leépülés és politikai katasztrófa. Ez az etika pedig ma nem érkezik máshonnan, csak a vallás felől. Talán érthetőbbé válik mindez, ha Tomka Miklós:⁸ *A magyar vallási helyzet öt dimenziója* c. tanulmányának vallás definícióját idézem: *A vallás: kultúra, érték-, erkölcs- és normarend, kollektív emlékezet*. Az általa képviselt világnézet és társadalmi ideál politikai súlyú mérce. Plurális társadalmakban a vallás nem az egyedül lehetséges és nem az egyedül elfogadott rend. Ám a nem-vallási értékrendek társadalmi támogatottságának mértéke éppúgy bizonytalan és kétséges, mint az olyan intézményes képviselése is, ami a vallási értékrend képviselőjére létrejött egyház(ak)hoz hasonlítható lenne.

Az egyház elsődleges legitimációját – és nem az állam alá-, hanem a mellérendelt pozícióját – hívei emberi joga adja. Emellett egy másodlagos legitimációja is van, ami az egész társadalomnak az értékhordozó intézmények iránti szükségletéből következik, különös tekintettel arra a tényre, hogy a világnézetileg semleges állam nem jogosult (s nem is képes) saját értékrend megfogalmazására. Jelentős szerzők szerint a modern plurális társadalomnak saját kulturális rendszere optimalizálásához – tehát a profán funkcionalitás követelményrendszerében mérve – nagyobb szüksége van a vallásra és az egyházakra, mint bármely korábbi társadalomnak.⁹ Vajon mi is értjük ezt?

7. Marga A.: *Uo.*, 29.

8. Tomka Miklós: *A magyar vallási helyzet öt dimenziója*, in: Magyar Tudomány, 1995. 5. sz.

9. Luhmann, Niklas: *Funktion de Religion*, Suhrkamp, 1977.

2. Az egyház feladata a globalizálódó világban

Ha a vallás iránti társadalmi, kollektív, de ugyanakkor egyéni szükségleteket nézzük, akkor nemcsak azt mondhatjuk el, hogy az egyháznak létjogosultsága van a posztmodernnek, poszttradicionálisnak mondott korban, hanem azt is, hogy funkciója van épp a Küng által sürgetett világethosz kontextusában.

Mielőtt ezekről a funkciókról beszélünk, nézzük meg, mi a vallás és milyen vallásos típusokkal találkozunk a pluralizált társadalom széles színpadán.

Teológiailag a vallás Isten és ember kapcsolata. Annak az Istennek, aki ég és föld teremtője, s aki Jézus Krisztusban testet öltött, eljött ebbe a világba, hogy megkeresse, megtalálja és megtartsa azt az embert, aki a történelem különböző helyzeteiben nemcsak Istent, de önmagát, önazonosságát is elveszítette, azt az embert, aki autonóm lényként határozhatja meg önmagát, holott eredetében teonóm, s mint ilyen helyzettől függetlenül az *imago dei* hordozója.

A társadalomtudományok számára a vallás a természetfeletti valóságot elfogadó embereknek a természetfeletti hitre támaszkodó gondolkodási, kulturális és társadalmi rendszere, a hozzá tartozó intézményekkel és szervezetekkel.¹⁰

Akár a teológiai síkon, akár a szociológiai síkon vizsgáljuk az Istennel való közösség megélését, a hitre támaszkodó gondolkodási, kulturális és társadalmi rendszerbe való csoportosulást, a vallásosságnak többféle típusát különböztetjük meg.

Hegedűs Rita három fő csoportra osztja az embereket vallásosságuk szerint. Egyik az egyházas vallásosság, a premodern kor maradványa. Másik a mindennemű vallásossággal való szembefordulás, elszigetelődés. Harmadik: *a maga módján vallásosok csoportja, szinkretista, személyesen döntő, de csak átmeneti döntéseket hozók tábora, akik a vallásosságukat nem tudják vagy nem akarják intézményesíteni. Ez versenyhelyzetet jelent az egyes vallási típusok között. Megjelenik az egyházas vallásosság új formája: az elkötelezettséget, személyes részvételt igénylő vallásosság.*

Földvári Mónika – Rosta Gergely: *A modern vallásosság megközelítési lehetőségeiben háromféle modellt ismertet a kérdés eldöntésére.*

Az első: a vallásosságot öt dimenzió mentén mérhetjük: hit (ideológiai dimenzió, tételek elfogadása), vallási ismeretek (intellektuális dimenzió), vallási élmény és tapasztalat, vallás-gyakorlat (rituális dimenzió), erkölcsi – életmódbeli megvalósítás. Egy vallási csoporton belül nyilván bármi lehet az összetétel. Az egyéni preferenciáktól függ, hogy ki melyik dimenzióban milyen attitűdöt mutat.

Második modell: Berger és Luckmann modellje. A három vizsgált dimenzió: 1. Hitek: a végső valóság létezésére és természetére vonatkozhatók, nem ellenőrizhető állítások. 2. Értelmezések: az élet, a szenvedés és a halál vélt értelme. 3. Értékek: a kívánatosról való felfogás.

Harmadik: Yves Lambert modellje. A vallásosság – nem vallásosság és a meggyőződés – bizonytalanság koordináta-rendszerében ábrázolva három főbb tartományba csoportosulnak az emberek (Franciaországi felmérésekben): 1. Hitvalló keresztények – intenzív idős alcsoporthoz és függetlenebb fiatalok. 2. Világi humanizmus – szkeptikusok és meggyőződéses

10. Tomka Miklós: *Uo.*, 2.

ateisták alcsoportjaira bonthatók. 3. Kulturális keresztények – ide tartoznak a langyos keresztények, az *összvallásos* hívők és a közömbösek.

Szántó János: *A vallásosság dimenziói egy szekuralizált társadalomban* című művében bevezeti az ortodoxia dimenzióját: az illető egyetlen, igaz üdvözítő vallás létezését vallja-e, azaz mekkora türelmet tanúsít azokkal szemben, akik mást hisznek.

Amikor tehát az egyház mai funkciójáról beszélünk, akkor nem hagyhatjuk figyelmen kívül sem a vallás-egyház rendszerét, sem az emberanyag spiritualitását, az egyes vallásos típusokat és nem utolsósorban az árupiac, a mikroökonómiai elemek jelenlétét sem a vallások piacán.

Itt Erdélyben viszont figyelembe kell vennünk azt a Nyugattal szembeni történelmi és kulturális előnyt is, hogy az emberek 98%-a nyíltan vállalja az egyházhoz való tartozását. Általánosan kimondható: az erdélyi református egyház, de általában a hazai történelmi egyházak népegyházak. Bennük a különböző politikai, kulturális, vagyoni stb. síkon rétegződő emberek egy közösségé válnak, látható egyházzá, Jézus testévé – Pál apostol szavai szerint.

A kérdésünk tehát így hangzik: Mi az egyháznak, nekünk keresztény értelmiségieknek, nevelőknek, tanároknak és leendő tanároknak a konkrét feladatunk az Erdélyt is átjáró posztmodern korban, a minket és környezetünket is paradigmaváltásra kényszerítő új struktúrák világában?

Helmut Renöckl¹¹ osztrák filozófus írja: *Az eddigi paradigmák és távlatok már nyilvánvalóan nem elegendőek. Korszakváltás folyik, a megfelelő bizonytalanságokkal, feszültségekkel, viszályokkal és tapogatózó tájékozódási kísérletekkel. Ezt észleljük mindnyájan a személyes és közösségi életérzésben, az tükröződik az elméleti, jellegzetesen nem egységes reflexiókban. Nemcsak egyházunk került válságba, hanem a civilizációnkat serkentő és integráló (a racionális tudományra, technikára és gazdaságra épülő) újkori haladáshit is. Ez az átfogó megváltó és világformáló terv nagy lelkesítő erejű sikerei ellenére (vagy éppen miattuk) vesztett vonzerejéből. A modern átváltott posztmodernbe, a nagy összpontosított, formáló dinamika helyébe áttekinthetetlen, ellentmondásos sokféleség lépett, a távlatok részben leszűkültek szorosan vett önmegvalósításra, fogyasztás- és élményvágúra, valamint elburjánzó gyógykezelésekre. Prométheuszról Nárcisz lett.*

Európa 1989/90 óta olyan kairost élt át, amilyen ezer évenként legfeljebb egyszer fordul elő: a kommunista-totalitárius rendszerek összeomlásával a fél kontinens felszabadult. Egy és más mégis arra utal, hogy a vázolt hangulat, aggályoskodás, tehetetlenség és a rövidlátó-önző érdekek, a szellemi és politikai fuldoklás révén a legjobb úton vagyunk afelé, hogy ezt a kairost eljuttassuk. Nem ismerjük fel, hogy egész Európa, nemcsak a Kelet, radikálisan megváltozott feladatok előtt áll. Az új európai és globális helyzetben Európa gazdaságilag és (még alapvetőbben!) etikailag-kulturálisan aggasztó hiányosságokat mutat. Az Európai Unió leköszönt elnöke, Jaques Delors mutatott rá: *Ha Európa nem találja meg lelkületét, nem éli túl (politikai) megszületését.*

¹¹ Helmut Renöckl: *Identitás és tájékozódás egy áttekinthetetlen korban*, in: *Vigilia*, 62. évf.

Feladatunk tehát: megtalálni lelkületünket, mielőtt megszületnénk az Európai Unió részére, hogy valamiféleképpen el ne pusztuljunk megszületésünkben.

Melyik ez a lélek? Nevezzük református identitásnak. Megtalálni, felerősíteni református identitásunkat, ahhoz, hogy mi, erdélyi református magyarok velünk együtt élő más kisebbségekkel és más felekezeti többségekkel ne váljunk Európa globalizált masszájává, hanem, mint partner, mint komponens tényező tudjunk lenni Európa ökonómiájában, azaz kulturált háztartásában. Mindebben az egyház kettős missziója fogalmazódik meg. Egyfelől az egyház igehirdetői-tanítói missziójára gondolok, arra a misszióra, mely az egyház saját tagjai felé irányul. Ehhez a misszióhoz Jézustól kaptunk parancsot. Elmenvén prédikáljátok (mondjátok tovább) az evangéliumot. Ebben a misszióban lényeges a technicitás, milyen formában, hol és hogyan történik ez a továbbmondás (szószékről vagy krétaporos tábla mellől, két manuális orgona vagy basszusgitár kíséretében, palástosan vagy farmernadrágban), de ez nem elsődleges. Az elsődleges ebben a misszióban a népegyházi paradigmától eljutni a hitvalló egyház paradigmájához. Ez pedig a református identitás, a református gondolkodás és magatartás egész közösségeinkre kiható felerősödését jelenti. Ha ez sikerül, akkor beszélhetünk kifele, Európa fele az egyház újabb missziójáról: a magatartás-misszióról. Az igazi világosság Keleten ragyogott fel. Az első századokban Keletről indult el, s bejárta a pogány Nyugatot. Európa keresztyén lett. Amikor őseink megtelepedtek a Kárpát-medencében, hozzánk Nyugatról érkezett el a keletről támadt világosság. Nyugatról ma az árubőség, a tőke gazdagsága, a globalizáció materiálisan mérhető értékei érkeznek. A Keleten támadt világosság viszont Nyugaton is hiánycikk. Jézus azt mondja: Én vagyok a világ világossága. Ha az egyház tanítói-igehirdetői missziója során átjár minket a világosság, s mi magunk fényszeletekké leszünk, ha ebben a fényszeletben ott foszforeszkál a református identitás, akkor mi lehetünk azok a szentjánosbogarak, akik ha nem is globálisan, de töredékében, regionálisan, fragmentárisan felvállalhatjuk az egyház magatartás-misszióját. Világosságot szállító szentjánosbogarak lehetünk nyugati testvéreink számára.

És most kérdezzük ismét: milyen a református identitás? Lehet-e erről egyáltalán beszélni, amikor nemcsak a határokon túl, hanem már nálunk is egyre nyilvánvalóbb épp a globalizáció hatására az addig tradicionális, sajátosan erdélyi református identitás átalakulása, felbomlása és hanyatlása. Az identitás, vagyis az a mód, ahogyan az emberek gondolkodnak magukról, társas-lélektani kapcsolataikról, családról, népről, egyházzal, munkáról, szórakozásról, Istenről, Igéről, örökéletről, teljes zavarban van.

A református identitás *először* biblikus. Ez azt jelenti, hogy bibliaközpontú. A Szentírás, Isten Igéje az az alap, amelyre ráépül az egyén egész élete mind tartalmilag, mind szerkezetileg. Ezáltal nem csupán általános értékteremtésről, hanem mindenekelőtt a hit növekedési lehetőségének megteremtéséről beszélhetünk. Az egyén Istennel áll kapcsolatban.

Másodszor a református identitás hitvallásos, ami templom- és gyülekezetközpontúságot jelent. Azzal, hogy az egyén rendszeresen templomba jár, a gyülekezettel, a közösséggel s ezen keresztül a társadalommal kerül kapcsolatba, s lesz annak felelősséget vállaló, öntudatos tagjává.

Harmadszor a református identitás magyar, közelebbről erdélyi. Ismeri azt a történelmet és kultúrát, ami nélkül sem hazai, sem európai történelemről, de még művelődéstörténetről sem beszélhetünk. Ezzel az egyén történelmi identitástudata erősödik, s ezáltal válik nem-

zeti örökségünk ápolójává, továbbhagyományozójává és egyben az adott kor lehetőségei között gazdagítójává, azaz értékteremtővé.

Negyedszer a református identitás európai. Ezen nemcsak korszerűséget, a tudományok minden szintű elsajátítását, a modern technika alkalmazását, az egyre kívánatosabb etikus munkamorált értem, hanem azt a magatartásformát is, ami szükséges ahhoz, hogy a máságot elfogadjam és saját magam máságát másokkal elfogadtassam. Ezzel megtanulom megbecsülni a más nyelvű, más vallású, más kulturális tradíciókkal rendelkező embert. Rájövök arra, hogy Európában nemcsak nekem, hanem annak a másiknak is helye van.

A mai változó és sokszor nem kedvünk szerint változó világban aki reformátusként nevel és egyben reformátussá nevel, az sem magára, sem nevelői munkájára nézve nem hagyhatja figyelmen kívül a református identitás egyik síkját sem. Bármelyik sík figyelmen kívül hagyásával, történjen a nevelés családban, a gyülekezetben, az állami iskolában vagy épp a felekezeti szinten, maga a nevelés lesz egyfelől hiányos, másfelől torz, s ezáltal egész neveléspolitikánk archaikussá vagy épp kozmopolitává válhat. Jézus tanítványává csak az nevelhet másokat, aki maga is Jézus tanítványa. A református identitás fentebb említett négy síkja kötelezi mind a pedagógust, mind a gyermeket. Másképp a selejt újratermeli önmagát a sejtosztódás biológiai törvényei szerint, s erre sem Erdélyben, sem az Európai Unióban nincs szükség.

Karácsony Sándor *Ocsúdó magyarság, Szokásrendszer és pedagógia* című művében meséli el a következő történetet. Igaz ez a történet, s igazsága aktuális a posztmodern kor globalizációs útvesztőiben, kihívásaiban és konfliktushelyezeteiben is.

A múlt háború második felében megrokkanna kerültem haza a falumba néhány havi üdülőszabadságra. Ennek is már a vége felé ott üldögélek egy este a „nagykaszinóban”, olvasgatom az újságot, bíró úr is a magáét. A törvénybíró úr meg az egyik módos gazda ült még az asztalunk mellett csendes pipaszóval. Egyszer aztán ölébe ereszti bíró úr az újságot, a pápaszeme felett elnézeget engem hosszasan. Fiatalember voltam még, a tanári diplomámon nagyon újkék a nemrég leitatott friss téntáírás.

– Mondok valamit, ha nem haragszik meg érte, tanár úr!

– Mondja csak, bíró úr, nem vagyok haragos természet.

– Ha vége szakad egyszer ennek a nagy háborúnak, ne menjen vissza többet a városba.

– Hát ezt meg hogy gondolja, bíró úr?

– Ügy, hogy maradjon itthon, és tanítson bennünket. Ránkfér.

– Aztán hogy s mint lenne ennek a módja?

– Majd kiforná magát apródonkint. De nézze csak, itt van az én esetem. Bizonyosan hallott róla, a vöm dolgába el kellett mennem nemrégiben hetedhét ország ellen, ami maga nem lett volna nagy baj, de csak addig voltam ember, míg az országhatárt keresztül nem léptem, vagy még addig se. Jószert, ameddig magyarok lakják ezt a szép nagy darab földet. Azontúl hatvékás zsák lett belőlem, akit könnyörületből vagy tetszésük szerint tettek-vettek, lóditottak, taszigáltak, hánytakvetettek ide s tova. Nemcsak a nyelvöket nem értettem, a dörgést se tudtam. Isten csudája meg kegyelme, hogy nagyobb veszedelem nélkül jóra jöttem velök, a vöm ügyébe-bajába is eljártam, haza is vergődtem.

Itt megállott egy kicsit, de hogy nem szóltam rá semmit, kisvártatva folytatta tovább:

– Meg is fogadtam akkor, hogy nem hagyom életemnek ezt a nagy tanulságát kamatoztatlan semmiképpen. Ezért szólítom most meg tekintetes tanár urat is. Ne hagyjon el bennünket! Kevés az, nem elég a mostani bajos világban, ami a helybéli iskolában ránk ragadhatott. Pedig nem mondom, derék, tisztességes tanítók neveltek. Apámnak, anyámnak, nyugodjanak, szemökre se vethetek semmit, kijáraták velem a kisiskolát is, a középsőt is meg a nagy iskolát merevül. Még az ismétlőbe is felhajtottak, jóllehet az már nem is ízlett nékem, nevendék legénynek akkoriban valami nagyon. Nem is volt addig a tudományomra semmi panaszom, míg idehaza maradtam, szó sincs róla. De kint a nagyvilágban több szükséges immár, mint amennyi tőlünk telhetik.

Megint elhallgatott, megint néma maradtam, rákezdte hát megint.

– Magam feje után indulok, lehet, nem is a helyes irányba. De azzal tartom: tanár úr tudománya nagyobb, mint boldogult Tató bácsié, kántor úré meg rektor úré lehetett, ez egy. A mi fejünk lágya is benőtt azóta, öregebbeké, ez meg kettő. Ha minket, idősebb, meglett vagy akár fiatalabb, de már megállapodott férfiembereket próbálna megokosítani a tanár úr, az nem esnék hiába, a tisztességes ellátása meg aztán mindnyájunk gondja lenne attól-fogvást. Tessék elhinni, felettébb megrökönyített engem mindaz, amit külföldön láttam, hallottam, tapasztaltam, hiányoltam. Az a sejtésem támadt, vagy utolérhetjük a világot, vagy végünk már nekünk, szerencsétlen falusi magyaroknak. Elpusztulni semmi kedvem nincs, azért szeretném inkább a másik módot megpróbálni: az utolérést. Ehhez kérném igen szépen tekintetes tanár úr szíves segítségét.



Adorjáni Zoltán

Dr. Vasile Mihoc: Szent Pál apostol levele a Galáciaiakhoz című doktori tézisének ismertetése¹

Dr. Vasile Mihoc életrajza és tudományos munkássága

Vasile Mihoc 1948-ban született Moldvában, a Suceava (Szucsáva) megyei Sfântu Ilie (Szent Illés) helységben. Népes családban nevedett, ahol a tíz gyermek közül ő a harmadik. Gimnáziumi tanulmányait Szucsáván végezte. 1966 és 1970 között a Nagyszebeni Ortodox Teológián tanult. Érdeklődése már a teológiai tanulmányok évei alatt a bibliai teológia felé irányult. Ezt tanúsítja az is, hogy szakvizsgadolgozatát ószövetségből írta *Ézsaiás – az Ótestamentum evangélistája*² címmel.

1970 és 1973 között doktori tanfolyamot végzett a Bukaresti Ortodox Teológián és főszakként az újszövetségi szakcsoportot választotta, miközben 1969-től gyülekezeti papként szolgált előbb az aradi, majd pedig a fogarasi ortodox egyházmegyében. 1974-ben nevezték ki a Nagyszebeni Ortodox Teológia lelki nevelőjévé, s ugyanitt lesz 1975-től tanársegéd az újszövetségi katedrán.

1977 és 1979 között a jeruzsálemi *École Biblique et Archéologique Française* intézetben képezi tovább magát, ahol oklevelet is szerez.

1982–1983 között a Nagyszebeni Ortodox Teológia helyettes tanára lesz az újszövetségi tanszéken, a doktori cím elnyerésétől kezdve pedig professzor ugyanezen a tanszéken.

Vasile Mihoc doktori tézise 1983-ban jelent meg először a Romániai Ortodox Pátriárkátus teológiai intézeteinek *TEOLÓGIAI TANULMÁNYOK* folyóiratában (1983, 161–298., 329–462.).³ A *Szent Pál levele a galáciaiakhoz* című kommentárja hiánypótló. Ugyanis korábban ortodox viszonylatban az újszövetségi exegézis terén igen kevés munka jelent meg. Gyakran hivatkozik az apostoli atyákra, és mindenben mérvadónak tekintti ortodox elődeinek és tanárainak véleményét. Ezt főleg ott vehetjük észre, ahol valamilyen konklúziót fogalmaz meg. A szerző nagy irodalmat lapozott fel és igyekezett tájékozódni afelől, milyen eredményekre jutottak a Galáciabeliekhez írt levélre vonatkozó kutatások.

A Bevezetés

A *Bevezetés* huszonöt oldalának mintegy másfélszáz lábjegyzete azt mutatja, hogy a szerző nagy mennyiségű izagógikai anyagot használt fel és dolgozott be ebbe a fejezetbe.

1. Preot. dr. asist. Vasile Mihoc: *Epistula sfântului apostol Pavel către Galateni. Introducere, Traducere și comentariu. Teză de doctorat.* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române. București 1983.

2. *Isaia – Evangelistul Vechiului Testament.*

3. *Studii teologice. Revista Institutelor Teologice din Patriarhia Română.* Seria a II-a, anul XXXV – nr. 3–4, martie – aprilie 5–6, mai–iunie 1983, București.

Már itt, a legelején amellet foglal állást, hogy a levelet minden bizonnal körlevélnek kell tekinteni. Ez után Galácia tartomány földrajzának és történelmének, nyelvének és vallásainak kérdéseire tér ki, és felvázolja Pál apostol galaták közé vezető két útját a levél, illetve az Apostolok cselekedetei alapján.

A szerző fontosnak tartja megállapítani, hogy Pál útjainak vonala nehezen követhető. Viszont kiemeli, hogy az apostol galatákhoz vezető első útját az evangelizálással (εὐαγγελίζομαι – Gal 4,13) lehet jellemezni, míg a másodikat azzal, hogy erősítette a tanítványokat (στηρίζω – ApCsel 18,23). Ez mintegy kiegészíti az ApCsel 16,6-ot és azt húzná alá, hogy Pál a második térítői útja alatt alapította a tulajdonképpeni Galáciában létrejött gyülekezeteket. (Ennél a megállapításánál arra is rámutat, hogy a στηρίζω ige az Újszövetségben sehol sem jelenti azt a térítést, missziót, amit például az εὐαγγελίζομαι vagy pedig a μαθητεύω szóval szoktak kifejezni. A στηρίζω mindig a már meglévő hit megerősítésére vonatkozik. Lásd a 16–17. oldal.)

A továbbiakban a dél-galata és észak-galata elmélet kérdéseire tér ki (17–21. oldal). A Th. Zahn által felállított hipotézist, mely a dél-galata és észak-galata elméletet ötvözi,⁴ román teológusok véleményét idézve veti el: *Az érvelés gyengesége itt abban mutatkozik meg, hogy ennek az elméletnek alapján lehetlenné válik a Gal 4,13-ban, illetve az ApCsel 13,14–14,25-ben leír események azonosítása.*⁵ (17. oldal.)

Ez után négy pont alatt ismerteti a dél-galata elméletet úgy, hogy mindeniknél kitér az érvelések gyenge pontjaira. Végül két kutató véleményét idézve ezt az összegzést adja: *Egy írásmagyarázó így nyilatkozik: »Hogy mennyire gyengék a dél-galata elméletet alátámasztani kívánó érvek, ezt már pusztán a felsorakoztatásuk is megmutatja.«⁶ Egy másik kutató pedig, miután minden érvet felsorakoztat, arra a következtetésre jut, hogy a »dél-galata elmélet mindazonáltal igen-igen valószínűtlen.«⁷ (20. oldal.)*

Vasile Mihoc úgy véli, hogy az észak-galata elmélet egy sor jól megalapozott érvre épül, s ezzel a kutatók nagy többsége mellett foglal állást; tudniillik azok mellett, akik az észak-galata elméletet tartják valószínűnek. De hadd szóljon itt maga a szerző:

a) *ApCsel 16,6 és 18,23 elemzése arra az egyértelmű következtetésre vezet, hogy szent Pál apostol kétszer látogatott el a tulajdonképpeni Galáciába, ahol evangéliumot hirdetett és gyülekezeteket alapított.*

4. Th. Zahn ezt az elméletet a *Der Brief des Paulus an die Galateer* című kommentárjában ismerteti. (III. kiadás; Leipzig, 1922.)

5. Itt a lábjegyzetben ez áll: Diac. prof. Nicolai I. Nicolaescu, pr. prof. Grigore Marcu, pr. prof. Sofron Vlad, pr. prof. Liviu G. Munteanu: *Studiul Noului Testament – Manual pentru Institutele teologice*, ed. a II-a, revizuită și îmbunătățită de diac. prof. N. I. Nicolaescu și pr. prof. Grigore Marcu, București, 1977, p. 145. (Nicolai I. Nicolaescu, Grigore Marcu, Vlad, Liviu G. Munteanu: *Az Újtestamentum tanulmányozása – Tankönyv a teológiai intézetek számára*. II. kiadás. Revideálta és kiegészítette N. I. Nicolaescu és Grigore Marcu. Bukarest, 1977, 145.)

6. A szerző itt a következő munkából idéz: Pierre Bonard: *L'Épître de Saint Paul aux Galates*. (Commentaire du Nouveau Testament, IX). Neuchâtel, 1952. II. kiadás, 1972. 12.

7. Az idézett mű: W. Marxen: *Introduction to the New Testament*. Oxford, 1968. 46.

b) A levél címzése (1,2) »túl határozott«, s így nem igen nyújt másra lehetőséget, csupán csak arra, hogy a címzettek nem mások, mint a tulajdonképpeni galaták.⁸ Ilyen értelemben például bebizonyosodott, hogy a Gal 1,21-ben felemlített Szírián soha senki sem értette Palesztinát, noha ez utóbb a római Szíria tartományhoz tartozott.⁹

c) Pál apostol mindig árnyaltan fogalmazott, s így lehetetlen, hogy Pizidia és Likaónia igényes lakosait galatáknak nevezte volna. Ezek ugyanis ellenszenvet és megvetést tanúsítottak a tulajdonképpeni galatákkal szemben, és úgy tekintették őket, mint akik barbárok és brigantik.¹⁰

d) Lehetetlen, hogy az apostol valaha is elkövette volna azt a taktikai hibát, hogy Pizidia és Likaónia művelt városainak polgárait az *ἀνόητοι* (= balgatagok, esztelenek, értelem nélküliek; Gal 3,1) sértő jelzővel illette volna.¹¹

e) A levél azt sugallja, hogy első címzettjei mind vagy pedig túlnyomó többségükben pogány keresztyének voltak (4,8; 5,2–3; 6,12–13). Viszont tudjuk, hogy Dél-Galácia gyülekezeteiben elég sok zsidó volt (ApCsel 13,43).

f) A jeruzsálemi apostoli zsinat lefolyásáról és határozatairól (ApCsel 15) maga szent Pál apostol és kísérei számolnak be a pizidiai és likaóniai gyülekezeteknek, és pedig a második missziói út alkalmával (ApCsel 16,4). A Gal 2,1–10-ben olvasható páli beszámoló viszont azt a benyomást kelti, hogy az apostol most beszél először az olvasóknak a jeruzsálemi zsinatról.

A fent említett érvek mellé még másokat is fel lehetne sorakoztatni. Ezért a magyarázók többségével azt a hagyományos nézetet fogadjuk el, miszerint a Galáciabeliekhez írt levél első címzettjeit minden bizonnyal annak a három kelta törzsnek leszármazottjai között kell keresnünk, amelyek a Kr.e. III. század első felében telepedtek le Kis-Ázsia középső részén.¹² (21. oldal.)

A Galáciabeliekhez írt levél létrejöttének idejét és helyét tárgyalva (21–23. oldal) a szerző először a dél-galata elméletet vallók véleményét ismerteti.¹³ E szerint a levél az apostol első missziói útja és a Jeruzsálemi Apostoli Zsinat időpontja között, tehát 50–51-ben keletkezhetett, és pedig a szíriai Antiókiában. Ennek megfelelően ez volna Pál legelső, még az 1 Thessz-t is megelőző levele. Miután azonban arra utal, hogy a Gal 2,1–10 és az ApCsel 15 között sok hasonlóság fedezhető fel, elveti a dél-galata elmélet szerinti datálást, és a lábjegyzetekben rendre felsorolt kutatókra támaszkodva négy argumentumot sorol fel, amelyek a későbbi keletkezést erősítik meg:

A rendelkezésünkre álló adatok alapján a következőket állapíthatjuk meg:

8. Itt a szerző a következő műre hivatkozik: F. Mussner: *Der Galaterbrief*. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band IX.) III. kiadás. Freiburg/Basel/Wien, 1977. 8.

9. Ezt az állítását a szerző V. Gheorghiu *A Galáciabeliekhez írt levél címzettje* (*Adresații Epistolei către Galateni*. Cernăuți, 1904.) c. könyvében kifejtett véleményre építi (49–50.)

10. A szerző itt újból V. Gheorghiu fentebb említett művére hivatkozik (49–50.; lásd a 6. lábjegyzetet).

11. Vasile Mihoc a magyarázat rendjén is visszatér erre az érvre (107. oldal).

12. Itt a lábjegyzet O. Zöckler: *Wo lag das Biblische Galatien?* című tanulmányát is megemlíti (megjelent a *Theologische Studien und Kritiken*-ben, 1895, 61–102.), amelyben a szerző a szűkebb értelemben vett északgaláciai elmélet mellett áll ki, mivel úgy vélekedik, hogy Pál apostol Galáciának csupán délnyugati részét járta be (79. s. köv.).

13. Kálvin, V. Weber, D. Round, C. W. Emmet, F. Amiot, F. R. Coad. stb.

- a) A levél az Apostoli Zsinatról is beszél. Ez azt jelenti, hogy a zsinat után született, vagyis 50–51 után.
- b) Amikor az apostol megírja ezt a levelet, már két galatákhöz tett látogatás áll mögötte (vö. 4,13). Erre a két látogatásra pedig a második és a harmadik missziói útja alatt került sor, amint ezt az ApCsel is elmondja (16,6 és 18,23).
- c) A harmadik missziói út alatt (54 és 58 tavasza között) az apostol még két levelet írt: a Korinthusiakhoz írt első és második levelet, valamint a Rómaiakhoz írt levelet. A Galáciabeliekhez és a Rómabeliekhez írt levél szembetűnő rokonsága már régóta ismerős, s ezt a kutatók alaposan kielemezték. Nyilvánvaló, hogy amikor Pál a rómaiaknak ír, újra előhossa azokat a témákat, amelyeket egyszer már kifejtett a galáciabeliek előtt, de ezennel már bővebb és részletesebb kifejtésben. Így hát levelünk a Rómabeliekhez írt levél előtt keletkezett, tudniillik ez utóbbi legkésőbb 57/78 telén jöhetett létre, s ez az időpont akár terminus ad quem-nek tekinthető a Galáciabeliekhez írt levél tekintetében.
- d) A Galáciabeliekhez írt levél tehát a Galáciába tett második látogatás után született. Erre a második látogatásra 55 eleje és 57 ősze között került sor, és pedig ennek az időszaknak inkább az elején, amint ezt a Gal 1,6 *οὐτως ταχέως* (= ily hamar) kifejezése is érzékelteti. Viszont azt is tudjuk, hogy Szent Pál apostol a második galáciai útja után Efesusba távozott (ApCsel 19,1), és itt majdnem 3 évet időzött (ApCsel 19,8,10; 20,31). Miután Efesusba érkezett, valószínűleg híret vette annak a riasztó helyzetnek, amelyet a judaizálók teremtettek Galáciában. Mivel Efzust és Galáciát mintegy 600 km választja el, s az apostol Efesusban széleskörű missziói tevékenységbe kezdett (ApCsel 19,1 s köv.), nem térhetett vissza Galáciába, noha leginkább ezt szeretne volna (Gal 4,20). Így ha már nem utazhatott vissza a krízishelyzetbe jutott galáciai gyülekezetek körébe, legalább levelet küldött nekik.
- e) Következtetésképpen azt mondhatjuk, hogy a Galáciabeliekhez írt levél Efesusban keletkezett Kr. u. 55-ben. (22–23. oldal.)

Melyek a levél megírásának körülményei és mi a levél célja? Kik ellen szól ez a harcias hangvételű levél? (24–30. oldal.) E kérdések felvetése után a szerző felsorakoztatja a XX. század elejétől kezdve közzétett vélekedéseket (Wilhelm Lütgert, James Hardy Ropes, Johannes Munk, W. Schmithals, Joseph B. Tyson, Robert Jewett), és ismerteti a román ortodox kutatók álláspontját, mely szerint Pál galáciai ellenfelei zsidózó heretikusok voltak (24–27. oldal) Ezek azt hirdették az egyetlen evangéliummal szemben, hogy

- a) a megigazulás a törvény által lehetséges (5,4);
- b) nélkülözhetetlen a körülmetélkedés (6,12–13);
- c) meg kell tartani a zsidó ünnepeket (4,10).

Ezzel a tanítással egy másik célt is megpróbáltak elérni: aláásni Pál apostol tekintélyét (1,1,11–12; 2,2,6; 5,12). (27–28. oldal.)

Vasile Mihoc végül megállapítja, nem lehet pontosan fényt deríteni arra, hogy kik is lehettek a galáciabelieket megzavaró tévitanítók. Olyan jeruzsálemi vagy júdeai zsidókeresztények voltak, akik már az Apostoli Zsinat előtt hirdették, hogy az üdvösség csak a Mózes

rendtartása szerinti körülmétkedés által lehetséges (vö. ApCsel 15,1.5; 6,7)? Feltételezhető.

Úgy tűnik, hogy a zavarkeltés már az első missziói út után bekövetkezett, s amikor Pál másodszor látogatott Galáciába, helyreigazította a dolgokat (Gal 4,16) és megerősítette a gyülekezeti tagok hitét (ApCsel 18,23). A tévtanítók azonban újból felléptek távozása után, s főleg a hitben még erőtlenebb katekumenusokat sikerült félrevezetniük (1,6). Így aztán Pál levelet ír a gyülekezetnek, leleplezi a téves tanítást, emlékezteti híveit, miként fogadták korábban (4,13 s köv.), és ismét Krisztus egyetlen evangéliumának fundamentumára igyekeznek állítani őket. (28–30. oldal.)

A levél valószínűleg megoldotta a kritikus helyzetet, különben Pál újabb levelet küldött volna Galáciába, úgy ahogyan ezt a thesszalonikaiak és korinthusiak esetében tette.

Könnyű elképzelni – mondja a szerző –, hogy Galáciában is, akárcsak másutt, megjelentek olyan személyek, akik félrevezették a híveket és megosztották a gyülekezeteket. Ezek viszont kíválni kényszerülnek az igazsághoz hű egyházból, és valószínűleg belőlük jönnek létre azok az első a zsidó-gnosztikus csoportosulások,¹⁴ amelyek majd a II. és III. században fognak megerősödni, s amelyekre egyaránt jellemző bizonyos zsidó szertartások megőrzése¹⁵ és főleg a pogányok apostola elleni gyűlölet.¹⁶ (30. oldal.)

Vasile Mihoc azon a véleményen van, hogy a Galáciabeliekhez írt levélnek megfellebbezhetetlenül Pál apostol a szerzője (30–32. oldal). Megemlíti, hogy a levél hitelességét senki sem vonta kétségbe egészen a XIX. századig. Bruno Bauer 1852-ben megjelent *Kritik der paulinischen Briefen* című munkájának állításai olyan téves vélekedésekre építenek, amelyek nincsenek összhangban az újszövetségi kánon kialakulásának folyamatával, és ezeket már meg is cáfolták. Miután felsorolja a belső és külső argumentumokat, arra is kitér, hogy a reformátorok hogyan viszonyultak a Galáciabeliekhez írt levélhez.

Megemlíti, hogy Luther két magyarázatot is írt hozzá. Az első rövidebb kiadás 1519-ben jelent meg; ezt adták ki újból 1523-ban. A második bővített kiadás 1535-ben került ki a nyomdából, ezt pedig 1538-ban jelent meg újból. Luther arról vall, hogy ez a levél annyira hozzá nőtt, akárcsak felesége, Bora Katalin. Kálvin János pedig 1548-ban tette közzé a levélhez írt kommentárját.

A *Bevezetés* utolsó alcíme alatt (*A levél tartalma*; 32–34. oldal) azt a megállapítást olvashatjuk, hogy a Galáciabeliekhez írt levél igen-igen eleven hangvételi, valósággal pezseg a vitalitástól. Ezért aztán nem a skolasztikus rendszerezés jellemzi; mégis elkülöníthetők benne a következő tartalmi egységek:

- Hosszabb lélegzetvételi bevezetés (1,1–10).
- Tartalom:

14. Itt a szerző H.-J. Schoeps *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* című munkájára hivatkozik (Tübingen 1949, 136 s köv.).

15. A megállapítást Vasile Mihoc E. Molland és Jean Daniélou teológusoktól veszi át.

16. Az ide kapcsolt lábjegyzet a Péter kérésű II. századi ebionita iratból idéz Jean Daniélou nyomán (*Théologie du Judéo-christianisme*. Bibliothèque de théologie: Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. Tournai 1958.), ahol az ellenségeskedő ember nem más, mint Pál apostol: *Némelyek, akik pogány származásúak, elvetették az én Törvényem egybehangozó tanításomat, hogy az ellenséges ember törvényellenes tanítását és könnyelmű fecsegéseit fogadják el.*

- Életrajzi adatok és apológia (1,11–2,21)
- Tanítói-teológiai rész (3,1–5,12)
- Intelmek (5,13–6,10)
- Saját kezűleg írt epilógus (6,11–18)

Ez után a szerző elbeszélő stílusban bontja ki a fennebb felvázolt tartalmi egységeket, anélkül, hogy kitérne minden részletre. Az itt ismertetett szövegegységek nem egyeznek azzal a felosztással, amit aztán a *Kommentár* cím alatt találhatunk. E megoldás helyett talán hasznosabb lett volna a *Kommentár* cím alatt található felosztások felvetése – amennyiben a szerző ezt itt is szükségesnek gondolta.

A szerző bibliafordítása

Vasile Mihoc a levél felosztásának megfelelő alfejezetek elejére helyezi az eredeti szöveg alapján készített fordítását. Az effajta, írásmagyarázathoz tartozó fordítások nem csak arról tanúskodnak, hogy milyen a kommentáló fordítói készsége, hanem főleg azt, hogy a kommentáló miképpen értelmezte az eredeti szöveget.

A kommentárban álló fordítását a következőkkel lehet jellemezni:

1. Vasile Mihoc, ahol csak lehet, igyekszik megőrizni az apostol eredeti, olykor bonyolultabb, alárendelések sorozatával felépített mondatfűzését. Bizonyára arra törekedett, hogy minél hűségesebben tükrözze Pál fogalmazásának ezt a jellemzőjét.¹⁷ Ez a szempont itt elfogadható, hiszen a fordítás alatt azonnal olvashatjuk a kimerítő értelmezést és magyarázatot. Továbbá: ez a választás azért is elfogadható, mivel a román nyelvtől nem idegen az akár több alárendeléssel történő frázisfűzés.¹⁸ Az Ortodox egyház által használt hivatalos fordítás jobban feldarabolja az apostol frázisait, el-eltekint az alárendelésektől, és új főmondatokat formál. Ez természetesen azzal magyarázható, hogy egy hivatalos fordításnak a liturgikus célt is figyelembe kellett vennie, vagyis azt, hogy a bibliai szövegnek lehetőleg már első hallásra világosnak és közérthetőnek kell lennie.
2. A hűség szempontja nem csak a mondatszerkesztés szintjén érvényesül, hanem az egyes szavak, illetve szókapcsolatok szintjén is. Vasile Mihoc azt a fordítási lehetőséget választja ki, amely a görög szavak jelentését a legjobban tükrözi. Arra is ügyel, hogy a prepozíciós szerkezeteket pontosan és hasonló prepozíciós szerkezettel fordítsa, és ne melléknévvvel, mint ahogy ezt más román fordítások teszik. (Például: 1,11 – *ember szerint való, ember szerinti*; és nem *emberi*.) A görög előljáró szavakat kézenfekvő és könnyű románra fordítani, s ez ráadásul nagyon pontos átültetés is lesz, mert az indoeurópai román nyelv szintén használja a prepozíciókat.
3. Míg más modernebb román fordítások át-átugornak egy-egy kötőszón és nem tartják fontosnak fordítását, addig Vasile Mihoc ezeket sem mellőzi. Igaz, hogy néme-

17. A bonyolult és bennünket már-már bosszantó mondatszerkesztés nem egyedi, s csak Pálra jellemző. Hasonló, sőt még bonyolultabb, egyfajta ókori *barokk* mondatfűzést olvashatunk a korabeli művelt íróknál, például Alexandriai Philónnál is.

18. Ez a bonyolultabb mondatfűzés különben sem idegen Vasile Mihoc-tól, mert mint kommentárja is mutatja, kedveli a komplikált és hosszú frázisalkotást.

lyik görög kötőszó sokszor csak átvezető jellegű, a beszéd folytonosságát biztosító kis töltelék; nincsen különösebb jelentősége. Viszont vannak esetek, amikor a beszélő vagy író által fontosabbnak vagy fontosnak tartott összefüggésekre utalnak.

4. Figyelembe veszi az exegéták kutatásainak eredményeit (különösen ott, ahol a textus nehezebben érthető vagy értelmezhető), kiértékeli azokat, és az eredményeket igyekszik is hasznosítani a fordításban. (A kommentálás rendjén több mint tíz helyen vet fel nehéz vagy nehezebb fordítási kérdéseket, és ezekkel behatóan foglalkozik: 3,26; 4,3; 4,6.14.18; 5,6.19.20; 6,1.6. stb.) Hasonlóan körültekintő ott is, ahol feltétlenül figyelembe kell venni a szövegkritikai megjegyzéseket.
5. Vasile Mihoc fordításának nyelvezete archaikus színezetű, mint általában a lelkipásztor-teológusok által használt egyházi nyelvezet; de nem annyira archaikus, mint a hivatalos ortodox fordítás. Ez Vasile Mihocnál egyfajta patinásosságot és ünneplőességet jelent. De ha Pál apostol nyelvezetét vesszük alapul, amelyben nem csak régen közkeletűvé vált és így már patinásnak számító teológiai kifejezések vannak, hanem egészen *modernnek* számító szavak és kifejezések, akkor az archaizáló stílusú fordítás mellett való lehorgonyzás anakronisztikus is lehet.

Vasile Mihoc gyakorlott bibliafordító. A bibliafordítás terén tekintélyt is szerzett, s egyháza úgy tartja nyilván, mint aki méltóképpen képviseli a romániai ortodoxiát a nemzetközi bibliafordítói konferenciákon.

Összegezve fordítói fáradozását, elmondhatjuk, hogy alapos és pontos munkát végzett.

Vasile Mihoc munkamódszere

Amint azt tudományos vezetője, Grigore Marcu is megállapítja, Vasile Mihoc munkamódszere analitikus. A perikopákat alegységre bontja, s ezeken belül versről versre halad a magyarázattal.

A magyarázó külön figyelmet fordít a kulcsfogalmak tisztázására, s ilyenkor, ha szükséges, az apostol által használt görög fogalmak mellett ószövetségi héber, septuagintai görög (209–210. oldal), esetleg arám szavakat is közöl legjellemzőbb előfordulási helyeikkel. Például a *Pál evangéliuma Istentől származik* (1,11–12), illetve az *Életrajzi bizonyítékok annak megerősítésére, hogy Pál evangéliuma nem emberektől való* (1,13–2,21) alpontok alatt: 1,1: ἀπόστολος – פּוֹסְטוֹלוֹס (2Krón 17,7–9; 1Ezsd 4,14; 6,13; 7,16); 1,3 – εἰρήνη – שְׁלוֹמִי (2Móz 3,8; Jer 34,13; 1Kir 17,36; Ézs 31,5 stb.); 1,5: ἀμήν – אָמֵן (4Móz 5,22; Neh 8,6; Zsolt 40,13 stb.); 1,8: ἀνάθημα – מִנְחָה (4Móz 21,3; 5Móz 7,26; Józ 6,17; 7,1.11).¹⁹

A fenti alfejezetekben viszont – de egybűtt is – elvárható lett volna, hogy a fentebb felsorolt héber-görög szópárokon kívül például a χάρις (1,3), αἰῶν (1,4), θέλημα és δόξα (1,5) szavak héber háttere is megjelenjék.

Ez versenként és szóról szóra haladó magyarázat némely helyen azt az érzést kelteti az olvasóban, hogy a szerző mintha leragadt volna a szómagyarázatoknál. Ezek a szómagyarázatok egyáltalán nem haszontalanok, de töredezetté teszik a kommentálást, és nem enged-

19. Lásd még a 52–53., 75., 80., 98., 126., 133., 155., 158., 160., 182., 208., 213–214., 221. és 239. oldalakat.

nek nagyobb távlatból látnunk a bibliai verseket. Ezt a fajta kommentálást, amely sok esetben a kötő- és egyéb mondattani szereppel nem rendelkező szavak tárgyalására is kitér, szinte szótári adatközléshez is lehetne hasonlítani; vagy pedig egy olyan bővebb szómagyarázathoz, amelyet szóstatisztika és a forrásokra vonatkozó lábjegyzetek egészítenek ki. Úgy néz ki, tehát, hogy Vasile Mihoc fontos célnak tekintette a levél szövegének helyes megértését, s mindenféle félreértés elkerülését. Ezek a kérdések viszont a legtöbb esetben magától értetődőek egy teológus számára, és csak ott kellene megemlíteni őket, ahol elengedhetetlenül fontosak.

A szerző magyarázatáról alkotott kép nem volna teljes, ha a fentiekhez nem tennénk hozzá, hogy vannak olyan fejezetei, ahol *belemelegedik* az írásmagyarázatba, mint például *A Jeruzsálemi apostoli zsinat elfogadja a szent Pál apostol által hirdetett evangéliumot, és hivatalosan elismeri Pál apostoli megbízatását* (2,1–10) alfejezetnél, és itt nyoma sincs a töredezettségnek (63–83. oldal; lásd még 128–142. stb.).

Egy-egy kisebb szövegegység tárgyalása előtt egy-két bekezdésnyi bevezetést találunk. Ez a bevezetés kapcsolatot is képez az alfejezetek között. (Lásd például 2,11–12 magyarázata elé helyezett bekezdést a 90. oldalon). Itt utal némelykor egy-egy perikopa stílusára és a fogalmazás jellemzőire. Megindokolja, hogy mi okozza az apostol tömör fogalmazását, a zárójelek alkalmazását, az ismétléseket, anakolutiákat, amelyek elvonják figyelmünket, emiatt a levél egy-egy szakaszának fő gondolatvitele némelykor valóban nehezebben követhető. (Lásd például a 63. oldal második bekezdését, melyet a 2,1–10 szövegegység magyarázata felé helyez. Ezt a bekezdést végül azzal zárja, hogy Pál apostolnak a 2,1–10 alatt olvasható elbeszélésének szokatlanabb stílusa miatt azon kaphatjuk magunkat, hogy már nem is érzékeljük fő mondanivalóját: a pogányok apostola és a tekintélyes oszlopapostolok között nem történt szakadás, hanem megegyezésre jutottak és megtalálták az összhangot. És itt W. M. Ramsay *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*. Grand Rapids, 1966, 289. oldalára hivatkozik. Lásd még a Gal 4,1–11 bevezetésében megemlített és polemikus szövegekre jellemző stílust; 143. oldal.)

Egy-egy alfejezet, illetve egy-egy szövegrész kommentálása után összefoglalásokat is találhatunk. (Lásd az 50. vagy 53. stb. oldalt.) A szerző másutt egy-egy egyházatya mondásával összegez, mint például a 47. oldalon: *Íme, az apostol válasza a judaizáló vádakkal szemben Aranyszájú Szent János szavaival: »Ha embereknek akartam volna tetszeni, még most is a zsidók között lennék, s üldözném az Egyházat.«* (Lásd még 4,21–31 magyarázatának végét; 183. oldal.)

Különösen értékesek még azok a bekezdések, ahol a szerző rámutat azokra az ószövetségi helyekre, amelyeket az apostol paradigmáknak tekintett, s amelyek egyenesen befolyásolták nem csak terminológiáját, hanem fogalmazását is. Lásd az 1,15-höz kapcsolt ószövetségi helyeket: Ézs 49,1–2; Jer 1,5. Itt az apostol a maga kiválasztottságáról és elhivatásáról beszél; 54. oldal. Ugyanis így lesz világossá az ó- és újszövetségi kijelentés oly sokszor homályba vesző folytonossága. Másutt pedig arra mutat rá, hogy az apostol közismert, filozófiai művekben is használt szófordulatokkal él (2,5: a τῶν δοκούντων εἶναι τι párhuzamai Platónnál – 72. oldal; lásd még a 81. oldalt); viszont nem feledkezik meg arról, hogy a görög környezetben használt szó jelentésköre tágabbá lesz és újabb árnyalatokkal bővül, amikor bibliai, tehát ó- és újszövetségi összefüggésekbe kerül (παιδαγωγοί, 136. oldal).

Szintén hasznosaknak tartjuk a bizonyos kifejezésekhez kapcsolt izagogikai és a fogalmak jelentéstartalmára vonatkozó adatokat, amint azt például a ἰουδαϊσμός vagy παράδοσις szavak esetében láthatjuk (51–52. oldal; lásd még a 81., 135–136. oldalt). A szerző a παράδοσις szó kapcsán Iosephus Flaviustól idéz, és megemlíti a Misna szóhasználatát is; a 2,1–10 magyarázatához pedig exkurzust fűz. Ebben az exkurzusban a fentebb említett szövegegységet ApCsel 9,26–29-cel, 11,27–30-cal (12,25.27–30-cal, 18,22-vel), és 15-tel veti össze, és hat pontban mutatja be a felsorolt leírások, illetve versek közötti lehetséges hasonlóságot úgy, hogy ismerteti az ezekhez kapcsolódó elméleteket (84–90. oldal). Végül pedig hét argumentummal támasztja alá, hogy Gal 2,1–10 és ApCsel 15 ugyanazokról az eseményekről számolnak be.

A fentiekhez hasonló és feltétlenül szükséges kiegészítéseket olvashatunk a 3. fejezet 19. versénél (*Micsoda tehát a törvény?*), ahol betekintést nyerhetünk abba, miként vélekedett a törvényről és annak szerepéről az intertestamentális korszak, a rabbik, Alexandriai Philón, Iosephus Flavius, Aranyaszájú Szent János s a többi egyházatyá (129–131. oldal).

Némely helyen vallástörténeti párhuzamokat is olvashatunk. Ilyet találunk a 3,13 magyarázatánál, amikor Vasile Mihoc az ἐξαγοράζω szó háttérére mutat Joachim Jeremias kutatásaiból merítve (*manumissio*, 121–122. oldal); de egyben hozzáteszi, hogy a Pál által használt ἐξαγοράζω itt mélyebb és tágabb értelmű, mivel Krisztus megváltása *korszakalkotó* és univerzális jellegű. Hosszabb vallástörténeti adalékot olvashatunk a 4,3-ban előforduló στοιχεῖον kapcsán (146–148. oldal).

Helyénvaló és hasznos kiegészítésként értékelendő az is, hogy egyes igék miért éppen abban az igealakban fordulnak elő bizonyos szövegösszefüggésben: például egy közlés a lényegbevágóan punktuális jelentésű aoristos (53. oldal); vagy egy hangsúlyozottan duratív imperfectum (61. oldal).

Némely kifejezésnél az egyházatyák értelmezésébe is betekinthetünk, és tudomást szerezhethetünk azokról a kutatási eredményekről, amelyek a korabeli hellenista irodalom figyelembe vételével bővítették vagy pontosították egy-egy szó értelmezését. (Lásd az 58., 66., 91–92., 109–110. oldalt. A 91–92. oldalon, például 2,11 kapcsán azt is ismerteti szerző, hogy Origenész, Aranyaszájú Szent János és Hieronimus miképpen értelmezték a κατὰ πρόσωπον – *szemtől szembe* kifejezést. Ugyanis Origenész magyarázata szerint a kifejezést *látszólag*, azaz *formálisan* értelemben kell venni. Ezt pedig azt jelentené, hogy Pál és Péter csak színleges vitába bocsátkozott Antióchiában.) Viszont a magyarázó nem áll meg az egyházatyák által felmutatott fogalomtisztázásoknál, hanem melléjük fűzi a későbbi kutatások eredményeit is. Ezt teszi, például a βασκαίνω – *elvárácsol, megbüvöl, megigéz* ige esetében a 3. fejezet 1. versének magyarázatánál. Miután tisztázza az ige klasszikus és hellenista irodalomban használt jelentését, elveti az Aranyaszájú Szent János által javasolt *felkínál, meghív* fordítást, mint ami túl erőtlen ahhoz képest, hogy mi volt Pál szándéka, s ahhoz képest, hogy az ige milyen gazdagabb jelentést hordoz.

A szerző tágabb horizontú szemlélődéséről vall az is, hogy kitekint arra a Biblián kívüli irodalomra is, amely kapcsolatba hozható egy-egy páli verssel. Hivatkozik az ószövetségi apokrif iratokra, a haggadára (92. oldal) vagy pedig a qumráni iratokra (98–99. oldal).

A szerző aprólékos és körültekintő munkájáról vall az is, hogy kiterjed figyelme a szövegkritikai kérdésekre (2,5 – 71. oldal, 2,12 – 93. oldal, 4,14 – 164. oldal, 4,25 – 177–178. stb.). Az ilyen helyeken figyelembe veszi az egyházatyák idézeteit is. Amikor pedig a Pál apostol által idézett ószövetségi lókusokhoz jut, azt is tisztázza, hogy azok, például, a Septuaginta szövegét követik, és innen származik a maszoréta szöveg, illetve a páli idézet közötti különbség (lásd ezt 3,10 magyarázatánál, 117. oldal, vagy pedig 3,11-nél, 119. oldal). Másutt azt állapítja meg, hogy az apostol szabadon idézi a Septuagintát (Gal 3,13 – 5Móz 21,23; 122–123. oldal). Itt megjegyzi, hogy az apostol kihagyta az 5Móz 21,23 septuagintai fordításából a ὁπὸ θεοῦ szavakat; ehhez pedig hozzáfűzi, hogy Pál mindennel bizonnal azért járt el így, hogy elhárítsa a zsidók támadását a keresztyénekkal szemben, tudniillik, hogy Isten megátkozta volna Jézus Krisztust. A babiloni Talmud ugyanis megemlíti, hogy Jézust a páska ünnepe előtt akasztották fel, s a Tosefta pedig úgy nyilatkozik, hogy az az ember, akit fára függesztenek, nem más, mint Isten átka: Isten átkává lesz. A fenti idézethez csatolt kiegészítések sorát a szerző Szent Jeromos állításával zárja, aki úgy nyilatkozott, hogy a zsidók 5Móz 21,23-at fegyverként használták a keresztyének elleni vitában, s ez a fajta vád még az ő korában is elhangzott a keresztyénekkal szemben.)

A nagy számú lábjegyzet azt mutatja, hogy a szerző sok munkát lapozott fel dolgozata megírásához és igyekszik mindenütt feltüntetni a közölt adatok forrását. (A teljes dolgozat lábjegyzeteinek száma összesen 1279.)

Mivel a Vasile Mihoc rendelkezésére álló irodalom nagy része protestáns teológusok tollából származik, szükségszerűen ezekre kell támaszkodnia, ezeknek megállapítására tér ki, és gyakran hivatkozik ezekre. Miközben így jár el, úgy válogatja ki a különböző magyarázatokat és vélekedéseket, hogy azok kiegészítsék egymást, és így teljesebb képet alkothassunk egy-egy szövegösszefüggésről. Előfordul azonban az is, hogy bírálja a különböző írásmagyarázók túlkapasait, és azt veti szemükre, hogy túlságosan szabad szárnyalást engedtek fantáziájuknak (4,14 – Pál betegsége; 164–165. oldal). A különféle értelmezéseket összegezni is igyekszik, s amennyiben lehetséges, ezt az összegzést egy román szerzőtől vett idézettel zárja. (Lásd például a 3,2-höz fűzött kommentárt; 108–109. oldal.)

A kommentár jelentősége

1) Vasile Mihoc *Szent Pál levele a galáciaiakhoz* című kommentárja hiánypótló. Ugyanis korábban igen kevés munka jelent meg ortodox viszonylatban az újszövetségi exegézis terén. (Ugyanez mondható el az ószövetségi írásmagyarázat korábbi irodalmáról is.) Vasile Mihoc tudományos vezetője, Grigore Marcu úgy értékeli, hogy a XX. század negyedik évtizedétől az ortodox újszövetségi bibliateológiai szakirodalom inkább csak kielégítőnek nevezhető.

Az 1940-es évek végétől számított mintegy negyven esztendő alatt csupán két újszövetségi könyvet feldolgozó exegetikai mű jelent meg: 1947-ben a *Tituszhoz írt levél magyarázata* Grigore Marcu professzortól, valamint 1972-ben a *Péter első leveléhez írt kommentár*, mely I. Mircea Ielkipásztor tollából származik.

A XX. század első felében három Galata levélhez kapcsolódó munka született. Dr. Vasile Gheorghiu 1904-ben jelentette meg 165 oldalas dolgozatát, melynek címe A

galáciabeliekhez írt levél címzettjei.²⁰ Vasile Mihoc használja is ezt a munkát, és pedig a maga kommentárja elé fűzött bevezetésben, ahol részletesen tárgyalja Galácia és a galaták kérdéskörét. I. C. Beldie *A galáciabeliekhez írt levél*²¹ című kommentárja 1926-ban látott napvilágot Bukarestben; L. G. Munteanu kommentárja pedig Kolozsváron jelent meg *Szent Pál apostol galáciabeliekhez írt levele* címmel, 1940-ben.²²

A romániai ortodox teológiai munkaközössége 1979 őszén határozza el, hogy a doktori tanfolyamok bibliai szakra jelentkező hallgatóinak exegetikai munkák készítését fogja ajánlani. Ennek a határozatnak eredménye Vasile Mihoc doktori tézise is.

2) A szerző nagy irodalmat lapozott fel, és igyekezett tájékozódni afelől, milyen eredményekre jutottak a Galáciabeliekhez írt levelekre vonatkozó kutatások. A kommentár végén terjedelmes bibliográfiát lehet találni.

3) A tudományos vezető Grigore Marcu megállapítja, hogy Vasile Mihocnak írásmagyarázó véré van, és ismeri a munkamódszert. Munkamódszerével kapcsolatban az a véleménye, hogy a filológiai elemzés nem kerül túlsúlyba Vasile Mihoc kommentárjában, és így a teológiát szolgálja. A filológiai munkával kapcsolatos meglátásom nem feltétlenül egyezik a tudományos vezetővel.

4) A kommentárnak ismertető jellege van azáltal, hogy felsorakoztatja, adott esetben pedig összefoglalja az addigi magyarázatok eredményeit. A magyarázó némelykor olyan evidenciákat mond el, ami egy teológus előtt magától értetődő. De ha a román ortodox vonatkozásban hiányzó volt a kommentárirodalom, akkor ez az eljárás mégis elfogadható, és elkerülhetetlen is. Vasile Mihoc valószínűleg szem előtt tarthatta annak azoknak a lelkipásztoroknak a képzettségét, akik majd kezükbe veszik ezt a munkát.

5) Vasile Mihoc nagy irodalmat használ fel és dolgoz be munkájába. Ez a nagy anyag aztán uralja is kommentálását, s így kevésbé érvényesülhetnek egyéni meglátásai. Úgy néz ki, hogy ez a nagy feldolgozott anyag háttérbe szorítja az exegetát. De az is lehetséges, hogy nem is igen volt szándékában hangot adni egyéni meglátásainak és véleményének, mivel ezt nem tartotta doktori dolgozata egyik lehetséges feladatának.

6) A kommentár sajátos vonása abban mutatkozik, hogy gyakran hivatkozik az apostoli atyákra, valamint hogy mindenben mérvadónak tekinti ortodox elődeinek és tanárainak véleményét. Ezt főleg ott vehetjük észre, ahol valamilyen konklúziókat kíván levonni.

Az ortodox elődök tekintélye előtt való meghajlás ott érvényesül a leginkább, ahol az igeversék értelmezésének dogmatikai, konfesszionális (és etikai) következményei vannak. Ezért ezeknél az igeverséknél a kommentálás apologetikus színezetet ölt. Jól szemlélteti ezt a 4,6-hoz fűzött magyarázat (*Minthogy pedig fiak vagytok, kibocsátotta az Isten az ő Fiának Lelkét a ti szívetekbe...*). Vasile Mihoc itt megjegyzi, hogy a nyugati exegeták ezt úgy tekintik, mint ami világos bizonyíték a *filioque* tanra, ugyanis a vers a Fiú Lelkéről beszél. Viszont így folytatja: 1) *A textus nem a Lélek alászállásról, hanem elküldéséről beszél.* 2) *Az apostol nem azt mondja, hogy az Atya és a Fiú küldte a Szentlelket, hanem hogy az Atya az ő Fiának küldte el a Lelket.* 3) *A τῷ υἱοῦ αὐτοῦ nem ugyanaz, mint az ἔκ + genitivus*

20. *Adresații Epistolei către Galateni.* Cernăuți, 1904.

21. *Epistola către Galateni. Text și comentariu.* București, 1926.

22. *Epistola Sfântului Paul către Galateni – Comentariu.* Cluj, 1940.

(153. oldal). Hasonlót láthatunk az 5,6 kommentálásának végén, ahol a szeretet által munkálkodó hitről ezt írja: ...*a hitet és a szeretetet csak olyan áron lehet elválasztani egymástól, hogy teljesen elferdítjük őket. A pogányok apostola számára a hit nem más, mint Isten szeretetből fakadó megismerése (Róm 5,2–5), és ez a hit a szeretetben jut kifejezésre, illetve munkálkodik. A hit tehát nem szűkíthető be úgy, ahogy azt a protestáns tanítás sola fide tétele vallja, mert ez idegen a páli teológiától.* (191. oldal.)

7) A dogmatikai tanok alapjául szolgáló versek magyarázatánál érezhető a leginkább, hogy a (román) ortodox egyház hangsúlyozottan abban a tudatban él, hisz és vall, hogy tanítása valóban *ortodox* a református vagy evangélikus egyház által vallott hittételekkel szemben. A protestáns olvasó itt szinte dicsekvést vél felfedezni, és úgy érezheti, hogy az evangélium meghamisításának vádja most úgy szól ellene, mint hajdanában a judaizálókkal szemben. És ugyancsak ezeken a helyeken érezhető a (román) ortodox egyház szinte merev elzárkózása; főleg akkor, amikor a szerző azt hangsúlyozza, hogy az egyház egysége a tan egységén múlik. Ebben pedig – Vasile Mihoc gyakran használt szavával – *implicité* az is benne van, hogy az ortodox egyház az (egy) igaz tan birtokosa.

8) A galáciabeliekhez írt levél igen jelentős mind az ortodox egyház, mind pedig a reformátori egyházak számára. Mindkettő épít erre a levélre, amikor kifejti a hit és jócselekedetek viszonyáról szóló tanítást. Az ortodox egyház eljut a szünergizmus tanáig és azt hangsúlyozza, ami – a maga meglátása szerint is – igen-igen jellemző teológiájára: *a szeretet megélésének szükségességét*, s ugyanakkor a Krisztussal való közösség hangsúlyozottabban *misztikus* vetületét.

A reformátorok a Rómabeliekhez és a Galáciabeliekhez írt levél alapján elvetették a szünergizmust. A csak kegyelemből hit által felismerés pedig olyan megújulást eredményezett, amelynek messzemenő etikai, s így társadalmi, sőt gazdasági következményei is voltak.

A megreformált egyházak arra építették hitüket, hogy Isten Krisztus elégtételéért igaznak nyilvánította őket. Istennek ez a mindent megelőző és kezdeményező ajándéka egyedül csak kegyelemből van, és ezt az ajándékot hit által lehet elfogadni. Ebből a Vasile Mihoc által is beszűkített értelműnek ítélt és pusztán csak *deklaratív jellegűnek* mondott megigazításból azonban a szabad és hálás fiak munkás szeretete következett az emberi élet minden területén, a világban. Nem zárt és misztikus körben, hanem a világban és a világért. Nem csak az egyház tagjainak üdvösségéért, hanem minden ember boldogságáért és üdvösségéért, hogy a Krisztus és a Lélek által hozott szabadság és igazság az emberi élet minden területén érvényesüljön, s hogy mindenhol érezhetővé váljék: *elközelített Istennek országa*. (Vö. Luther Márton wittenbergi tételeivel, amelyek Isten országa elközeledésének felemlítésével kezdődnek.)

Vasile Mihoc (s az ortodox egyház) tehát nem veszi figyelembe a reformált, egyedül csak kegyelemből és hit általi megigazulás történeti következményeit. Holott e történelmi és nagyléptékű következményeket igencsak hitből származó jócselekedeteknek kellene minősítenie. Megfelelkezik Jakab apostol szemléletéről, amelyre szívesen és több rendben is hivatkozik: a jócselekedetek visszautalnak az élő, igaz hitre. Vagyis mások hitét nem csak a magunk vallotta igaz hit szemszögéből kell elbírálnunk, hanem a cselekedetek felől is.

A jó cselekedetek hitből vannak és Isten törvénye szerint valóknak kell lenniük (HK, 91.). A törvény summája a szeretet. A szeretet által munkálkodó hit viszont nem pusztán

csak a szeretet gyakorlását tűzi ki célul, hanem az igazságosság megvalósítását is. Ahogy Isten szeretete a mi megigazulásunkat munkálja, úgy kell a mi szeretetünknek az igazságosságot munkálnia minden téren.

**Rezension der Doktorarbeit von Dr. Vasile Mihoc:
*Der Brief des Apostels Paulus an die Galater***

Vasile Mihoc (geb. 1948) begann seine theologischen Studien an der Orthodoxen Theologie in Hermannstadt (1966–1970). Schon während seiner Studienjahre wandte sich sein Interesse an die biblische Theologie. Das beweist auch seine Fachprüfungsarbeit von alttestamentlichem Thema: *Jesaja, der Evangelist des Alten Testaments*.

1970–1973 besuchte er den Doktorkursus der Orthodoxen Theologie in Bukarest, wo er sich als Hauptfach das Neue Testament gewählt hatte. 1974 wird er zum Seelsorger der Orthodoxen Theologie in Hermannstadt ernannt. 1975 unterrichtet er daselbst als Adjunkt am neutestamentlichen Katheder. 1977–1979 studiert er für seine Weiterbildung in der École Biblique et Archéologique Française in Jerusalem, wo er ein Diplom erhält. 1982–1983 ist er am neutestamentlichen Katheder in Hermannstadt als vertretender Professor tätig. Nach Erhalten des Dokortitels wird er Professor am selben Katheder.

Nachfolgende Rezension macht die Doktorarbeit von Vasile Mihoc bekannt. Seine Arbeit, der Kommentar zum Briefe des Apostels Paulus an die Galater war im orthodoxen Bereich bisher entbehrt. Es war nur wenige neutestamentliche exegetische Arbeiten erschienen. Vasile Mihoc sucht oft Verbindung zu apostolischen Vätern und hält die Meinung seiner orthodoxen Vorfahren und Professoren in allem maßgebend. Merkbar wird es überall, wo er Konklusionen zusammenfasst. Der Autor benützte viel Literatur und strebte nach genauen Informationen im Bereich der bisherigen Forschungsergebnisse, bezüglich des Briefes an die Galater.



Lészai Lehel

A missziói igehirdetés tartalma és szerkezete az Apostolok Cselekedeteiről írt könyvben

Bevezetés

A könyv szerzője Lukács, aki orvos volt. Róla nem tudunk sokat, de bizonyos, hogy pogány származású értelmiségi volt. A páli levelek csak háromszor említik. A Kol 4,14 szerint a *szeregett orvos*, Lukács, az apostollal van. Filemon 24 szintén úgy emlékezik meg róla, mint aki az apostolnál tartózkodik és munkatársa. A 2Tim 4,11 pedig arról tudósít, hogy Lukács a római fogságot is megosztotta az apostollal.

A könyv keletkezésével kapcsolatosan felmerül a *mikor* és a *hol* kérdése. Kiindulópont az ApCsel 28,30. Ő (Pál) *pedig ott maradt két teljes esztendeig saját bérelt szállásán, és fogadta mindazokat, kik felkeresték*. Nyilvánvaló, hogy a könyv csak a kétesztendei fogság letelte után íródhatott. Nehéz eldönteni, hogy mennyi idő telhetett el utána, vagyis mikor kezdhetett hozzá a szerző könyve megírásához, de a kutatók többsége úgy véli, hogy eltelt pár esztendő. Így a könyv megszületésének idejét Kr. u. 80 tájára teszik, Vespasianus uralkodásának idejére (69–79), helyéül pedig Rómát jelölik meg. Ezt vallotta egyébként már Hieronymus is.

Századokon keresztül az Apostolok Cselekedeteit az egyház megalapításának első története gyanánt tekintették. Az általános feltevés az volt, hogy annak írója az elbeszélte események szemtanúja és Istentől ihletett férfi volt. *Hieronymus* azt mondja ezzel kapcsolatosan, hogy *Evangelium sicut audierat Lucas scripsit, acta autem apostolorum sicut composuit*. A *tübingai Baur* ezzel szemben az apostoli kor tanulmányozása nyomán azt a feltevést hangoztatja, hogy az Apostolok Cselekedetei nem annyira történelmi, mint apologetikai célból született, és feladata az első egyházban kifejtett kétféle pártnézet, a Péter zsidó és Pál szabadelvű nézeteit kibékíteni. Ennek érdekében Péter életéből olyan vonásokat domborít ki, amelyek Pál eljárásával egybecsengenek, és Pál életében olyan cselekedeteket örökít meg hangsúlyosabban, amelyekből kitűnik, hogy ugyanazt az utat járta, mint Péter. Ezt a nézetet osztja *Ballagi Mór* is. A címirat megtévesztő lehet, mert nem tartalmazza az összes apostol összes cselekedeteit. Elsősorban Péter és Pál áll előtérben. *Martin Dibelius* heidelbergi professzor azt mondja, hogy Lukács elsősorban nem történetíró, hanem *igehirdető, evangélist*. Célja az, hogy *hitet ébresszen*, mint ahogy az evangéliumok is lényegükben véve igehirdetések. A könyv nem csak azt akarja megírni, amit az apostolok tettek, hanem elsősorban azt, hogy mit cselekedett általuk az élő és mennybement Úr Jézus Krisztus. Majdnem teljesen tagadja a könyv történetiségét. Rajta talán csak *Ernst Haenchen* tesz túl az ilyen irányú véleményével. *Udo Smidt* rámutat, hogy az ApCsel könyve nem hőstörténet, amely hőskultuszra vezethetne. Lukács kétkötetes műve, az evangélium és az ApCsel szorosan összetartozik. Az első azt mondja el, mit cselekedett Jézus, amíg itt járt a földön, a másik pedig azt

szemlélteti, hogyan végzi munkáját, mint megdicsőült, Isten jobbán ülő κύριος. Nem hiába nevezik a Szentlélek evangéliumának az Apostolok Cselekedeteiről írt könyvet.

A felmagasztalt Úr azonban egyúttal Isten szenvedő szolgálója is, az *ebed-Jahve*. Cullmann rámutat, hogy az ApCsel-ben találjuk első nyomait annak, hogy az első század keresztyén teológiája Jézus Krisztusban látta a deuteró-észaiási *ebed-Jahvét* (παῖς = *ebed-Jahve*, LXX; ApCsel 3,13.26 és 4,25.30). Herman Ridderbos rámutat, hogy Ernst Haenchen téved, amikor elfogadva J. Gewiess fejtegetését¹ azt vallja, hogy a 3. és 4. fejezetben a παῖς υἱός-ként értendő (szerinte itt a *Szolga* megnevezést nem szabad összetéveszteni a *Fiú* szóval).

A könyvben sok prédikációt találunk. Ezek jól beleilleszkednek az összefüggésbe, bár nyelv, stílus és gondolatvilág tekintetében kisebb különbségek is mutatkoznak közöttük. A legegységesebb benyomást a páli prédikációk keltik. Ezek a beszédek nem szó szerinti feljegyzések, de nem is kitalálások. Egy részüket maga az író is hallotta, a többiek felől pedig jó forrásai lehettek. A megfogalmazás pedig tőle való.

Kálvin azt vallotta az ApCsel-ről, hogy *ha Lukácsnak ez az írott emléke nem maradt volna fenn... nem tudnánk, hogy az evangélium tudománya az apostolok szolgálata révén terjedt el, s jutott hozzánk különböző kezeken át. Nem tudnánk, hogy ők a Szentlélektől nyert ihletettség következtében csak a tiszta igazságot prédikálták, amire a mi hitünk biztosan támaszkodhat. Wilhelm Löhe* szerint ebben a könyvben *állandó pünkösöd van. Az nagyon is érthető számomra, hogy az apostolok beszédei, megpróbáltatásai... sokakat megindítanak. Az ellenben semmiképpen nem volna érthető előttem, ha az ApCsel olvasása bárkit is hidegen és érintetlenül hagyna... Nézem, látom... és csodálattal adózom az Egyház tavaszának. Ph. M. Hahn: Nagyon csodálatos, hogyan jutott el az Isten országáról szóló örömhír abból a kis zárt szobából, amelyben a tanítványok Jézus halála után félelemmel és bizonytalansággal telten tartózkodtak, általuk csakhamar teljes bizonyossággal a templomba, a zsinagógákba, magánházakba, az utcákra, piacokra, mezőre, vendéghozadókba, börtönökbe, udvarokba, utazók kocsijába, hajókba, városokba és szigetekre, zsidókhoz és pogányokhoz, helytartókhoz és királyokhoz, katonákhoz, kincstárnokokhoz, foglyokhoz, rabszolgákhoz, asszonyokhoz, gyermekekhez, hajósokhoz, athéni nagy tanácssterembe, Rómába és végül további eszközök révén, akiket az ő lelkük gyújtott fel, hozzánk is. Lüthi: Az egész Cselekedetek húsvéti bizonyágtétel. Aebi: A könyv hirtelen szakad félbe, nincs készen. Ennek a szent krónikának nincs vége, mert Isten nap nap után jegyzi fel Fiának cselekedeteit, amelyeket szolgálói által visz véghez. Brinke: Hadd legyen mindnyájunk tevékenysége úgyszólván további fejezete ennek a könyvnek.*

A mű alaphangját az 1,8b adja meg: *és tanúim lesztek Jeruzsálemben, egész Júdeában és Samáriában, sőt egészen a föld végső határáig.* Miközben az evangélium egyre nagyobb teret hódít, ledőlnek faji és nemzetiségi korlátok, előbb a samáriaiak, majd egymásután a pogányok is befogadják az igét. A zsidó misszió után megkezdődhet a pogányok közti térítő munka. A könyv jellegzetes alap gondolatai a következők: Jézus Krisztus áldozatának egyetemes érvényessége, az üdvösség univerzalizmusa és a Szentlélek korlátokat nem ismerő ereje. Lukács műve a páli szellemet sugározza. Luther ezt a bibliai könyvet a páli levelekhez írt glosszájának nevezi.

1. J. Gewiess: *Die Urapostolische Heilsverkündigung nach die Apostelgeschichte*, 46.

Főszereplők szerint két részre lehet osztani a könyvet (1–12. fejezetekben Péter, 13–28. részekben pedig Pál a kimagasló személyiség), missziós terület szempontjából három rész különböztethető meg:

- a) lesztek nékem tanúim *Jeruzsálemben* 1,1–8,4;
- b) *Júdeában és Samáriában* 8,5–12,25;
- c) és a földnek végső határáig 13,1–28,31.

I. Jeruzsálem, 1–7. fej.

Lukács bevezetésül arról beszél alap gondolata érdekében, hogy miként tisztázza Jézus a tanítványok küldetésének igazi tartalmát, szemben az ő ígéret-értelmezésükkel (ApCsel 1,1–14). A pünködsi események elbeszélésében és Péter első ígehirdetésében a tanítványok szinte tudtukon kívül elindulnak Krisztus útmegjelölésének irányába (Jeruzsálem – Júdea – Samária – a föld végső határai). Így születik meg az újszövetségi *ἐκκλησία*. Az engedelmes gyülekezetben először cselekedett Krisztus, s azután az így kapott jelnek mintegy a magyarázata volt az ígehirdetés (3. rész). Fontos mozzanat olvasható a 6,2-ben, ahol az apostolok kimondják, hogy nem helyes Isten ígétét elhagyniuk és az asztalok körül szolgálniuk, ezért választanak hét 'diakónust'.

Gustav Stählin véleménye szerint Lukács az első részekben egy ősgyülekezeti forrást használt fel, amelynek arám nyelvét nem látta biztosnak, de azt igen, hogy a zsidókeresztvények álláspontját képviselte. Szerinte Lukács ebből az ősgyülekezeti forrásból meríthette az apostoli, különösen pedig a péteri ígehirdetés anyagát. Raffay Sándor teológiai tanár azon az állásponton van, hogy Lukács az eseményekkel együtt azt is megtudta, hogy egyik-másik alkalommal a szereplő személyek mit beszéltek. Ezeket a beszédeket szó szerint senki fel nem jegyezte, de akárcsak Jézus mondásait, úgy az apostolok beszédeit is igyekeztek lehetőleg híven megtartani az emlékezetben. Lukács e beszédeket szintén híven iparkodott feljegyezni, de hogy azokat ő maga fogalmazta meg, azt a beszédeknek az egész munkával egyező külső formája is bizonyítja. A formába öltöztetésnél azonban gondosan ügyeltek arra is, hogy a gondolatok eredetiek maradjanak és így a tartalom mit se szenvedjen. Ez az oka, hogy az apostolok cselekedeteiről szóló könyvben legtöbbet beszélő Pál gondolatai itt is ugyanazok, amelyekkel a saját leveleiben találkozunk. Ez az oka annak is, hogy a beszédekben mindenütt még csak a csíráit találjuk meg azon teológiai felfogásnak, amelyet a levelekben és a jánosi iratokban már teljesen kifejtve látunk.

1. Péter beszéde pünkösdkor, 2,14–40.

Péter felszólalásakor először is azt a vádat veri vissza, hogy részek lennének az apostolok. Nem azért fontos ez a mozzanat, hogy társai helyzetét tisztázza, hanem mert legfőbb vágya, hogy hitelre méltó legyen az az evangélium, amit hirdetnek és képviselnek. Herman Ridderbos szerint ez a pünködsi ígehirdetés elsősorban a Szentlélek kitöltését magyarázza. Péter beszéde világosan úgy tükrözi vissza a pünködsi történetet, mint a Jóel próféta jóslatának beteljesedését (Jóel 2,28–32). A jóeli idézetten kívül Péter ígehirdetése során idézi a Zsoltárok könyvéből a Zsolt 16,8–11-et (25. v.); 132,11-et (30. v.); 110,1-et (34. v.); Ézsaiás könyvéből az Ézs 44,3-at (17. v.) és utal ugyanonnan a 44,1–5-re (39. v.), a Királyok első könyvéből az 1Kir 2,10-re (29. v.), Nehémiás könyvéből a Neh 3,16-ra (29. v.), Sámuel má-

sodik könyvéből a 2Sám 7,12-re (30. v.). Ezek az ószövetségi idézetek és utalások egyrészt rávilágítanak a prófécia beteljesedésére, másrészt azért is fontosak, hogy a zsidó vallásba gyökerezett és abban felnőtt hallgatóság megértse: nem valami teljesen új, a zsidóságtól idegen tanok hirdettettek számára, hanem mindez szervesen beleépül abba, amiben eddig hittek, sőt ez a legtermészetesebb folytatása mindannak, ami eddig volt. Mások szerint nem csupán a saját igehirdetésük hitelessége érdekében használtak az apostolok olyan sok ószövetségi idézetet, hanem azért is, mert Jézus mennybemenetele után ők is többet foglalkoztak az Ószövetséggel, és részben ez őrizte meg őket a tévelygéstől (maga Jézus is nagyon gyakran utalt az írásokra, amikor tanítványainak magyarázott valamit). Kálvin János szerint ennek a beszédnek az a lényege, hogy a Szentlélek ajándékából, aminek szemtanúi voltak, arra kell a hallgatónak következtetniük, hogy a Messiás már megjelent.² Ezek után Péter beszédének fénycsóvját ráirányítja a hallgatókra, és teszi ezt kíméletlenül, mert tudja, hogy büntudat és bűnbánat nélkül nincs bűnbocsánat. Röviden beszél Jézusról, akit a jelenlevők megfeszítettek, megölték. Ezzel mintegy *gyilkosoknak* nevezi a hallgatókat, és nem törődik azzal, hogy ez nem kellemes beszéd a jelenlevők fülének, hogy egyesek esetleg sarkon fordulnak és otthagyják őket, mert számára sokkal fontosabb ezeknek az embereknek a megmentése, a Jézus missziói parancsának való engedelmség. Ennek érdekében történik minden, ezért hangzik el a tisztázás, az ószövetségi idézetek, a kemény vád, és az üdvözülés lehetőségének a megmutatása.

Igaz ugyan, hogy Jézust megfeszítették, de Isten feltámasztotta őt, és itt egy zsoltáridézetet találunk, majd következnek az előbb említett ószövetségi utalások Dávidra, halálára, sírjára, a neki adott ígéretre. Megismétli a feltámadás tényét, mert tudja, hogy ezt nehéz elhinni, azért említi azt is, hogy ennek ők maguk tanúi, tehát nem mendemondáról, vagy legendáról van szó. Újból beszél a Szentlélek kitöltetéséről, amely eseménynek a jelenlevők épp tanúi voltak, és kijelenti, hogy Isten Jézust Úrrá és Krisztussá tette (krisztológiai kérdés – Ridderbos). Nem feledkezik meg a vád megismétléséről sem, miszerint a hallgatók *gyilkosok*, részük volt Jézus halálra adatásában.

Ez a páratlanul kemény prédikáció kétségbe ejti az ott levőket, akik megszomorodnak, rádöbbennek vétküik súlyára és az apostolokhoz fordulnak tanácstalanul. Eddig a bűn volt előtérben, de ahogy ez tudatosult, következhet a kegyelem hirdetése. Kérdésükre Péter azt válaszolta, hogy térjenek meg és keresztkedjenek meg a Jézus Krisztus nevében a bűnök bocsánatára. Ehhez ígéret is tartozott, és pedig a Szentlélek ajándékának ígérete. Ézsaiást idézi újból az ígéretre nézve. Végezetül pedig kéri és inti őket, hogy tartsák tisztán magukat a körülöttük meglevő bűntől. Lukács megjegyzi, hogy háromezren vették komolyan ezt az igehirdetést, és ezek meg is keresztkedtek.

Harsányi István véleménye szerint ebben a beszédben nem teljes egészében Péter gondolatai jutnak kifejezésre, hanem az ApCsel szerzőjéé, és ezt a 39. verssel próbálja igazolni, ahol szerinte a *τοῖς εἰς μακρὰν* a pogányok elhívásáról szól, ami pedig akkor még Péter előtt teljesen ismeretlen volt, amit az apostoli zsinat (Gal 2,1–10) és az antiókhiai összeütközés (Gal 2,11–21) világosan igazolnak (itt Pfleiderer *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren* és Wendt *Die Apostelgeschichte* című munkáira támaszkodik). Hilgenfeld pedig

2. Kálvin János: *Magyarázat az Apostolok Cselekedeteihez*, I. kötet, 40.

az említett 39. versbeli szavakat önkényesen a szerkesztő betoldásának minősíti.³ Harsányi István Péter templomi beszédét a szerző páliás, egyetemes felfogása számlájára írja, majd a Szanhedrin előtt mondott beszédét is Lukácsnak tulajdonítja, aki gyakorlott ügyességgel a körülményeknek, a helyzeteknek megfelelően adja hőseinek szájába a beszédeket, úgy, amint gondolja, hogy azok olyan viszonyok között beszélhettek. Pál beszédeit is egytől egyig Lukács művének tartja, vagy a filippi börtönőr esetében *monda alapján történt szabad alkotásnak*. Ezt ő maga így foglalja össze velősen: *Ami a Cselekedetekben előforduló beszédek történetének hitelességét illeti, erre nézve habozás nélkül állíthatjuk, hogy ezek mind, kivétel nélkül, a Cselekedetek szerzőjének alkotásai*. Ezzel messzemenően nem értünk egyet.

2. Péter templomi beszéde, 3,12–26.

Péter és János együtt igyekeztek a templomba imádkozni, a második tűzgyújtás idején. Az Ékes kapunál, amelyet Nagy Heródes korinthusi bronzból önttetetett és gazdagon megaranyoztatott, egy béna ember ül és koldul. Jézus nevében meggyógyítják, és a csodára összeróduló tömeg kitűnő lehetőséget nyújt az igehirdetésre. Péter felismeri a kegyelem pillanatát, ahogy az előbb is tette és megmagyarázza a történeteket az ámuló sokaságnak. Először is azt tisztázza, hogy ők is egyszerű emberek, a csoda nem nekik köszönhető, ők csak eszközök. Az összegyűltek figyelmét Ábrahám, Izsák és Jákób Istenére irányítja, akinek tiszteletére begyűltek a templomba. Megint csak megteremti az összekötő kapcsot mindazzal, amit a zsidók hittek és vártak. Az előző fejezetben hangoztatott vádat most is megismétli Péter, de itt először árulásról, majd tagadásról beszél, végül pedig kimondja, hogy *gyilkosok*. Rögtön ezután azt is elmondja, hogy Isten feltámasztotta őt, aminek és akinek ők a tanúi. Eddig nagyon hasonlít az igehirdetés szerkezete az előző fejezetben olvashatóhoz. Itt újból visszautal az előbb történetekre, mert érzi, hogy szükség van erre. A tömeg csodálkozott, de amikor feltámasztásról szólt, akkor esetleg kételkedhetett, ezért van itt az ideje visszautalni a csodára, mert azt látták, és akkor így érthető az, amit az előbb hallottak a feltámasztásról. Hogyha nem az apostoloknak köszönhető a gyógyítás, akkor valóban a feltámasztott Krisztus cselekedett. Nagyon szép, logikus és szabatos ez a beszéd. Péter nem hagyja a kétségbeesés közepette a hallgatóit, akikben felébredt a büntudat, ezért rögtön azal folytatja, hogy mindezt tudatlanságból cselekedték. Következik két utalás Ézs 53,2–12 és Dán 9, 26-ra, ahol a Jézus szenvedéséről van szó. A szenvedés útján emeltetett a dicsőségbe, ahol most is lakozik, *amíg a mindenség újjáteremtése meg nem történik*. Az ἀποκαταστάσεως πάντων szókapcsolat Órigenésznél annak a tanításnak lett az alapja, hogy a világban senki és semmi sem vész el, hanem végül is minden tökéletes végre jut, és mindenki üdvözüül. Maga az ige erre nem utal, sőt az alapul vett mózesi idézettel tanítja, hogy valaki nem hallgat erre a prófétára, ki fog irtatni a népből.

Péter nyújtja a megoldást is, nemcsak bűnről beszél, hanem kegyelemről is. Felszólítja az embereket, hogy bánják meg bűneiket, térjenek meg, és így Isten megbocsát nekik. Ezek után következik Ravasz László szerint Péter prédikációjának alapigéje, a Tóra legfontosabb ígérete: *Prófétát támaszt atyádfiai közül Istened, az Úr, olyant, mint én, őreá hallgassatok!* (5Móz 18,15). Ez a messiási váradalom alapja, ezt az ígét alkalmazta magára Jézusra az

3. P. Hilgenfeld: *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 104–105.

evangéliumi elbeszélés a megdicsőülés hegyén. Ez a szabályozása az élő prófétai szónak, mint Isten állandó igéjének (Vox viva Dei). Ezzel a sánta meggyógyítását Isten kegyelmes munkálkodásának legszélesebb távlatába állítja be. Péter szerint nem csak Mózes, hanem Sámuel és minden próféta ezekről a napokról prófétáltak, tehát íme, történelmi időt élnek, a boldog beteljesedés pillanatainak tanúi és résztvevői. Az Ábrahámmal kötött szövetség rájuk is áll (1Móz 22,18), Isten elsősorban számukra támasztotta fel Jézust, akinek áldását örökölhették, aki meg akarja téríteni őket bűneikből. Ez az igehirdetés azt hangsúlyozza ki, hogy a zsidók számára nyitva áll még az üdvösség útja, annak ellenére, hogy ők megfeszítették Jézust. Isten még mindig hozzájuk fordul elsősorban, az Ószövetségben választott nép minden tévedése ellenére adhat pozitív választ Ura felhívására.

3. Péter pere, 4,8–12.

Az előbbi beszéd hirtelen, átmenet nélkül megszakad, mert megjelenik a templom felügyelője, a στρατηγός, aki rangban a harmadik méltóság a két főpap után. A templomórság feje letartóztatja Pétert és Jánost, ezzel megkezdődik a Jézus azon jövendöléseinek beteljesedése, amelyek az üldöztetésre vonatkoznak. Eddig zavartalanul mozoghattak, beszélhettek az apostolok, de most már ugyanaz a Tanács, amely Jézust néhány héttel azelőtt halálra ítélte, elkezd a tanítványok zaklatását. Valóra válik Jézus figyelmeztetése, hogy fejedelmek és hatalmasságok elé fogják idézni és hurcolni a tanítványokat, de ugyanakkor az az ígérete is, hogy nem kell félniük, nem kell gondolkodniuk afelől, hogy mit mondjanak, mert megadatik majd abban az órában a Szentlélek által, aki bölcsé teszi őket (Lk 12,11–12 és 21,14–15). A Szentlélek egyik újszövetségi megnevezése a Paraklétosz, ami szószólót, ügyvédet, vigasztalót jelent. Jürgen Roloff szerint ez a rövid beszéd tömören megragadja és újra felveszi az ApCsel 3,12–16 motívumát.⁴ Kálvin János utal itt arra, hogy Lukács nem véletlenül említi azt a tényt, hogy Péter megszólalása előtt megtelik Szentlélekkel. Ez egy nagyon fontos mozzanat, ebből válik érthetővé mindaz, ami ezután következik, különben nem nagyon ismernénk az egyszerű halászra. Péter nemrég még egy szolgálólány érdeklődésére is megtagadta Mesterét. Péter a tiszteletteljes megszólítás után nagyon szabatosan feltárja, hogy egy gyógyítás, egy jótett miatt folyik ez a kihallgatás. Nyelvtanilag és stílus szempontjából érdekes, hogy az itt használt 'gyógyulás' szava (σέσωται) ugyanazt a görög igét idézi, amelyet a 12. vers végén is használ tágabb értelemben, és amelyet ott Károli megtartatással fordít (σωθήναι). Igazán szokatlan dolog egy tanulatlan halásztól, hogy ilyen árnyaltan használja az igék jelentését, de itt ugyanaz a Lélek beszél, aki a művelt Pál apostolban is jelen volt. A gyógyítás és annak magyarázata miatt fogták perbe Pétert és Jánost. Természetes lenne, hogy amint megadták a lehetőséget a szólásra és kérdéseket intéztek hozzájuk, hogy kiderüljön az igazság, egy védőbeszédet tartsanak, amelyben tisztázzák a történeteket és bizonyítsák ártatlanságukat. Péter azonban védőbeszéd helyett vádbeszédet tart a főpapok és írástudók nagy megrökönyödésére. Elmondja, hogy Jézus neve által gyógyították meg a születése óta béna embert. Eddig minden rendben lenne, de ehhez hozzáfűzi, hogy az a Jézus által történt mindez, akit *ők megfeszítettek* és akit Isten feltámasztott. Ezzel mintegy *gyilkosnak* nevez minden jelenlévőt. Ne feledkezzünk meg, hogy a Szentlélek közben csodálatosan árad ebben az időben, ezrek térnek meg egyik napról a másikra és az újszövetségi

4. Jürgen Roloff: *Die Apostelgeschichte* (NTD), 82.

egyház kezd méreteket ölteni. Az egyház az üldöztetés által nő. A konstanzi dómban található egy felirat 366-ból. Szerzője Poitiers-i Hilárius, az Augustinus előtti kor legnagyobb teológusa. Ő írta, hogy *ha az Egyházat üldözik, virul; ha elnyomják, győz, s mikor gyalázzák: nő*. Tertullianus lakonikusan ezt úgy fogalmazta meg, hogy *Semen est sanguis Christianorum*. Miért fontos mindez? Elgondolkoztató, hogy a pütkösi eseményekről beszámoló történet után három egymásután következő fejezetben az első három feljegyzett prédikációban nem kevesebb mint háromszor hangzik el a vád: *Jézust . . . akit ti megfeszítettetek*. Nem mondható el, hogy a pütkösd utáni prédikációk nem lettek volna gyülekezetszerűek, vagy elbeszéltek volna a gyülekezet feje felett. Rendkívül éles igehirdetések voltak ezek, amelyek egyenesen a hallgatók, vagy legalább is egy részük szívébe találtak. Nem volna teljességgel érdektelen megvizsgálni ezt a tényt akkor, amikor mi magunk is érezzük és gyülekezeteink is tapasztalják, hogy erőtlén igehirdetésünk. Péter *gyilkosoknak* nevezi hallgatóit, mert Jézus éppen a gyilkosai, az életére törők sokaságából akarja nem kiválasztani, mert ez már megtörtént a világ alapjainak felvettése előtt, hanem elhívni övéit, azokat, akiket megmos, megszentel és megbíz az evangélium továbbmondásának felelősségteljes feladatával.

Péter az Ószövetséget is idézi igehirdetése során, amikor a Zsoltárok könyvéből vett követ említi (Ravasz László szerint itt újból Péter textusáról van szó)⁵, amelyet az építők megvetettek és amely a szeglet fejének bizonyult minden emberi becslés ellenére is. Itt sem könnyű találni sokat Péter és megóvjá hallgatóit attól a tévedéstől, hogy esetleg mégse ismerjenek magukra, amikor nem egyszerű, régen volt építőkről beszél, hanem egészen személyesen így mondja, hogy *ti, az építők, megvetettetek*. Ez tiszta, világos beszéd, ez hamar elsegít a döntéshez, a valamilyen irányú állásfoglaláshoz. Péter ezekben a metsző mondatokban is elismeri, hogy ő most az építők, a vezetők előtt áll társával, de azt sem tudja elhallgatni, hogy ezúttal óriásit tévedtek az előjárók és ezáltal az egész épület stabilitása, struktúrája veszélybe került. Ezzel tartozott előjáróinak, és nem számolt a következményekkel. Azt is elmondja még, hogy senki másban nincs, nem lehet üdvösség, nem adatott más név, amely által megtartatnának, csak a Jézusé – és mindez a főpap füle hallatára hangzik el, aki az egész zsidó egyházat képviselte.

4. Péter kihallgatása, 5,29–32.

Az apostolok a megfenyítés után folytatják tevékenységüket engedelmeskedve Jézus missziói parancsának. Az evangélium ellenségei azonban nem nyugszanak, újból börtönbe zárják a tanítványokat, ezzel akarván megakadályozni a hirdetett ige terjedését. Embereket el lehet zárni, de Isten igéjét nem lehet bilincsbe verni. Isten a kövek által is megszólalhat, de kedvesebb neki övéi biznyságtétele, ezért éjjel megnyitja a börtönkapukat és utasítja őket, hogy *menjetekek, álljatok fel a templomban, és hirdessétek a népnek ennek az életnek minden beszédét!* (ApCsel 5,20). Ezek után még inkább felbátorodva és megerősödve folytatják az apostolok az ige hirdetését. A Tanács újból maga elé idézteti őket, megint a templomból, és ezúttal a vád is enyhébb: nem pártütésről, hanem engedetlenségről van szó. Érdekes módon mintha egy kicsit meghátrálnának, azt mondják, hogy az apostolok rájuk akarják hárítani *annak az embernek a véréit*. Nagyon is tudatában voltak, hogy ama bizonyos páská nap előtt

5. Ravasz László: *Az Újszövetség magyarázata*, I. kötet, 357.

azt kiabálták és kiabáltatták, hogy *Szálljon ránk és gyermekeinkre az ő vére!* (Mt 27,25). Elismerik, hogy a tanítványok betöltötték egész Jeruzsálemet tudományukkal. Erre következik Péter legrövidebb beszéde, amely először is tisztázza a helyzetet, megismételve az ApCsel 4,19-ben elhangzott gondolatot, miszerint Istennek kell inkább engedni, mintsem az embereknek. Ebben az is benne cseng, hogy a nép vezetői most csak *emberek*, engedetlenségükből kifolyólag elveszítették hitelüket, Istennel szembefordultak. Rögtön ezután beszél az atyák Istenéről, aki a Tanács Istene is, és aki feltámasztotta Jézust. Nem feledkezik meg ezúttal sem megemlíteni, hogy Jézust a vezetők fára feszítve *kivégezték*. Ez egy újabb esély számukra arra nézve, hogy beismerjék hibájukat, bűnbánatot tartsanak és megtérjenek az élet beszédére. Ez a beszéd azok számára, akik magukra veszik, életet jelent, de azoknak, akik ki akarnak bújni alóla, a felelősség elől megfutamodnak és körmönfont jogi megfogalmazások mögé szeretnének meghúzódni, azoknak megkeményítést és halált jelent. Az általuk kivégzett Jézust Isten fejedelemmé és megtartóvá emelte, és ezáltal ad Izraelnek bűnbánatot és bűnbocsánatot. A kör bezárul a bírák, a papok számára. A kultusz, az áldozatok, mindaz, amiben hittek és amitől várták bűneik eltörlését, nem jelent szabadulást, üdvözülést. Végezetül Péter még megemlíti, hogy az elmondottak hitelességéről ők és a Szentlélek tesznek tanúságot, de a Szentlélek azoknak adatott, akik Istennek engedelmeskednek. Ebben az is benne van, hogy márpedig a Tanács tagjai pillanatnyilag nem tartoznak az Istenre figyelők csoportjába (talán Gamálielt kivéve).

5. István beszéde, 7,2–53.

István beszéde az egyik legnagyobb beszéd a Szentírásban. Érdekes, hogy amikor szót kap, ő sem védekezik, mint nem sokkal előbb Péter, hanem ő is egy hatalmas, elsöprő erejű vádbeszédet tart saját bírái, a nép fejedelmei, a Főtanács ellen. Arra a kérdésre kell választ adnia, hogy tanított-e a Törvény és a templom ellen. István az Ószövetségből kimutatja a Törvény és a templom igazi becsét, és erre alapítja vádját a Főtanács ellen, amelynek elmélete és gyakorlata a Törvény és templom kérdésében istentelen. Egyesek szerint ez István beszédének a célja. Kimutatja, hogy Ábrahámtól Mózesig nincs templom, és mégis van hit; Mózesről Salamonig csak szentsátor van, és mégis van élő hit; Salamontól a beszéd pillanatáig van templom, és fogy a hit. Összeszövődik ezzel, hogy Izraelben mindig volt Törvény, azaz világos volt Isten akarata, de mindig csak egy kisebbség tartotta meg; azok hajoltak el tőle leginkább, akik a templom révén az intézményes vallásosság hivatalos képviselői voltak.

A beszéd a jól ismert nagy kegyelmi tények felsorolásával kezdődik. A pátriárkák sorában sokat időzik Józsefnél: testvérei eladták, de Isten megszabadította és felmagasztalta, és a régi kútba vetett József lett népének szabadítója és táplálója. István itt érezhetően Jézusra gondol. Még több figyelmet szentel Mózesnek, kiválasztottságának, neveltetésének, megbízatásának, a Törvény átadásának, egyszóval annak a viszonynak, amelyben Mózes volt Istennel. Két eseményre világít rá Mózes életéből: először arra, amikor prófétát ígér (ApCsel 7,37), akinek ő csak előfutárja; azután azt a lázadást, árulást mutatja be, amit a nép indított Mózes ellen és az Isten törvénye ellen az aranyborjú imádatában. Mózes személye is Jézusra utal, előkészíti az igazi Szabadító eljövételét.

Az igaz hit emberei Izraelben mindig kisebbséget alkottak, útjuk a szenvedés és a próba; velük szemben áll a felelőtlen tömeg, gonosz vezetőinek játékszere. Ez a tömeg a mindenkorri bálványimádás rabja. Nem a teremő Istenben, hanem kezük csinálmányában gyönyör-

ködtek. Szolgáltak Molokhnak, aki emberáldozatot követelt; az égi seregeknek, a kaldeusok csillagisteneinek, Remfánnak és társainak, csak annak nem, aki így mutatkozott be, hogy *Vagyok, aki vagyok*. Az egyre forrósodó beszéd új fordulatot vesz. A szent sátor után templomot építettek, ahol megcsontosodott a vallás. A templom öncélú intézmény lett, ahol az Istennek való engedelmség helyett a főpapság hatalmi politikáját folytatta. Hiába emelték fel ez ellen a próféták a szavukat, a lelket megoltották és a prófétákat megölték. Ezek után István is bátran az őt kihallgatók szemébe mondja, hogy kemény nyakúak, körülméletlen szívűek és fülűek, a Szentlélek ellen igyekeznek – és most jön a Péter beszédeiből már ismert rész –, sőt mi több, Jézust elárulták és *meggyilkolták*. Ezután következhet akármi, – hűsége és bizonyágtétele miatt a megnyílt ég és Krisztus látomása a következmény – mert István nem életét félti, hanem annál fontosabb az igazságot kimondani, élete árán is, mert csak ez menthetné meg hallgatóit is.

István beszédében a hit kérdéséről van szó, s ehhez távolról sem keveredik semmiféle idegen, világnézeti vagy politikai szempont. De még a bizonyágtételnek ezt az egészen tiszta formáját sem maga kereste magának. Nem volt kihívó, sem izgága. Nem vitatta a maga igazát. A mártírium nem valami külön lépés Istvántól, hanem egyszerűen a bizonyágtétel vállalása minden körülmények között. István halála indít meg szükségszerűen olyan eseményeket, amelyek nélkül a zártságra hajlamos és Jézus missziói parancsáról látszólag megfélelmező gyülekezet sohasem jött volna rá arra, hogy nem elég az, amit Jeruzsálemben tesz Izraelért.

Raffay Sándor szerint Lukács az István történetét írásos forrásból merítette, és ennek bizonyításaképpen azt említi, hogy ilyen esetekben a nyelvezet nem olyan tiszta és sima, mint általában.

II. Samária, 8–12. fejezet.

Isten semmilyen eszközt nem tart lehetetlennek, vagy túlságosan keménynek és nagyak ahhoz, hogy az egyházat ránevelje a helyes küldetés vállalására. Amikor a jeruzsálemi ösgyülekezet kezd egyre jobban bezárkózni a saját keretei közé, és azt hiszi, hogy az új nép kérdése megoldódik egy nagyszabású zsidókeresztyén egyháznak, vagy birodalomnak a létrejöttével (ennek a koncepciónak minden valószínűség szerint Jakab az elszánt képviselője, még később is a páli misszió alatt – Stauffer), akkor Isten egy napon szétszórja a hetes kör tagjait (akiket tévesen diakónusoknak szoktak nevezni, valójában az ösgyülekezetben a hellenista zsidókeresztyének lelkigondozására rendelt csoport tagjai voltak) egészen Ciprusig és Antiókháig. Ezzel szinte kényszeríti az egyházat a pogánymisszió vállalására.

Isten ekképpen felvetette a gyülekezetben a pogánymisszió problémáját. Ebben a következő lépés, s egyúttal Jézus Krisztus missziói útvonalának a következő szakasza Samária volt. Samária félpogány, pogány hatásoknak fokozottabban kitett, de végeredményében Izrael Istenét hívő nép volt. Egyszer már elbukott Izrael azon a próbán, melyet Samária jelentett, s Ezsdráséknak ez az engedetlensége, amellyel elzárkóztak a feljűk forduló samaritánusoktól, a gyűlölködés és ellenségeskedés keserű gyümölcseit teremtve évszázadok óta. Samária városa, ahol Fülöp evangélista, a hetes kör másik tagja megjelent, itt csak Samária lelki centrumát, Sikemet jelentheti. Simon mágus kihasználja az itteni nép fokozott messiásvárakozását. Fülöp lemond a népszerűségről, szembefordul az emberek olcsó és

hamis vallásos váradalmaival, és Krisztust hirdeti. Úgy látszott, hogy nem veheti fel a versenyt a divatos vallási propagandával, de Isten vele volt és jelek követték az igehirdetését. Ezeknél is nagyobb ajándék neki az, hogy Samária népe jól értette meg a jeleket és jól értette az igét is. Azt olvassuk, hogy *hittek Fülöpnek, aki az Isten országáról és a Jézus Krisztus nevééről szóló evangéliumot hirdette* (8,12). Az új élet tiszta öröme tölti el hamarosan a várost. Az apostolok megjelenése mindenképpen örömdetes és fontos eseménye a gyülekezetnek. Megszűnik az a veszély, hogy a samáriai munka egy szabadelvű hellenista magánakciója maradjon; az egész gyülekezet munkájává válik és tovább is halad Péterék igehirdetése nyomán a környező falvakba. Végezetül az apostolok színrelépésével üdvösen csúcsosodik a samáriaiak öröme a Szentlélek kitöltésében.

6. Fülöp és az etióp kincstárnok, 8,30–38.

Az etiópiai eunuch megkeresztelése az utolsó lépés megtételére utaló első jel. Az akkor ismert világ legszélső pontjáról, Egyiptomon is túlról, Etiópiából való. Egyelőre ő indul el az egyház felé, és aztán az egyház is feléje. Fülöp küldő szót hall (ἄγγελος κυρίου) és engedelmeskedik ennek a küldetésnek. Egy etiópiai (ma Abesszínia, szerecsen = szaracén) emberért kell járatlan utat felkeresnie (ebben az útban Gáza felett egyesül a Damaszkusz–Egyiptom és a Jeruzsálem–Egyiptom közötti országút, és vezet át a sivatagon), a királynő (Kandaké már inkább rangjelző név, mint a Fáraó is) főkamaraosa ez, aki a keleti udvarok főemberei legtöbbször példájára eunuch. Mint ilyen, megcsönkített, a törvény értelmében nem lehetett Izrael tagja, tehát nem prozelita, hanem úgynevezett istenfélő pogány. A találkozás egyszerű. Az engedelmeskedő Fülöpöt a Szentlélek indítja az *autóstoppra*, és innen már magától bomlik ki a történet. Talán a kincstárnok az Ézs 56,3b-ben (*Ne mondja a herélt sem: Én már kiszáradt fa vagyok!*) olvasható idézet miatt kedvelte Ézsaiás könyvét, amely neki is reményeket adott, és a gázai úton ezt a könyvet olvasgatta hangosan. Érteni nem sokat értett a régi próféciaíkból, ezért a szóba elegyedő Fülöp jókor jelenik meg. Az adódó lehetőséget felhasználva nem magától ad feleletet Fülöp a kérdésre, mert ezt a feleletet Krisztus egyháza kapta Istentől. Az engedelmes Izraelre vonatkozó ígéret Krisztusban teljesedett be. Az Ézs 53,7–8 idézete jó kiindulópontot jelentett az igehirdetésre, és ezt az alkalmat nem hagyja kihasználatlanul Fülöp. Arról beszél, hogy mit jelent Krisztus a megújult Izraelnek. Elmondja újra, és akárhányszor teszi, sohasem válik sablonossá. Nem sokat tudunk arról, hogy mi mindent mondhatott el Fülöp a szerecsen főembernek az aránylag rövid idő alatt Jézusról, nem ismeretes igehirdetésének szerkezete és tartalma a főmotívumon kívül, de ez a bizonyásgtétel arra indítja az etióp kincstartót, hogy még aznap megvallja Jézus Krisztusban, Isten Fiában való hitét és megkeresztelkedjen.

7. Jézus és Saul, 9,4–6.

Érdekes megvizsgálni a Saul damaszkuszi útját is, hiszen ott maga Jézus hirdeti az igehirdetés céljával. Csak annyit említünk itt meg, hogy a Jézus követőit üldöző Saulnak megjelenik az üldözöttek Ura, nem bosszúállás céljából, hanem mert ő is kiválasztott edény, és hogy megnyerje a maga számára. A találkozás újabb *gyilkosságok* felé vezető úton megy végbe, ahol Jézus dicsősége körül sugározza, megvakítja Sault. A beszélgetés rövid, tömör, mellőz minden kitérőt, bevezetőt. Egyenesen a tárgyra tér, mikor a pillanatnyi és az általános helyzet felől érdeklődik, de teszi mindezt úgy, hogy a Saul meggyőződésével ellentétes fény-

ben mutatja be a kivégzőosztag vezérének eddigi ténykedését. Saul kérdésére következik a bemutatkozás, az a Jézus van ott jelen, akit eddig ő üldözött. Szép az, hogy Krisztus nem a követőit említi, hanem azonossá teszi magát velük, és így az őket ért sérelmek, zaklatás úgy kerül terítékre, mint amely személyesen ellene volt elkövetve. A még teljesen fel nem ocsúdott Saul azt kérdi, hogy mit kell cselekednie – ez már a megadás hangja. A beszélgetés vége meglehetősen nyitott, hiszen első lépésként a városba kell bemennie Saulnak és majd ott következik a következő útmutatás, ezúttal már egy másik tanítvány által. Sokszor Isten csak a következő lépést mutatja meg, és annak megtétele után dereng fel az azután következő. Mindez emlékeztet egy kicsit a lépcsősoltárookra, arra, ahogyan a templom felé elinduló ember először egyedül van, majd közeledve egyre többen igyekeznek mellette az ünnepre, énekelik a zsoltárt és haladnak felfelé hol kicsiket, hol nagyobbakat lépve, mert a lépcsőfokok nem voltak egyformára faragva. Építészetiileg is ki volt ábrázolva, hogy ott az ember ki kell zökkenjen a saját ritmusából, hisz következett Isten találkozása az emberrel. Úgy voltak kifaragva a lépcsők, hogy nem lehetett azokon le-fel futkorászni, nem lehetett szökdécselni a leesés veszélye nélkül. Mindig csak a következő lépcsőfokot lehetett meglépni biztonságosan, miközben énekeltek a zsoltárokat a bűnbánatról, a segítségül hívásról és a szabadítás felemelő megtapasztalásáról. Saul látomása nem túlfűtött lelkiállapot kivetítése, nem lelki jelenségeket ábrázoló mítosz, hanem tárgyi történet, történeti valóság. Erre utal Lukács elbeszélésében az, hogy útítársai is tanúi, legalábbis részben, a történeteknek. Ez pedig azért fontos, mert Pál sokszor vitatott apostolságának alapja így válik szilárdná: látta az Urat az úton (ApCsel 9,27). A Jézussal való beszélgetés oda vezet, hogy három nap múlva betelik Szentlélekkel, megkeresztelkedik és azonnal prédikál Krisztusról, mint Isten Fiáról (9,21). Pál nem csak prédikál, hanem bizonyítja, hogy ez a Krisztus (9,22), nagy bátorsággal tanít Jézus nevében (9,27), sőt vetekedik azokkal, akik nem hajlandók elfogadni Krisztust, vagy ellene mondanak annak, amit ő megtapasztalt (9,29).

Itt meg kell még említenünk a 15. verset, (amelyben Isten beszél rá Ananiást, hogy elmenjen Saulhoz) mert ebben a kijelentésben benne van Pál későbbi tevékenységének menete: *pogányok, királyok és Izrael fiai előtt* kell Pálnak bizonytságot tennie arról, akit eddig üldözött. Pál missziós beszédei ebben a sorrendben fognak elhangzani, amint látni fogjuk.

8. Péter és Kornéliusz, 10,34–43.

Isten fokozatosan vezeti el Pétert Palesztinából a pogányok közé vezető útra. A pogánymisszió szempontjából fordulathoz tekinthető az a mozzanat, hogy Péter elmegy Cézareába. Nem önszántából, mert bár a törvény szerint tisztátalannak minősített Simon tímár házában szállt meg, a látomás alkalmával háromszor is konokul tiltakozik a mennyből jövő felszólítás ellen is, hogy tisztátalant egyék. Maga Isten győzte őt meg afelől, hogy amit az Úr megtisztított, azt ne nyilvánítsa, ne tartsa továbbra is tisztátalannak. Kornéliusz, a cézareai Cohors Italica (σπείρα Ἰτάλικη) egyik centuriója (ἐκατοντάρχης) nem prozelita, hanem 'istenfélő' pogány. Izrael Istenét imádja, életmódját a törvény irányításához szabja, Istennel együtt népét is vállalja, s ezt konkrét szolgálatokban bizonyítja. Két látomás vezeti össze Pétert és Kornéliuszt. Itt nem csupán Kornéliusz boldog révbejutásáról, egyéni üdvösségéről van szó, mert egyfelől az egész istenfélő pogányságnak szól ez a jel, másfelől pedig az eddig zártkörű Izraelnek kell megnyílnia az üdvösség kérdésében az egész nem-zsidó világ iránt.

Péter a látomásnak és Isten kényszerítésének engedve elmegy Kornéliuszhoz, ahol imádatban van része, de ezt visszautasítja, akárcsak Pál és Barnabás később Lisztrában a pogányok rajongását. Kornéliusz háznépével és barátaival várja az apostolt, aki odaérkezve még mindig nem tudja, hogy miért kellett eljönnie és mi fog következni. A felkészületlenség ellenére Péter itt újból felismeri a vissza nem térő alkalmat, és elkezd ígét hirdetni. Beszél a nem személyválogató Istenről, aki szereti az őt féltő és igazságot cselekvő pogányokat is. Ezek után beszél Jézus Krisztusról, aki Isten ígését hozta a zsidókhoz. Az események ismerősek az összegyűlték előtt is, akik hallottak már Keresztelő Jánosról és Jézusról, akit Isten Szentlélekkel és hatalommal kent fel, ezért jót tett, betegeket gyógyított. Újból megérkezünk ahhoz a ponthoz, ahol Péter megemlíti, hogy mindezeknek ők a tanúi. Ezúttal is beszél Jézus megfeszítéséről, meggyilkolásáról, de először nem tulajdonítja e bűnt a hallgatónak, mert pogányokkal áll szemben, akik nem kérték az ő halálát. Ezután következik a feltámadásról szóló bizonyágtétel, de itt mintha Péter otthonosabb, családiasabb, bensőségesebb környezetben lenne, többet is elmond a történekről, mint az előző igehirdetéseiben. Itt azt is megemlíti, hogy a feltámadt Jézus megjelent egyeseknek, pontosabban nekik, a tanítványoknak. Még azt is elmondja, hogy missziói parancsot kaptak élő Uruktól a bizonyágtételre és igehirdetésre. Ezen a helyen e parancs tartalmát abban határozza meg, hogy Jézusról, mint élők és holtak Istentől rendelt bírójáról beszéljenek a népnek. Most éppen a népeknek, a pogányoknak mondja el mindezt és érdekes módon nem hat olyan ítéletesnek, mint amilyenek a zsidók felé hangzott. Végezetül utal a prófétákra is, – akikről esetleg hallhattak zsidó szomszédjaiktól a jelenlevő római polgárok – akik ezzel az üzenettel egybehangzóan hirdetik, hogy aki hisz Krisztusban, annak bűnei megbocsáttatnak. Nagyon szépen és finoman, mondhatnánk tapintatosan hívja fel az egybegyűlteket a megtérésre. Az igehirdetést a Szentlélek kitöltetése szakítja és pecsételi meg, ami után Péter parancsolja, hogy keresztteljedjenek meg.

A cézárei istenfélő pogányok eddig is ismerték Izraelnek a Messiásra vonatkozó ígéreteit. Hallottak a názáreti Jézus személyéről és dolgairól is. Péter most a kettő között a helyes kapcsolatot mutatja meg nekik, amikor a népe közt járt és népével harcban állt, sőt népe vezetőitől halálra adott Jézusról nagyon egyszerű szóval a legnagyobbat mondja ki: Isten vele volt. Igehirdetése röviden ennyi: bűnbocsánat – Krisztus által – *mindenkinek*, aki hisz. Ez a bizonyágtétel megnyitja az üdvösség kapuját a pogányok előtt is.

Péter beszédei a Jézus Krisztusról szóló bizonyágtétel alkalmával egy bizonyos szilárd formát mutatnak, mivel azokban vannak olyan elemek, amelyek ismételtelen előfordulnak. Ezek az alkotóelemek a következők: Krisztus Istentől való megbízása, az ő csodái, kereszthalála és feltámadása, felmagasztalása és a Szentlélek kitöltetése, az Ószövetség egybecsengése mindezekkel. Péter Kornéliusznál elmondott igehirdetése ezt a felépítést tartalmazza terjedelmes formában, és köztudottan egyesek itt vélik felfedezni a Márk evangéliumának alapvető szerkezeti sémáját.

III. A Föld végső határa, 13–28. fejezet

A samáriai eseményekben az egyház engedelmességére kaptunk szemléltető példát. Az ApCsel 1,8 alapján megérkezünk az utolsó lépcsőhöz, a föld végső határáig a harmadik nagy részben (13–28. fejezetek), amelyet Pál neve fémjelez. Lukács a 8–12. részekben nagyon

gondosan készíti elő ennek a lépésnek az elbeszélését. Fokról fokra halad, és mindenhol azt hangsúlyozza, hogy történelmi tényekben vezette Isten az egyházat ezen az úton. Fülöptől Péteren át így vezet az út Barnabás közvetítésével a Saulból lett Pálban az antiókhiai gyülekezet pogánymissziójához.

9. Pál Antiókhában, 13,16–41.

Pál és Barnabás, miután a Szentlélek kiválasztotta őket, elindulnak az első térítői útra. Lemennek Antiókhia kikötővárosába, Szeleukiába. Onnan hajóra ülnek és átmennek Ciprus szigetére. A keleti parton, Szalamiszban kötnek ki, ez volt a sziget fővárosa. Ciprus nagyon gazdag fában, ásványokban, a kelet-nyugat világkereskedelem egyik le- és átrakóhelye. Föníciaiak és zsidók (két kereskedő nép) nagy számmal telepedtek le a görög lakosság közé. Olyan nagy számmal, hogy Traianus idejében a ciprusi zsidók az egész szigetet hatalmukba kerítették, és az ottani pogány (görög) lakosságot kiirtották. Traianus később a ciprusi zsidókat irtotta ki. Barnabás és Pál bejárják a szigetet, ekkor még kíséretükben van egy darabig János Márk, Péter apostol későbbi titkára és tolmácsa. Páfoszból áthajóznak Pamfília tartományába és kikötnek Pergében. Innen Antiókhába (Pizidia) jutnak, és szombaton részt vesznek a zsinagógában istentiszteleten. Itt Pálnak, mint írástudónak (Izrael tanítója) írásolvasás után felajánlja a zsinagóga-elöljáró a szólás lehetőségét, és ezzel él Pál, nagy méltósággal és szertartásosan elkezdi prédikálni. A beszéd lassan, ünnepélyesen indul a zsinagógabeszédek stílusában. Történelmi visszatekintéssel kezdi bizonyágtételét, amelyben szó esik a szolgálat házából való szabadulásról, a pusztai vándorlásról, az ígéret földjéről, a bírákról, Sámuel prófétáról, Saulról, Dávidról. Itt egy nagy ugrás következik, és hirtelen, minden átmenet nélkül Dávid magváról, Jézusról kezd beszélni, akit Izrael Szabadítójának nevez. Szó esik Keresztelő Jánosról is, az útkészítőről, és itt kezd körvonalazódni az átmenet, a kapcsolópont, a történelmi beágyazottság. Most egy darabig a Péter beszédeire emlékeztet: Jézus volt a megígért Messiás, de a jeruzsálemi fejedelmek elvetették és keresztre adták. Isten azonban feltámasztotta a halálból, trónra ültette, és általa hirdet bűnbocsánatot minden népnek. A beszéd során sok ószövetségi idézetet használ a Tórából, Sámuel, Zsoltárok, Ézsaiás és Habakuk könyvéből, hogy kapcsolhassa az üzenet újdonságát mindahhoz, amiben a zsidók felnőttek, amit ismertek és amiben reménykedtek (Novum Testamentum in Vetere latet).

Ez a beszéd érdekes egyvelege az eddig ismerős igehirdetési típusoknak. Zsinagógai tanítás, az Ószövetségnek krisztocentrikus magyarázata, a jeruzsálemi hagyomány a feltámasztott Úrnak az apostolokkal és a gyülekezettel való lakozásáról szövődik össze a Pál igehirdetésévé és csendül ki az ő missziói bizonyágtételében. Az antiókhiai zsidók nem hajlandók hinni az evangéliumnak, inkább hatalmukat féltik, és ezért az apostolok a pogányokhoz fordulnak.

10. Pál Lisztrában, 14,15–17.

Hirdetik az igét Ikóniumban, Lisztrában és Derbében (Likaónia). Lisztrában az igehirdetés során Pál meggyógyít egy bizakodó sántát, és a csodára összefutó babonás tömeg áldozni akar neki és Barnabásnak, mert isteneknek nézik őket. Ezt akadályozzák meg a tanítványok és Pál ezt az alkalmat ragadja meg, hogy szóljon a néphez. A prédikáció elején tisztázza, hogy félreértés történt, nem az istenek jöttek le a lisztraiak közé, hanem Isten

örömteli üzenetét hozták ők, akik pont olyan hús-vér emberek, mint azok, akik áldozni szerettek volna nekik. Az élő Isten követségében járnak, aki teremtette a világmindenséget, aki tud a pogányokról is, és aki bizonyosságot tett magáról, jóságáról, valahányszor esőt, termő időt, eledelt és örömet adott az őt nem ismerő pogányoknak. Pál nem volt felkészülve erre az eseményre, még előbb hirdette az evangéliumot, de a váratlanul előállt helyzetben rögtönöznie kell. Nagyon egyszerűen fogalmaz, hogy megérthessék ezek a bálványimádásba merült emberek, hogy valami fogalmuk lehessen Istenről, aki igényt tart az ő életükre is.

II. A Filippibeli börtönőr, 16,28–32.

Tróászból Szamotraké szigetén át Neápolisz (ma Kavala) kikötőjével európai földre ér a pogánymisszió, innen Pál és kísérete egyenesen (εὐθυδρομήσαμεν) Filippibe tart. Az egykori Krénidesz ezt a nevet alapítójáról, Nagy Sándor apjáról, Filipposz (Fülöp) makedóniai királyról vette. Néhány nap múlva Pálék szombaton, az eddigi szokáshoz híven, keresik a római kolónia zsidóságát. Zsinagóga a városban nincs, jelentős zsidó lakosság is aligha. Elindulnak a folyópartra, ahol egy szabadtéri 'imádkozó helyre' (προσευχή) bukkannak. A kialakult beszélgetés eredményeképpen egy Thiatirából származó, igazi nevéről nem ismert, Filippiben 'a Lid nő' néven (Lídia) szereplő bíboráros asszony egész háztartásával csatlakozik az egyházhoz. Ezzel megszületik az első európai keresztyén gyülekezet Filippiben.

Egy incidens során Pálékat megverik és börtönbe zárják. Ők minden emberi erőlködés helyett imádkoznak a megalázott helyzetükben, tehát Istenre bízzák újból a következő lépést. Isten meg is válaszolja ezt az imát, megmutatja a következő lépést, ami megint csak meglepi Pált. Földrengés rázza meg a várost és a börtönt, az ajtók kipattannak, és a felelősség elől menekülni akaró börtönőr önkezeivel akar véget vetni a szerinte immár nem sokat érő életének. Isten a váratlan fordulattal egy vissza nem térő alkalmat ad Pálnak az igehirdetésre, amelyet ő maradéktalanul ki is használ. Abban a pillanatban nem annyira a véres háttával, a kalodába zárt gémberedett tagjaival, a földrengés kiváltotta sokkal és ijedtséggel, a hirtelen feltárlakozó menekülés, szabadság gondolatával foglalkozik, hanem azon igyekszik, hogy megmentse egy bajbajutott ember életét, hogy kiszabadítsa a felelősség, kilátástalanság és reményvesztettség zárkájából az önnön életére törő börtönőrt. A magánkívül levő szerencsétlen ember Pált és Szilászt urainak nevezi és utasítást kér tőlük. Pál válasza konkrét igehirdetés: az aktuális szorultság csak egyik tünete a bűnnek, s ebből is csak egy kivezető út van, Jézus Krisztus elfogadása. A hitre való felhívás a megelőző viselkedés és az utána következő tanítás révén válik egészen kézzelfoghatóvá a börtönőr számára. Az itt elhangzó igehirdetés alkalmát Isten hozta létre váratlanul, szerkezete a lehető legegyszerűbb felszólításból áll, míg tartalma a Jézus Krisztusban való hitre utal, amely által megszabadul a börtönőr és családja is. A sorsdöntő változást itt nem nagy szavak fejezik ki ez egyszerű ember részéről, hanem a szolgálata, ahogyan kimossa az előbb még fogoly Pálék sebét. Itt is arról olvasunk, hogy a börtönőr és háznépe megkeresztelkednek, ezt követi az együttes vendégség, nyilván agapé, úrvacsora. Így fonódik össze elválaszthatatlanul a sákramentumokkal való élés a mindennapi élet legkézenfekvőbb szükségleteivel és tényeivel az engedelmes gyülekezet életében.

12. Pál Athénben az Areopágoszon, 17,22–31

Az 1Thessz 3,1-ben Pál Athént csak mint átmeneti tartózkodási helyet említi. Pál a hellenista zsidó Athénben érzi, hogy olyan világba került, amelyet ugyan kulturális előismertei alapján kívülről fel tud fogni, ismeri szavaikat, sok minden a képzetekből is világos neki, de belső lényege szerint nem ért egyet ezzel a világgal. Számára fojtóvá teszi a légkört a szörnyű bálványimádás eláradása a városban. Bele akarja élni magát ezeknek az embereknek a lelkivilágába, mert tudja, hogy ha egyáltalán akar rajta keresztül Isten nekik üzenni valamit, akkor ezt csak úgy teheti, hogy az ő nyelvükön hangozzék hozzájuk az üzenet, az ő világuk kellős közepébe álljon bele az igehirdető, a bennük élő vágyakat ne elítélje először, hanem megértse: egyszóval úgy, hogy az emberi gondolatok és az emberi kifejezés különbözősége ne okozzon nehézséget az üzenet megértésében, hanem amit Pál mond, azon az athéniak is azt értsék, amire Pál gondol. Az apostol készül arra a feladatra, amelyről reméli, hogy meg fogja bízni vele Isten, s nem ismer fáradságot ebben az előkészületben. Keresi az athéni zsidósággal a kapcsolatot, hiszen ezek régen élnek ebben a városban, és így értékes segítséget jelenthetnek számára Athén lelki helyzetének felmérésében és megértésében. Nem áthat ismerkedni a korabeli Athén szellemi életének legtipikusabb képviselőivel sem. Mindenképpen szeretne egészséges értelemben 'görögnek göröggé lenni', hogy minden módon megszabadíthasson közülük is némelyeket. Mindegyik világnézetet, filozófiát úgy igyekszik a lehető legalaposabban megismerni, hogy felfedezze a mélyükön levő emberi vágyat, amely körülötte mindenütt az emberekben, egyházban és egyházon kívül arról tanúskodik, hogy Isten az ő korához fokozottabban szól, mint bármely más korhoz eddig. Így ezeket a filozófiákat is reménység alatt nézi és amennyire nem próbálja velük összeegyeztetni a keresztyénséget, éppen annyira igyekszik viszont ezeknek a nyelvén, fogalmi ruhájában elmondani az evangéliumot. A kissé nagyképű filozófusok kíváncsisága eléggé csúfondárosan hangozik (σπερμολόγος: az apró magvakat szedegető madár, s átvitt értelemben a nagyvárosi piacok léhűtője, aki az ott zajló kereskedelem hulladékaiból él testileg, szellemileg pedig a különféle filozófiai irányok ott elhangzó megnyilatkozásainak morzsáit kapja fel s adja tovább emésztetlenül). Pál még sem sértődik meg, nem vonul vissza, enged a lekicsinylő hívásnak, amely az erre alkalmas csendesebb helyre, a törvénykezés fórumára invitálja: a forgalomból kieső és így zavartalanabb Árész-dombra (Areios pagos, areopág). Enged annak az előnytelen felkérésnek is, hogy más hasonló *idegen istenségek hirdetőjének*, vagyis más vallásos propagandistáknak a módján, akikkel tele volt az akkori görög élet, ő is a nyilvánosság előtt elmondott szónoklat formájában fejtse ki a nézeteit. A Ξένων δαίμωνίων καταγγελεύς sokak szerint erősen emlékeztet a Szókratész ellen annak idején felhozott vádak szövegére, de talán mégis túl korai lenne itt már a fenyegető veszélyt felismerni. Az ok az, hogy a Jézus név emlegetése mellett sűrűn szerepel Pál szavai közt az ἀνάστασις szó is, mivel a feltámadás az apostoli igehirdetés központi gondolata. Így áll elő Pál az athéni szellemi élet középpontjában, s alázatosan vállalja azt a formát, amelyet ennek a kultúrának a keretei készen adnak eléje. Azért tudja ezt megtenni, mert bízik a tartalom erejében, s mert egyetlen célja van, ez pedig nem az, hogy megható beszédet mondjon, hanem az, hogy emberek sorsán segítsen.

A beszéd maga egészen vázlatos formában van megörökítve az ApCsel könyvében. Ebben a vázlatban az egyik gondolatról a másikra való áttérés finom árnyalatai nyilván sok

helyen elsikkadnak, de így is látszik az, hogy mennyire nincs a forma és a mélység miatt szégyenkeznivalója Pálnak még az athéni filozófusok előtt sem, meg az is, hogy a beszéd a maga egészében teljesen hiteles történelmi hagyomány. Hogy nem szokványos páli frázisokat tartalmaz, s nem hasonlít az átlagos missziói prédikációhoz sem (ha egyáltalán lehet ilyenről beszélni), az csak inkább páli volta mellett bizonyít. Páltól mi sem áll távolabb mint az, hogy felszínesen beidegződött szólalomokhoz ragaszkodják, vagy hogy ilyeneket sulykoljon bele azokba, akiket Isten helyes ismeretére tanított. Legelőször a beszédében az athéniak lelki helyzetére utal, és ebben talán jogunk van az ókori szónokok szokásos beszédkezdesének, a *captatio benevolentiae*-nak valamilyen párhuzamát látni. Azt is meg kell azonban jegyeznünk, hogy nagyon furcsa *captatio* ez. Kulcsszava (δεισιδαιμον) nem egyszerűen istentisztelet, hanem egyúttal sokféleségében megüresedett istenségek kegye után kapkodót is jelent, mégpedig nem csupán a zsidó vagy keresztyén, hanem a pogány ember számára is (Plutarchos kárhooztatja a deisidaimonia-t, mert az igazi istenhit akadályának látja, s egyszerűen úgy minősíti, mint a félelem ügyefogyott leplezését). Kétségtelen, hogy a vulgáris vallásosság valóban egyedül ebből a forrásból táplálkozik, ezért nagyon fontos ügyelnünk arra, hogy ne ilyen érzéseket keltsen fel az igehirdetés. Erre különösen alkalmas volt a kárhoozat emlegetésével sűrűn operáló 'evangélizáció', amely félelemből eredő álmegetéseket eredményezhet. Az előbb említett fogalmat sem a fölényes rosszallás hangján mondja Pál. Mert amennyire idegen a zsidó Páltól a bálványimádás förtelme, annyira reménykedve néz a keresztyén Pál az istentisztelet (σεβάσματα) e módja mélyén is ott levő és Istentől adott vágyakozásra. Ez a látás határozza meg az egész mondanivalóját, ezért tud úgy beszélni, hogy a csődbe jutott sokistenhívőknek az egyet, az Ismeretlent akarja ismertté tenni (feliratokon valóban szerepel az ΑΓΝΩΣΤΩ ΘΕΩ formula, az egyes szám nyilván Pál sajátos álláspontjának következménye. Itt is jól látszik, hogy a beszéd e formája csak vázlat, nyilván az eredetiben sokkal részletesebben hajlott át Pál a pogányok álláspontjáról a magáéra). A teremtő Istenről szól hallgatóinak, és alapjában véve nem idegen dolgokat mond. Mégis egy egész világ választja el egymástól a két álláspontot, a kétféle istenismeretet. A görög a szellemek világából indul ki, számára mindig ezen van a hangsúly, és mégis a legdurvább testi képzetekhez köti istenvilágát: szobrokhoz, templomokhoz, érzéki kultuszokhoz. A keresztyén istenismeret kiindulása a világ látható jelenségei, és végig ezeken marad számára a hangsúly, mert ezek körében kapja meg szolgálatát. Nem idegen – alapjában véve sztoikus – gondolat az sem, hogy Isten nem szorul rá az emberekre, hanem megfordítva áll a dolog. De ennek a gondolatnak az egészen egyetemes érvényű tétele válik az előbbiekkal kapcsolódva evangéliummá (πάντα). A missziói igehirdetés egyébként alkalmazott módszertől eltérve, itt Pál nem megy bele a zsidó nép történetének, vagy egyes szakaszainak ismertetésébe, az üdvösség üzenetének előkészítését itt másként látja jónak elvégezni. Hiszen az ilyesmi egyelőre ízetlen mitologizálás lehetne csupán hallgatói előtt. E helyett azt a nagyszabású történelemszemléletet bontakoztatja ki az athéniak előtt, amely igehirdetésében mindenütt az ószövetségi Szentírás egész értelmezésében érvényesül. Utal az egész emberiség összetartozására, amelyet annyira könnyen elfeled kulturális, faji, népi, érdekbeli különbségeinek túlhangsúlyozásával. Ezt az összetartást a közös eredetben (ἐξ ἑνός, a nyugati szövegszaládban ez ἐξ ἑνός αἵματος), a teljesen megegyező, tipikusan 'emberi' életformában (καιροῦς καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας), és főként a közös célban: Isten keresésében és akarátának engedelmes megtalálásában mutatja be. Lehet, hogy már ezekben a szavakban

is görög irodalmi remimeszcenciák nyomán fogalmaz (Epimenides, Kleantes, Timagenes, főleg Aratos), de azután egy közvetlen idézettel is utal arra, ami jó, ami valóban Isten örök-érvényű kijelentésének megsejtése a kor gondolkozásában (... Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἑσμέν: Aratos Phainomena-jának bevezetőjéből vett fél sor). Így mintegy összegzően is leszámol a bálványimádással, ennek fonák, inverz gondolkodásmódjával, amellyel meg akarja formálni azt az Istent, aki őt alkotta. A beszéd most egyre kérlelhetlenebbül tör a célba. Ezeket a korszakokat, amelyekben az athéniak most is benne élnek még, a tudatlanság (ἄγνοια) időszakának nevezi, s ezzel el is hagyja az 'elvi' talajt. Olyan dolgokat kezd mondani, amelyekben törésre kerül a sor a pogány-idealista, és a zsidó-keresztény gondolkodás között, és amelyet mi ma mint az európai filozófia és a bibliai gondolkodás ellentétét kell, hogy megismerjünk és érzékeljünk egyre világosabban. A történelem kényelmes, ciklikus, vagy hullámszerű értelmezésével szemben egy haladó, cél felé tartó vonalra utal, amelyben egészen különlegesen döntő eseményként mutat rá a saját korára, a mi korunkra: a messiási *ekkklesia* időszakára, a *most*-ra (νῦν). Misztériumi szertartások helyett élesen hangsúlyozza az egyetlen megoldást: a teljes embert átfogó megváltozást, a megtérést (μετάνοια). Ítéelő eszmék, vagy ezek mitologikus képviselői, tehát csupán az ember képzeletvilágában létező árnyalatok helyett eléjük állítja a valósággal földön élt, botrányos sorsú zsidó embert, mint az ítélet Urát (μέλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ... ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὤρισεν). A lélek halhatatlanságának idealista fikciója helyett prédikálja Isten ígérete szerint az egészen meghalt ember teljes, testi értelemben vett feltámadását (ἀναστήσας ... νεκρῶν).

Itt éri el tetőpontját a görög gondolkozásnak a zsidó gyökerű krisztusi tanítástól való idegenkedése. Gúnyos nevetgélés (ἐχλεύαζον) mellett mégis megszólal sokakban a maguk biztonsága felől való kétség: hátha ennek van igaza. Lukács elbeszélésmódját ismerve, bizonyosra vehetjük, hogy nem pusztán udvariassági formát örökít meg akkor, amikor arról számol be, hogy némelyek némi gondolkodás után újra meg akarták hallgatni Pált. A tanításnak vége, és hogy eredményes volt-e, vagy sem, azt ne időről időre felbukkanó teológiai divatok mérlegén mérjük le. Csak arra gondoljunk, hogy az egyház tanult valamit Páltól itt arra nézve, hogyan kell, lehet és szabad hirdetnie az ígét az *emberi megítélés szerint bölcsék*, a világnézetek emberei között, ha Isten erre is alkalmat nyit meg előtte. Gondolhatunk arra is, hogy még Athénben is, a fölényesen elzárkózók szellemi környezetében is akadtak olyanok, akik csatlakoztak Pálhoz és hitre jutottak (κολληθέντες ... ἐπίστευσαν).

Isten Lelke vitte, hajtotta, úzta Pált egyik helyről a másikra. Egy-egy helyen többet, vagy kevesebbet időzött, a felülről vett utasítás szerint. Mindenhol hirdette az evangéliumot, volt amikor örültek neki, volt amikor megkövezték ezért, pontosabban mindenhol jól és rosszul viszonyultak a hallott ígéhez. Sok megpróbáltatás közepette azonban Pál hallotta Isten szavát: *Ne félj, hanem szólj, és ne hallgass: mert én veled vagyok, és senki sem fog rád támadni és ártani neked* (ApCsel 18,9–10), és ettől bátorítva folytatta azt a szolgálatot, az igehirdetést, melyet Megváltója rábízott.

13. Pál véleménye saját missziói igehirdetése céljáról és tartalmáról, 20,20–21,24.

Dolgozatunk a missziói igehirdetéssel foglalkozik az Apostolok Cselekedeteiről írt könyvön belül, és jöllehet a 20. fejezet közepén található versek nem ezt tartalmazzák, de mégis erről szólnak, amikor is maga Pál apostol foglalja össze azt, amit ő tart a saját misszi-

ói igehirdetése lényegének. Először is azt mondja el, hogy azt hirdette, ami *hasznos*, ami hallgatói előnyére szolgált, és tette ezt nyilvánosan (szabadtéri igehirdetések, evangelizációk) és házanként (20. v.). Nem csak arról vall, hogy mit hirdetett és hol, hanem arról is, hogy kiknek beszélt hasznos dolgokról: úgy zsidóknak, mint görögöknek, mert előtte nem volt személyválogatás, maga Isten határozta meg mindig, hogy hova kell mennie, mit kell mondania. A missziói igehirdetés tartalmára nézve is sokatmondó ez a beszámoló. Két pontban foglalja össze igehirdetésének tartalmát, és ez az Istenhez való megtérés (μετάνοια) és az Úr Jézus Krisztusban való hit (πίστις) (21. v.). Végezetül arról beszél az apostol, hogy szolgálatát magától Jézustól vette, ez pedig az Isten kegyelmének evangéliumáról való bizonyágtételben állt, és ennek betöltése érdekében semmi sem akadályozta őt meg, ezért kész volt életét is áldozni (24. v.). És hogy ezek a szavak nem csak üres fogadkozások voltak, nem csupán péteri fellobbanás, azt bizonyítja a Pál további forgolódása és a hagyományak megfelelő mártíriuma.

14. Pál védőbeszéde Jeruzsálemben, 22,3–21.

Ez a védőbeszéd nem kimondottan missziói igehirdetés, mégis burkoltan az, mert olyan dolgokról számol be, olyan változást tár a szintén hitbuzgalomból majdnem gyilkosságba eső hallgatók elé, amely kívánatos lenne mindnyájuk életében. A 23,11-ben olvasható mondat is megerősít bennünket abban, hogy ezzel a beszéddel foglalkozzunk, ahol Isten jelenti ki az apostolnak éjjel: *Bízzál, mert ahogyan bizonyosságot tettél az én ügyem mellett Jeruzsálemben, úgy kell Rómában is bizonyosságot tenned!*

Pál héber nyelven szól az őt előbb még verő, meglincselni akaró tömeghez, és ettől egy kicsit megnyugszanak (ezen természetesen a palesztinaiak hebraizált arámját kell értenünk, amely azonban szinte szent nyelvnek számított, és így aki ezen a nyelven szólt, az már mindjárt kevésbé volt gyanús – a hellenisták görögül beszéltek). Pál nyilván felismeri a tömeg hangulatának pillanatnyi kedvezőbb változását és a továbbiakban igyekszik minél inkább kiélezni azt a mély és egzisztenciális sorsközösséget, amely közte és hallgatói között neveltetésénél fogva van. Átfut társzusi származása említésén, hogy aztán annál erősebb hangsúly essék jeruzsálemi nevelkedésére. Lelki hovatartozását egyetlen nagy, népszerű névvel jellemzi félreérthetetlenül: Gamálieel nevével, akinek rabbitanítványa volt. A törvényhez való hűségében öldöklésig fajult rajongása, erre tanú a főpap és a Szanhedrin. Ezek után beszél a 9. és 26. fejezetekben is lejegyzett damaszkuszi találkozásáról, amely gyökeresen megváltoztatta életét. Pál kísérői ott az úton látják a mennyei jelenés fényét, de Krisztus hangját nem hallják, ő maga megvakul egy időre, majd visszanyeri látását és megkeresztelkedik. Itt tehát a saját megtéréséről számol be Pál apostol, de ezzel mintegy azt mondja, hogy potenciálisan ez mindenkivel megtörténhet, a végső cél a Jézussal való kibékülés, a megtérés, a neki való engedelmeskedés, a hit, a kijelölt szolgálat betöltése. Mindezekben nagy szerepet játszott Ananiás, aki törvénytisztelő kegyes férfiú. Ananiás prófétai látása a Szentlélektől származott, különben nem történhetett volna meg mindaz, amiről most Pál tanúskodik. Így a zsidók Pál ellen való vádja hiábavalónak bizonyul, mert neki sem volt sohasem célja a törvény megszegése, soha nem is lelte kedvét olyan emberek társaságában, akik szentségtelen módon lázadtak volna a törvény ellen, vagy cinikus módon semmibe veték volna a törvényt. Ez által az Ananiás által kapja meg Pál küldetésének általánosabb tartalmát: a Jézusról való tanúskodásnak a szolgálatát azok alapján, amiket ő tapasztalt (ὅτι

ἔση μάρτυς αὐτῷ πρὸς πάντας ἀνθρώπους ὧν ἑώρακας καὶ ἤκουσας – 15. v.), amiket vele tett Isten. Nagy vonásokkal fut át Pál a saját élete ismertetésén és így mindjárt arra tér rá, hogy három év múlva, Jeruzsálembé való visszatérése után, amikor először ment el Krisztus tanítványaként a templomba, isteni szózat formájában, eksztázisban, megkapta szolgálatának egészen speciális körvonalazását is. Amint itt visszaemlékezik erre, nyilván ezekben a szavakban tudja összefoglalni egész későbbi életének és szolgálatának előtte is csak lassan, fokként feltáruló értelmét. Izrael fiai nem fogadják el tőle a Krisztusról szóló bizonyágtételt, neki a pogányokhoz kell ezzel fordulnia. Talán éppen ez a néhány szó az egész beszéd igazán páli 'magva' (Beyer véleménye szerint ennyit kaphatott Lukács közvetlenül Páltól, és e köré építette fel az egész beszédet). Itt válik az is egészen világossá, hogy mi volt Pál célja ezzel a beszéddel. Kétségtelen, hogy most sem átalott *a zsidóknak olyanná lenni, mint aki zsidó* egészen, csak hogy megnyerhesse őket Krisztus ügyének. De az is kétségtelen, hogy ennek a szándéknak semmi köze a rétorok ügyeskedéseéhez (πιθανολογία – Kol 2,4). Az Úrral való vitájában igen plasztikus formában utal a zsidósággal való sorsközösségre. Mintha azt mondaná, hogy csak éppen ő lehet alkalmas arra, hogy tőle elfogadják a Jézusról szóló bizonyágtételt. Ő a törvény legbuzgóbb követője, és ha neki ekkora elfogultság ellenére is meg kellett látnia, hogy Jézus a Krisztus, és eddig rosszul értelmezte az Izraelnek adott ígéreteket, akkor nekik ez már sokkal könnyebb lesz, mint neki volt. Sőt: az könnyíti meg számukra éppen ennek az elfogadását, ha éppen ő mondja el nekik, hogy vele hogyan történt mindez. A hallgatóság elhiszi, hogy Pál jó zsidó. Végighallgatja személyes megtérésének történetét, mert van érzéke a kegyesség ilyen elmélyülése iránt. De mikor Pál odáig jut beszédében, hogy a pogányokhoz küldte őt Isten, tehát az egyház konkrét feladatát úgy fogalmazza meg, hogy ez Izrael önző emberi és sok ponton 'reakciós' politikai váradalmaiba beleütközik, akkor kitör a botrány.

15. Pál Antonius Felix előtt, 24,24–25.

Nem említjük itt Pál védőbeszédét, mely röviden beszámol az eddig történekről, mert az inkább egy törvényszéken elhangzó, a tényeket tisztázni akaró szöveg. Sokkal inkább figyelemre méltó az a lakonikus megjegyzés, amelyet a 24. és 25. versekben olvashatunk. Ott arról szerzünk tudomást, hogy Antonius Felix és zsidó felesége, Drusilla, hallgatják Pált, amint a Krisztusban való hit felől tesz bizonyágot nekik. Lukács nem jegyezte fel számunkra ezt a missziós igehirdetést, de azt tudjuk, hogy tartalma *igazságról és önmegettartóztatásról meg a jövőendő ítéletről* szólt. Annak az Antonius Felixnek szólt ez az igehirdetés, aki procurator (ἡγεμὼν) testvérével, Palasszal együtt (aki Claudius kegyence), császári libertinus volt, és így került a római arisztokrácia nagy bosszúságára Júdea élére. Kormányzati ténykedéséről Tacitus igen rossz véleménnyel van, szemére veti, hogy mindig meg nem felelő eszközökkel dolgozott. Hasonlóan csak rosszat tud róla mondani Josephus is. Antonius Felix felesége a zsidó Drusilla, aki I. Agrippa leánya, II. Agrippa, Bereniké és Mariamne testvére. Első férje Emesai Azizos király volt, aki az ő kedvéért körül is metélkedett. Ezt a házasságát megtörve, másodsorra hozzáment a pogány Felixhez, pedig a törvény tiltotta a pogányokkal való házasságot. Ilyen 'előkelő' házaspár előtt hangzik el Pál bizonyágtétele, mely sem többet, sem kevesebbet nem mond mint bárhol, ahol az ígét hirdette. A keresztyén etika lényegét (itt egészen a zsidó etikával egyező vonások irányában), mely Isten igazságosságában, országának bünt gyűlölő rendjében (δικαιοσύνη), az

ember erre adott válaszában: az önmegtartóztató, tiszta életben (ἐγκρατεία) és a mindezek feszültségét biztosító végső ítéletben foglalja össze. Nem csoda, ha Felix megrémül és elküldi magától Pált.

16. Pál védőbeszéde Agrippa király előtt, 26,2–23.25–27.29.

Pál a császárra való apellálásával indulhatna is Rómába, de Isten feltartóztatja még egy pillanatra az események menetét, mikor lehetőséget ad választott edényének, hogy bizonyosságot tegyen Agrippa király előtt. II. Heródes Agrippa (latinus nevén M. Iulius Agrippa) az ApCsel 12-ben szereplő király fia, Mariamne, Drusilla és Bereniké testvére. A rómaiak Észak-Palesztina nagyobb részének kormányzásával bízták meg, azonkívül ráruházták a főpapok kinevezésének jogát s a templom gondozását: ennek építését is ő fejezte be. Így lehet szakértő Pál ügyében is, így hivatkozik rá bizalommal Pál is. Agrippával utazó húga, Bereniké (tulajdonképpen jó görögséggel Pherenike, makedónosan ejtve Berenike, és ennek vulgáris formája Bernike, amit Károli Bernicének adott vissza) már első házasságával megcsúfolta a zsidó házassági törvényt, mert atyai nagybátyjának, Khalkiszi Heródesnek lett a felesége. Ennek halála után sokáig testvére mellett élt, a közvélemény még súlyosabb vérfer-tőzéssel gyanúsította, és bizonyára nem is alaptalanul. E gyanú elhárítására eljegyezte magát Kilikai Polemon királlyal, és tőle azt is elvárta, hogy körülmetéltesse magát a házasság kedvéért. Azonban hamarosan elhagyta és újra testvéréhez tért vissza. A rendkívüli szépségű asszony erkölcsi gátlásokat nemigen ismerő életének utolsó fejezete Titusszal való nagy szerelme: a zsidó háború után hosszú ideig Rómában élt vele, és már mindenki azt hitte, hogy Titusz el is veszi feleségül. Mikor azonban Titusz a közvéleményre való tekintettel ezt mégsem tette meg, akkor végül is csalódottan tért vissza keletre.

Pál sejtí, hogy emberileg Fesztusz tétovázása és Agrippa becsvágya nyújt lehetőséget erre a megszólalásra, mégis olyan alázatosan és jóhiszeműen szól, mint aki tudja, hogy Ura biztosította számára a szólás jogát. Pál tehát nem az emberi külsőségeket nézi, hanem csak azt, hogy bizonyosságtételre kapott alkalmat, és ezzel él is. Jó azt tudni, hogy Isten adja meg a szólásra az alkalmat, és ebben felhasználhatja emberek bármilyen indulatból érkezett rákérdezését. Az Istentől adott *alkalmas időre* (καιρός) vonatkozik az, hogy ebben és ezt felhasználva, önmagunk szempontjából akár alkalmasnak, akár alkalmatlannak tűnjék is a helyzet (εὐκαιρως – ἀκαιρως, 2Tim 4,2), elő kell állni a bizonyosságtétellel. Ez pedig azt jelenti, hogy *legyetek készek mindenkor számot adni* (ἀπολογία = védelem, igazolás – Pál itteni beszédét ugyanez a szó jelöli) *mindenkinek, aki számon kéri tőletek a bennetek élő reménységet* (1Pt 3,15). Ezért nem szólt Pál semmit a maga védelmére, mikor jogtalanul bántalmazták, de vállalja a védőbeszéd (ἀπολογία) formáját is, noha nincs miért védekeznie, mert valójában a benne levő reménységről (lásd 6–7. verseket) kell és lehet bizonyosságot tennie itt. Amit Pál Agrippa személyéről mond előljáróban, nem hízélgés. Már régebben olyanokkal folytat párbeszédet Pál, akik idegenül állnak az ősi hit kérdései előtt. Ezentúl még jobban el lehet erre készülvé. Isten határozott intézkedését látja abban, hogy most búcsúzólul még egyszer népe hivatalos vezetőinek egyikével beszélhet. Jóhiszeműen szól hát hozzá (26. v. πρὸς ὄν παρρησιαζόμενος λαλῶ), mert úgy ismeri, mint aki járatos Izrael ősi hitének kérdéseiben (a homályos szerkezetet: μάλιστα γνώστην ὄντα σε – némely kéziratok joggal egészítik ki: ἐπιστάμενος μάλιστα γνώστην ὄντα σε . . . mivel tudom, hogy te fölöttébb ismerős vagy . . .), azonkívül tágabb látókörű az elvakult Szanhedrin tagoknál, így kérheti, hogy türelmesen

hallgassa végig őt (διὸ δέομαι μακροθύμως ἀκοῦσαί μου). Érdekes itt Pálnak népe vezetőjéhez való viszonya. Agrippa közismerten nem hitbéli meggyőződésből volt 'Róma-barát' politikus, hanem hiúságból és hatalomvágyból, mint a Heródesek általában. De Pál ezt itt egy szóval sem érinti, nem az ő feladata most, hogy türelmetlen kritikával illesse Agrippa álláspontját. Ennek tisztázását Isten előtt rábízta a királyra. Agrippa egyéniségéből pontosan csak annyi érdekl, amennyi itt az ő ügyében – Isten ügyében és Krisztus ügyében – fontos.

Védőbeszédében először a történelmi Izraelhez való viszonyát tisztázza és nekünk arról ad tanítást, hogy a megújuló egyház hogyan lehet helyes viszonyban azzal a történelmi közösséggel, amely Isten ígéreteit kapta, a jelenben azonban megromlott formájában áll előttünk. Nem tagadja meg vele szolidaritását, nem veti el cinikusan ennek Istentől megszentelt drága hagyományait. De épp oly kevéssé hajlandó együtt lenni vele a bűneiben. Izrael, főként a farizeusok eretnekséggel: tanbeli liberalizmussal és erkölcsi lazasággal vádolják Pált. Ő ezzel szemben arra mutat rá, hogy Mózes és a próféták szent hagyományainak engedelmes vonalához ez az Izrael hűtlenné vált; a Krisztusban megújult egyház kapcsolódott vissza ezek töretlen vonalához.

A második mozzanat annak nagyon alázatos megvallása, hogy Pál ezt a törést a maga életében, annak két korszakában élte meg valóságosan. Látszólag életének mindkét korszakában Izrael reménysége volt a célja és szívének egyetlen vágya. Most azonban bűnbánattal tud csak beszélni arról, amit azelőtt farizeusi szolgálata legdicsőségesebb erényének tartott: az egyházban és népében, a megújulás hordozóiban magát Krisztust üldözte (ἔδοξα ἐμαυτῷ πρὸς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου δεῖν πολλὰ ἐναντία πρᾶξαι ὃ καὶ ἐποίησα . . .).

Megtérése eseményét nagyjából úgy beszéli el itt is, mint ahogyan a másik két helyen láttuk. Egy mozzanattal bővül ez itt, és pedig Jézusnak ama nevezetes szavával, amely szinte szállóigévé lett: *nehéz neked az ösztöke ellen rugódoznod* (σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν). A kép szemmel láthatóan görög közmondás, de nem idegen a keleti embertől sem. Az igavonó állatot a saját akarata ellenére gazdája egy hegyes fadarabbal kényszeríti a maga akarata szerint való útra. Minél erősebben próbál kirúgni ez ellen a barom, annál hevesebben fáj a mélyen belefúródó ösztöke (κέντρον). Csak egy megoldás van: a barom elfogadja gazdája akarata a magáénak, és ezzel megszűnik a gyötrelme. Pál életének ez a feszült fájdalom is csak akkor szűnt meg, amikor elfogadta Krisztus útját. Ennek érdekében Isten kiemelte őt népe iránt és a pogányokkal szemben való hamis viszonyulásból (ἕξαιρούμενός σε ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ ἐκ τῶν ἔθνων), de csak azért, hogy helyes viszonyban, együttérzésben és szeretetben kötözzé őt oda most már mind Izraelhez, mind a pogányokhoz. Pogányokat és zsidókat egyaránt ki kell vezetnie a sötétségből a világosságba, fel kell szabadítani bűneik súlya alól, hamis vallásos reménységei helyett az ember szeretetéből fakadó és az ember megmentésére irányuló szolgálat útjára kell vezetnie (μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν Θεόν ἄχια τῆς μετανοίας ἔργα πράσσειντας), bűnbánatot tartani múltja miatt, odafordulni jövőjére nézve Istenhez, és cselekvő szolgálatából 'megmutatni' megújulásának valóságos voltát.

De Krisztus nem egyszer és mindenkorra mutatta meg neki az utat, hogy a továbbiakra nézve 'elveket' alakítson ki magának ez alapon és azok útján járjon. Állandó kapcsolatban, napról napra kapta tőle a parancsokat (μάρτυρα ὦν τε εἰδὲς με ὦν τε ὀφθῆσομαί σοι: amiket most láttál és amikre nézve majd megjelenek 16. v.). Ezért tudott engedelmes ma-

radni a mennyei látás iránt (οὐκ ἐγενόμην ἀπειθῆς τῇ οὐρανίῳ ὀπτασίᾳ – 19. v.) és valójában ez az engedelmessége az oka a mostani üldöztetésének. Pedig ebben az engedelmességben ő csak Isten ígéreteinek igazi értelmét képviselte (οὐδὲν ἐκτὸς λέγων ὧν τε οἱ προφήται ἐλάλησαν μελλόντων γίνεσθαι καὶ Μωϋσῆς – 22. v.).

Az evangélium tartalma az, amiről már volt is szó: aki Krisztust vállalja, az Isten akaratából a szolgálat és szenvedések útján keresi a dicsőséget, nem pedig Izrael hamis teológiájában élve, emberi nagyság és hatalom útján. A szenvedő Krisztus a hírnöke a benne megvalósult új világnak, amely az egész teremtmény számára szóló üzenet (εἰ παθητὸς ὁ Χριστὸς εἰ πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν φῶς μέλλει καταγγέλλειν τῷ τε λαῷ καὶ τοῖς ἔθνεσιν – 23. v.).

Feszтусz határozottságával próbálja leplezni megindultságát (μεγάλη τῇ φωνῇ φησιν). Pál a maga paradox fogalmazásával utal arra, hogy az isteni kijelentés tartalma, az ember életének egyedüli józan és reális alapja (ἀληθείας καὶ σωφροσύνης ῥήματα) az emberi észnek valószerűtlen, de az életünk lehet csak annak a bizonyítéka, hogy valóban józan és reális dolog-e az, amit hirdetünk. Mert nem valami okkult szekta sötét tanítása mindez, hanem Isten akaratából, kegyelme szerint mindenki előtt megnyitott titok. Nem is az életünknek egy szűk kis területére, egy kegyességi gyakorlat fülledt körére vonatkozik (οὐ γὰρ ἐστὶν ἐν γωνίᾳ πεπραγμένον τοῦτο: nem *zugban* lett). A keresztyénség mindig a teljes emberi életet átölelő és az egész világ sorsával közösséget vállaló magatartás. Itt Pál nyomatékos 'argumentum ad hominem' formájában fordul Agrippához. A király jól ismert szavai eléggé homályosak: Ἐν ὀλίγῳ με πείθεις Χριστιανὸν ποιῆσαι. Az egyik változat πείθεις helyett πείθει-τ ír: *azt hiszed, hogy hamarosan keresztyénné teszel engem*, a másik a ποιῆσαι helyett γενέσθαι-*t: kis híján rábeszélsz, hogy keresztyénné legyek*. Így az ἐν ὀλίγῳ módhatározó, Pál viszont szójátékszerűen módosítja a jelentését: καὶ ἐν ὀλίγῳ καὶ ἐν μεγάλῳ: kicsi dolgokban és nagyokban egyaránt . . . Jellemző különben, hogy Agrippa a pogány körökben használt Χριστιανός szóval jelöli Pál hitvallását, nem pedig a zsidós Ναζωραῖος jelölést használja.

Pál komolyan veszi Agrippa szavait és válasza imádsággá magasztosul: nincs nagyobb óhaja annál, mint hogy mindenki eljusson arra, amit ő meglátott és erre szentelje az életét. Erre már csak nagyon árulkodó választ lehetne adni, ezért Agrippa is gyorsan távozik kíséretével együtt.

17. Pál Rómában, 28,23–28.

A 9,15-ben szó volt arról, hogy Pál apostolnak hordoznia kell Jézus nevét a pogányok, a királyok és Izrael fiai előtt. Most megérkeztünk az utolsó szakaszhoz, a pogányok, királyok után Pál újból a zsidókhoz szól. A saját szállásán lakik honesta custodia-ban. Szabadon jönnek-mennek látogatói.

Pál magához hivatja a Rómában élő zsidókat, hogy elbeszélgessen velük, ismertesse helyzetét és az evangéliumot. Jézus ajkán Ézsaiás próféciája hangzott fel akkor, amikor első alkalommal szólalt meg a zsidók zsinagógájában (Lk 4,14), és most Izraelnek ezt a megítélt helyzetét szintén Ézsaiás szavaiban összegezi Pál ajkán a beszélgetés végén, de lássuk először az előzményeket.

Pál a kitűzött napon *bizonyoságot tett előttük az Isten országáról* (ApCsel 28,23) és így próbálja meggyőzni, rávenni zsidó testvéreit a Jézusban való hitre. Módszere ebben a prédí-

kációban a Mózes törvényével kezdve a prófétákon keresztül bebizonyítani, hogy Jézus a Krisztus. Ez a missziói prédikáció reggeltől fogva estig tart, és eredményeképpen egyesek hisznek, mások pedig kételkednek. Pál látva a zsidók keményfejűségét Ézsaiás prófétát idézi (Ézs 6,9–10) a nem látó szemekről, a nem halló fülekről és a megköveredett szívről, mely képtelen a megtérésre, és így halálra van ítélve. Ez után a bevezető után mondja ki Pál a leg-súlyosabb szavakat az egész könyvben, amelyek össze is foglalják a könyv egész üzenetét, a már említett teológiai fordulatot: legyen ismertté előttetek, hogy a népekhez küldetett el Istennek ez a szabadítása!

Összefoglalás

Az újtestamentumi görög nyelv páratlanul gazdag olyan szavakban, amelyek az igehirdetés funkcióját juttatják kifejezésre. Ilyenek: εὐαγγελίζω (evangéliumot hirdetek), κηρύσσω (hirdetek), μάρτυρέω (bizonyosságot teszek), διδάσκω (tanítok), λαλέω (beszélek), λέγω (mondok), ἀγγέλλω (hírül adok), ἀναγγέλλω (kihirdetek, proklamálok), διαφημίζω (hírt tovább terjesztek, továbbmondok), ἀποφθέγγομαι (meggyőződéssel, erővel, hangosan beszélek), ὁμιλέω (beszélek, beszélgetek), διηγέομαι (elbeszélek, jelentek), διαλέγομαι (elmondok, továbbmondok, prédikálok), γνωρίζω (nyilvánvalóvá teszek), παρρησιάζομαι (bátorsággal, hittel, szabadon szólok), πείθω (meggyőző erővel hirdetek), προφητεύω (Isten beszédét hirdetem). Az evangéliumhirdetés az Ószövetségben örömmüzenetet, jó hírt jelent. Ézsaiás várja Jahvénak a győzelmét és hirdeti a fogságból való hazatérést. Isten győz az egész világ felett és győzelmével új idő kezdődik: a szabadulás ideje. A győzelemnek és a szabadulásnak hirdetése örömmüzenet, evangéliumhirdetés (Ézs 52,7). Az Újszövetség átveszi az ézsaiási szóhasználatot. Mindenekelőtt maga Jézus, majd az apostolok azok, akik az örömmüzenetet, vagy amint fordításunkban olvassuk: az evangéliumot hirdetik. Éspedig nem úgy, hogy majd jön egy új korszak (mint Ézsaiásnál), mely szabadulást hoz, hanem maga az evangélium hirdetés jelenti a bekövetkezett új időt. Az evangéliumhirdetés és a missziói igehirdetés is, mindig Jézus Krisztusból (nem pedig az emberi nyomorúságból) indul ki és az ő szabadításáról (és nem például a megtérésről) szól. Nyilván, hogy a bűnbánat és megtérés szükségképpen velejárója (ApCsel 14,15), de csak úgy, mint vetésnek a növekedés és az aratás. Nem feszülő emberi akarás, népmentés, vagy egyháztól elidegenedett, az egyházat nem ismerő lelkek összeszedése, hanem diadalmas, hatalomtól telített beszéd: missziói igehirdetés – vallja Tőkés István. Ez nem antro-po-, hanem krisztocentrikus, azaz a feltartóztathatatlanul diadalmaskodó Úr Jézus Krisztus szabadításáról szóló prédikáció, nem pedig – egyébként tiszta szándékú – lélekmentés. Jellemző, hogy az εὐαγγελίζω szó az ApCsel könyvében Jézus Krisztusra (8,12; 5,42; 8,43 és 11,20), Isten országára (8,12), Isten beszédére (8,1), az ígéret beteljesedésére (13,32) és a békességre (10,36) vonatkozik.

Jézus mellett és után az apostolok hirdették az evangéliumot mind a zsidók, mind a pogányok között, úgy Palesztinában (ApCsel 5,42), mint azon kívül (8,4 és 12,35.40). Figyelemre méltó, hogy akár zsidókról (17,17–18), akár pogányokról legyen szó, akár Palesztinában, akár a kívül eső területeken történjék, a szóhasználatban nincs különbség. A keresztyén gyülekezeti igehirdetés éppúgy evangélium hirdetés, mint a pogányok között, ahol még nem találtak az evangéliummal. Az is elmondható, hogy ugyanaz az evangélium hirdetés történik a szegények között, egyes emberek esetében, kisebb csoportok előtt, a

hívó gyülekezeti tagoknál, vagy általában a hallgatók számára. Hely szempontjából is ugyanaz az evangélium és ugyanúgy szól a zsinagógában, vagy a templomban (5,42 és 17,16–18), a városokban és falvakban (8,25.40 és 14,21), a piacokon (17,16–18) és a házaknál (5,42), az úton haladó szekéren (8,35) és általában nagyobb földterületeken (16,10). Nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt sem, hogy az említett példáknál nemcsak tartalmilag, hanem betűállomány szerint is mindenhol evangéliumhirdetésről beszél az írás, függetlenül a kultikus, vagy nem kultikus kerettől. A más és más helyzet nem igényel külön evangéliumot. Ugyanazon megtartó üzenetnek a hírnökei az apostolok, amely Jézus Krisztusban teljeseedett be.

Eredetileg valamennyi apostol evangélista volt, hiszen az evangélium hirdetését rájuk bízta az Úr. Mellettük azonban találkozunk esetekkel, amikor külön személyi megjelölés nélküli hívő emberek (11,20 és 8,4), vagy máskor az evangélisták végezték ezt a szolgálatot (8,40 és 21,8). Ez azt jelenti, hogy az evangéliumhirdetés nem volt meghatározott tisztséghez kötve, azaz nem volt úgynevezett evangélista, misszionárius tisztség az ősegyházban. Az apostoli tisztséghez tartozott az igehirdetés. Csak később nevezték evangélistáknak a pogányok közötti igehirdetőket, amint erről Euszebiosz beszámol Pantainosz személyével kapcsolatosan.⁶

Az Apostolok Cselekedeteiben olvasható beszédek *egyenes* beszédek, nem pedig közvetett beszédek, mint a pogány történetírásban (Martin Dibelius: *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, 1951). A missziói igehirdetéssel kapcsolatosan formai szempontból meg kell jegyeznünk, hogy akármilyen terminusra gondolunk, általánosan meghatározó a természetes és tárgyhoz igazodó emberi beszéd. Vonatkozik ez a megállapítás a *ὁμιλέω*-ra is, amely nem nevezhető szónoklásnak. A természetes emberi beszédéről van tehát szó, azaz egy adott tartalomnak műfogások nélküli, ravaszkodástól mentes átadásáról. Igaz, hogy eközben több, az igehirdetést jelölő szónak van jelentős figyelmeztető ereje, amennyiben a *διαφημίζω* a sürgősségre, az expanzivitásra, a *πείθω* pedig a meggyőző erőre, az impulzivitásra utal. Mindez azonban úgy viszonyul az egységes tartalmú és formájú igehirdetéshez, mint különböző színek az egyetlen művészi festményhez.

A missziói igehirdetést legtöbbször evangélizációnak nevezik. A magyar nyelvű irodalomban ezzel kapcsolatosan ilyen meghatározásokkal találkozunk, mint: *sajátos módszerű igehirdetés, melynek célja hitre juttatni a választottakat*,⁷ *az atyai háztól elidegenedett fiak visszatérítése*,⁸ *ébredtő jellegű szabadkeretű igehirdetés*,⁹ *az az egyházi szolgálat, melyben különleges, szabad alkalom kapcsán Isten megtérésre való hívása hangzik a tőle elidegenedettekhez*.¹⁰ Dr. Tőkés István az előbbi meghatározásokkal ellentétben azt állítja, hogy az Újtestamentum egyetlen igehirdetői tevékenységét ismer, amelyet különféle szavakkal, és pedig felváltva jut-

6. Euszebiosz: *Egyháztörténet*, IV. kötet, V:10, 212.

7. Szikszai Béni: *Miért kell evangélizáció*, in: *Református Gyülekezet*, (I. szám), 2.

8. *Uo.*

9. Horváth Jenő: *A belmisszió lényege*, 114.

10. *Uo.*, 116.

tat kifejezésre. Szerinte nincs szó arról, hogy akár nemek, akár korok, akár hitbeli, társadalmi, vagy másféle állapotok szerint többféle prédikáció is létezne.¹¹

Herman Ridderbos szintézisben tárgyalja az Apostolok Cselekedeteiben lejegyzett beszédeket. Egyetértünk vele, hogy azonos összetevők térnek vissza újból és újból ezekben az igehirdetésekből. Például említhető Péter három beszéde a 2–3. és 10. fejezetekben, ahol az exordium után, amelyben a konkrét helyzetről tárgyal, következik a Názáreti Jézusról való bizonyoságtétel, és ennek megkülönböztethető részei: a. Istentől való rendelése, b. csodái, c. halála és feltámadása, d. az Ószövetséggel való egybecsengés, e. felmagasztaltatása, f. az apostoloknak, mint bizonyoságtévőknek a tekintélye. Ezek után következik a parainézis, melynek összetevői: a. megtérésre való felhívás az ítélet jegyében, b. a bűnbocsánat ígérete, c. először a zsidók hívása, majd a pogányoké. Ez a minta, mely kisebb változásokkal megfigyelhető a 13. fejezetben Pál beszédében, és a 17, 20, 22 és 26. fejezetek beszédeinek tartalmát is meghatározzák, nem Lukács találmánya, hanem a történeti, apostoli igehirdetés alapvető mintája.

Az igehirdetések felépítésében négy alkotó elemet különböztethetünk meg közös motívumaik alapján: eszkatológia, apostolság, krisztológia és parainézis. Ezek között a krisztológia a legfigyelemreméltóbb. Ez szorososan kapcsolódik az intéshez, felhíváshoz, amellyel majdnem minden beszéd befejeződik, és az Ószövetséggel való egybecsengéshez, amely Péter beszédeiben olyan fontos szerepet játszik.

Az eredeti kérésgma azon alapszik, ami *megettörtént*. A feltámadás eseménye ennek a legközpontibb ténye, a szíve. Az egész apostoli prédikálást úgy jellemezhetjük, mint a feltámadás fül- és szemtanúinak bizonyoságtételét. A missziói igehirdetés középpontjában a Jézus Krisztusról szóló igehirdetés áll, akiről szól mind az Ó-, mind az Újszövetség.

The Structure and Content of the Missiological Sermon in Acts

The speeches in Acts are direct ones, and not indirect speeches, as in the heathen history (Martin Dibelius: *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, 1951). In connection with the missiological sermon we have to acknowledge that from the form's point of view whatever terms are involved, generally determinant is the natural and topic based human talk. This statement is valid for *ὁμιλέω* as well, which cannot be called oratory. We think here about the natural human talk, which serves the communication of certain content without any wiliness. Meantime we do not have to forget that some synonyms of the word 'sermon' have a specific connotation. For instance, *διαφημίζω* refers to urgency and expansion, while *πέλιθω* points to convincing force and impulsive reaction. All these are in such a relation to the content and form of the uniform sermon, as different colors to the single artistic painting.

Herman Ridderbos discusses about the speeches in the Acts in synthesis. We agree with him concerning the structure of the sermons, which show that identical elements occur in each of them. For instance, it can be mentioned the three speeches of Peter in Acts chapters 2–3 and 10, where after the introduction follows the testimony about Jesus the Nazarene. This testimony contains various parts: a. God appointed Jesus, b. his miracles, c. his death and resurrection, d. correlation with the Old Testament, e. his exaltation, f. the authority of his apostles, as witnesses. After all these follows the admonition, which consists of: a. appeal for conversion mentioning the judgment, b.

11. Tőkés István: *Igehirdetés az apostoli korban és ma*, in: Református Szemle, XXXIV. évf. (1949. december 15.) 23. sz. 637–647.

the promise of the remission of sins, c. first the summoning of the Israelites and then of the heathens. This pattern, which can be observed with small adjustments in Acts chapter 13 in the sermon of Paul, and determines the content of the chapters 17, 20, 22 and 26, is not an invention of Luke, but the fundamental model of the historic and apostolic sermons.

In the structure of the sermons there can be distinguished four component parts on the basis of common motives: eschatology, apostleship, Christology and admonition. Among these constituents the Christology plays a leading role. This is closely linked to the warning, to the appeal, with which almost every speech ends, and to the correspondence to the Old Testament, which plays such an important role in the speeches of Peter.



Visky Sándor Béla

Az Isten szenvedése teológiának alapkérdései Kazoh Kitamori értelmezésében

A második világháború szörnyűségeinek közepette Hirosima országában egy olyan munka születik, amely címében is jelzi azt a gyökeres szemléletváltást, mely majd a század utolsó harmadában teljeseedik ki az európai teológiai gondolkodásban. Kazoh Kitamori *Isten szenvedésének teológiája* című, 1946-ban japánul megjelent könyve¹ nyilvánvalóan az egyik első olyan háború utáni reflexió, mely (a világpolitikai helyzet vagy az átélt borzalmak közvetlen említése nélkül) úgy gondolja át Isten – ember – történelem – szenvedés végképp összekuszálódottnak mutatkozó viszonyát, hogy abban egyértelmű lesz az addig uralkodó apatikus Isten-képzet tarthatatlansága, anélkül azonban, hogy ezzel eltérne a hagyományos reformatori emberszemlélettől. Az új teológiai megközelítésnek ugyanakkor van egy fontos hozadéka, mégpedig annak missziói-lelkigondozói ereje, mely egyszerűen *hat*, anélkül, hogy ezzel a mű eltávolodna a rendszeres teológiai vonalvezetéstől.²

Isten szenvedése fogalmának három összetevője, mely Kitamorinál valójában csak kettő

A szerzőt nem úgy rendíti meg a teremtmény leírhatatlan szenvedése, hogy ez a szenvedés elháríthatná, vagy akár csak enyhíthetné az embernek Isten előtti illetve a felebarát iránti felelősségét. A minden korábbi mértéken túlcsapó szenvedés pillanatig sem enyhít a hagyományos teológiai antropológia axiómáján: az ember bűnös. Ez rögtön szembeütik már az *Isten szenvedése fogalmának* az ismételten visszatérő meghatározásánál. Eszerint *Isten szenvedése Istennek az az akarata, hogy szeresse haragjának tárgyát*,³ ti. a bűnös embert. A szerző Theodosius Harnackot idézi, aki szerint a kereszten két dologból, Isten haragjából és Isten szeretetéből egy harmadik született: ez a tertium éppen Isten szenvedése. Elhatárolódik a korai barthi teológia egészen más Isten-képtől is, de még határozottabban attól a Ritschl, Schleiermacher és Harnack nevével fémjelzett liberális felfogástól, mely az előbbivel ellentétben azt a közvetlen, mediátor nélküli isteni szeretetet hangoztatta, melyben nem lehetett szó többé Isten haragjáról.⁴ Ugyanígy elveti a japán-buddhizmus *bosatsu*-gondolatát, azt az *őrült szeretetet*, mely képes arra, hogy mint az *irgalmasság betegsége* magára

1. Jelen munkánkhoz a német fordítást használtuk: Kazoh Kitamori: *Theologie des Schmerzes Gottes*. Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen, 1972.

2. 1994-ben, Frankfurtban találkoztam személyesen olyan japán lelképásztorral, akinek a háborút követően az egyéni-nemzeti megalázottság és kétségbeesés közepette ez a könyv jelentett fogódzót és új reménységet: ennek hatására lett keresztyén.

3. Kitamori: *I. m.*, 17: *Der Wille Gottes, den Gegenstand seines Zornes zu lieben – das ist Schmerz Gottes*.

4. Uo., 20: *Der zureichende Begriff von Gott in dem Begriff der Liebe ausgedrückt ist. (Albert Ritschl: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bonn, 1888) – Der Zustand, von seinen (des Universums) unmittelbaren Einflüssen sich in kindlichen Passivität ergreifen und erfüllen zu lassen oder der Zustand, in welchem ein Gemüt zuerst vom Universum begrüßt und umarmt worden ist, kurz die Vermählung des Unendlichen mit dem Endlichen, das ist Schleiermachers Liebe Gottes (Schleiermacher: Reden über die Religion, 1926).*

vegye az ember betegségét, hogy így gyógyítsa meg azt. Noha mindez nagyon közel áll a keresztyén helyettesítő szenvedés fogalmához, azért elfogadhatatlan, mert a buddhizmus nem ismeri az első parancsolat Istenét. Csak az Isten haragja miatt lesz az Isten szeretete Isten szenvedésévé. *Isten szenvedése azt jelenti, hogy ebben a valóságos, történeti világban, melynek Isten haragját kell hordoznia, Isten szeretete legyőzte ezt a haragot.*⁵ Isten szenvedése tehát maga a bűnök bocsánata.

A görög szellemnek a teológiatörténet első korszakára gyakorolt hatása noha sok tekintetben rendkívül ösztönzőleg hatott és precíz fogalmi készletet nyújtott, főleg az apologetikai megfontolásokhoz, eközben viszont a bibliai Isten-kép az egyház tanításában olyan torzulásokat szenvedett, melyet máig sem volt képes kiheverni. Az Isten lényét jelölő *ouszia* fogalma például semmit sem ad vissza Istennek abból a szenvedéséből, melybe egy Jeremiás olyan mélyen belelátott (Jer 31,20⁶). Noha a görög szellem a tragédia-irodalomban éppúgy felmutatta erejét, mint a filozófiai gondolkodásban, az egyház szerencsétlensége, hogy e hatás révén nem igazán tudta a korai időkben úgy érteni és fogalilag kifejezni az evangéliumot, mint Isten tragédiáját.⁷ Pedig *Isten szeretete Krisztus keresztségében több mint Isten szeretete a maga lényege, ousziája szerint.*⁸

Luther is hasonlóképpen értelmezi Krisztus halálát a Római levél kommentárjában: ez azért lehetett *dolor contra dolorem* és *mors contra mortem* mert Isten, akinek igazsága alapján át kell adnia a bűnöst a halálnak, szemben áll azzal az Istennel aki ezt a bűnöst szereti. És *mert Isten átöleli azt, akit nem szabad átölelni, ezért ő maga törlik össze, kap sebeket, hordozza a fájdalmat.*⁹

Mindezt viszont csak akkor állíthatjuk, ha a kereszt botrányos történetét Istennek a cselekvéseként értelmezzük, azaz ha az Isten névvel nem egy ember alkotta ideát jelölünk, hanem a kijelentés Szentháromság-Istenét. Amennyiben a kereszt története nem egy álmodozó prófétának a római illetve főpapi erőviszonyok közepette szükségszerűen bekövetkező kudarca, hanem az élő Isten megváltó tette, akkor kikerülhetetlenül eljutunk a szenvedő Isten gondolatáig: *Teljesen objektíve és az Isten szeretete nélkül szemlélve, Jézus születése nem más, mint egy vallásalapítóé, a Jézus keresztsége sem több, mint egy idealista szerencsétlen vége, és a Jézus feltámadása sem több, mint a vallásos lelkesedés illúziója... Csak annyiban lesz mindez az evangélium valósága, amennyiben Jézus Krisztus születését és halálát mint 'Isten szenvedését', a feltámadást pedig mint 'Isten szeretetét' ismerjük fel... Csak az ismeri fel a valóságot, aki hisz.*¹⁰

5. Uo., 31.

6. *Avagy nem kedves fiam-é nékem Efraim? Avagy nem kényeztetett gyermek-é? Hiszen valahányszor ellene szóltam, újra megemlékeztem őróla, azért az én belső részeim megindultak őrajta, bizony könyörülök rajta, azt mondja az Úr! Ez a vers képezi Kitamori gondolkodásában az Isten szenvedéséről szóló tanítás legfőbb exegetikai alapját.*

7. Uo., 136.

8. Uo., 92.

9. Uo., 18.

10. Uo., 30.

Kitamori számára *kijelentett*, hogy az evangélium szíve éppen Istennek ez a szenvedése,¹¹ mégpedig annak konkrét testté lett valóságában: Jézus Krisztus nem más, mint Isten szenvedő szeretetének *personája*, létmódja. Ebben a gondolatmenetben a Jn 1,14 leghűségesebb magyarázatos fordításának így kell hangzania: Az ige – Istennek a bűnök miatti haragját meggyőző szeretete, azaz szenvedése – testté lett. Isten szenvedésének ez az első, leggyakrabban visszatérő meghatározása.

Isten szenvedésének a másik eleme abból az evangéliumi alapigazságból adódik, hogy a keresztfájdalom nem értelmezhető másként, mint az örökkévaló Atya és a testté lett Fiú kapcsolatában történő döntő esemény. Kitamori e ponton is bírálja a klasszikus szentháromságtant, amelyben az Atya cselekvésének legfőbb kifejezése a *generatio*: nemzi a Fiút. Jeremiás, Pál és az evangéliumok Istene viszont sokkal inkább az az Atya, akinek fájdalmas szeretetében *benseje remeg*, és aki Fiát halálba adja.¹²

Isten fájdalma tehát Istennek az a döntése, hogy egyszülött Fiát a halálba adja. Kitamori elhatárolódik ugyan a patriszcionizmustól,¹³ de azt, hogy Isten mint szerető Atya szenved a Fiú odaadásától, és hogy éppen ennek a végtelen szenvedésnek a mértéke mutatja az odaadó szeretet hitelét, nos ezt – ki nem mondott pszichológiai analógia alapján – olyan nyilvánvalónak tartja, hogy mellőz minden további érvelést. Nem részletezi azt a kérdést sem, amely a későbbi vitákban központi szerepet kap, hogy a szenvedés, a halál és egyáltalán mindenféle negativitás hatalmát hogyan veheti Isten teljes mértékig magára, úgy azonban, hogy mindez ne borítsa el őt, és ne tegye a történelmi esetlegességek játékszerévé. A dilemma ugyanis ez: Ha Isten nincs kitéve valósággal a halálnak, annak, hogy a mélység vizei éppen úgy fölötte is összezárulhassanak, ahogyan fölöttünk, teremtmények fölött, akkor Isten bizonyos értelemben fedezékben marad; így azonban nem teljes a szenvedőkkel való azonosulása, ő tehát mégiscsak apatikus Isten. Ha ellenben Jézus halálával (és ezzel minden emberi nyomorúsággal) úgy azonosul az Atya, hogy ennél fogva – mintegy a szó szoros értelmében – Isten haláláról is beszélhetünk, akkor hol marad Krisztus feltámadásának a kezdése, a világot teremtő, fenntartó és azt a maga eszkatológikus teljességéig vivő Istennek a hatalma? A logika eme gordiuszi csomóját lehetetlen kiszálazni; egyedül átvágni lehet, mégpedig a hitnek a bibliai kijelentésből vett axiómájával. Kitamori is ezt teszi, amikor kijelenti: *Isten akkor rejtezik el a legmélyebben, amikor az egyszülött Fiú személyében átmegy a halálon; de ő sohasem lesz semmivé. A 'vagyok, aki vagyok' Istene még a kereszt eseményében is változhatatlan. Hogyan lehetséges ez? Úgy, hogy Isten a Fiú személyében meghal, de az Atya személyében mindörökké él.*¹⁴ Ekként koncentrálódhat és fejeződhet ki a Fiú személyében a teljes Szentháromság-Isten szolidaritása és együtt-szenvedő szeretete a világ iránt, miközben az Atya személye annak a biztosítéka, hogy Isten, a világgal való teljes sorsközösség mellett is transzcendens és szuverén Úr marad.

Moltmann teológiájának egyik legfontosabb kérdése, hogy mennyire érinti Istent az embernek az a szenvedése, mely a teremtményi létre az egyéni élet törekenységében, a történe-

11. Uo., 15: *Mir wurde der Schmerz Gottes als das Herz des Evangeliums geoffenbart.*

12. Uo., 43.

13. Uo., 114.

14. Uo., 113.

lem irgalmatlanságában és a kozmosz szentvelenségében reá nehezülő gyötrelmem és mint ilyen, nem köthető közvetlenül az ember bűnéhez, Kitamori gondolkodásában szinte semmilyen szerepet nem kap. Könyvében erre csupán egyetlen mondattal utal: *Amennyiben Isten nekünk embereknek Atyánk, Isten maga, mint Atya szenvedni fog, ha minket embereket szenvedés ér. Nem csupán az ő Fia Jézus Krisztus, hanem mi emberek is fájdalma tárgyát képezzük.*¹⁵ Isten szenvedésének harmadik elemeként felbukkan tehát az emberi szenvedés miatti isteni fájdalom motívuma, anélkül azonban hogy ezt a szerző a legcsekélyebb mértékben is teológiailag tematizálná. Isten szenvedése fogalmának a definíciójában szerzőnk megmarad az előbbi két elemnél.¹⁶

Analogia doloris

Az emberi szenvedés iránti érzékenység mindazáltal kitüntetett szerepet kap ebben a teológiában, mégpedig a középkor óta eleven *analogia* kérdésnek ebből az irányából történő megközelítésével. A reformátori teológia elutasította az Isten és ember közötti lényegi azonosság gondolatát, mivel az nem veszi kellő súllyal számításba az ember bukás miatti teljes romlottságát. Noha Aquinói Tamás *analogia entis* tana sem valamilyen közvetlen kontinuitásról beszél Isten és ember lényegét illetően, hanem sokkal inkább egy dialektikus, a különbözőségben is fennálló hasonlóságról, illetve a hasonlóságban is fennmaradó másságról, a református hagyomány gyanakvással kezelt minden olyan gondolatot, mely a természet szerinti kapcsolatban látná az Isten-ember viszony lehetőségét. A korai barthi dialektika-teológia pedig a kapcsolópontokra kimondott kategorikus NEM-mel még határozottabban elutasította ezt, az *analogia entis*-t egyenesen az antikrisztus találmányának tartva. Kitamori világosan látja mindkét hagyomány erősségét és gyengeségét: katolikus oldalon fontos az a pozitív irányultság, mely együtt kívánja látni Isten és ember történetét, ennek ára viszont egy idealisztikus ember-kép, míg a protestáns antropológiai realizmus igen törekennyé teheti az egészen más Istennel való kapcsolatot, az általa hangoztatott *analogia fidei* pedig nem jelent *tényleges analógiát*.¹⁷

Az *analogia*-kérdésnek a szenvedés irányából történő újragondolására tesz tehát javaslatot. Tétele szerint Isten és ember lényében éppen a szenvedés vitathatatlan valósága jelenti a közös nevezőt, azt az egyetlen lehetséges terepet, ahol Teremtő és teremtmény azonos nyelvet beszélnek és minden áthidalhatatlanság ellenére értik egymást. *Amióta Krisztus minden szenvedést elhordozott, amit mi érdemeltünk volna, a szenvedés: egy darab hasonlóság, egy darab egység Isten és ember között. Mégpedig az egyetlen ebben az életben.*¹⁸ Bibliai hivatkozásként A

15. Uo., 54.

16. Uo., 90: *Erstens: der Schmerz Gottes ist der Wille Gottes, der den, der nicht geliebt werden kann, dennoch liebt; zweitens, der Schmerz Gottes ist der Wille Gottes, der seinen einzigen geliebten Sohn in den Tod gehen läßt. Um den ersten Willen ereignete sich das zweite.*

17. Uo., 52.

18. Kitamori itt E. Boutroux: *Pascal c. könyvéből idéz egyetértően*, 78: *Es ist notwendig, dass ich leide; und es ist notwendig, dass mein Leiden den Kanal ist, durch den die Gnade in mich eintritt, um mich zu verändern. Oder seit Christus, der alle die Leiden gelitten hat, die wir verdient haben, ist das Leiden ein Stück Ähnlichkeit, ein Stück Einheit zwischen Mensch und Gott. Das ist übrigens das Einzige im gegenwärtigen Leben. Dank dem Lei-*

gazdag és Lázár példázatát idézi. Ez utóbbit az emberi szegénység, betegség, megvetettség képviselőjének tekinti, amikor kijelenti: *Lázárnak csupán szenvedésteli élete alapján volt kapcsolata Istennel, míg a gazdag csak azért szakadt el Istentől, mert élete szerencsés és minden szenvedéstől mentes volt.*¹⁹ Ebben a példázatban ugyanis – az igen elterjedt beleolvasási szokásoktól eltérően – nem morális kérdéstről van szó, azaz nem a jó áll szemben a rosszal, mint ahogy a hit és hitetlenség egymásnak feszüléséről sem olvashatunk a két szereplő részéről. Nem, egyszerűen a szenvedés illetve a gondtalan, szerencsés élet kettősségéről van itt szó, és arról, hogy mit jelent ez az Istenhez fűződő viszonyra nézve. Mert az ember egyedül a szenvedés által kapcsolódik Istenhez (nem a hit vagy az erkölcsi jó által). Az Istenhez való viszony krízise pedig azáltal mélyül el, ha az élet szenvedés nélkül marad (nem pedig a hitetlenség vagy az erkölcsi rossz miatt).²⁰

Az analógia-vita ilymódon átkerül a hagyományos ontológiai szinterről arra a dinamikus-egzisztenciális pályára, ahol az *entis* és *fidei* ellentéte meghaladhatónak tűnik az *analogia doloris* isteni és emberi tapasztalatában.²¹ Kitamori két fenti, zárójelbe utalt megállapítása igen könnyen félreérthető, és a szerző nem is igyekszik elhárítani ezt a veszélyt. Ha ugyanis a szenvedés ténye elegendő az Istennel való kapcsolat létrehozására, sőt ha ez a viszony kiemelten ebben realizálódik, nem pedig a hitben, akkor mire is szolgál az evangélium és az a hit, amely nélkül lehetetlen Istennek tetszeni? Mert végső soron ugyan ki az a *gazdag*, aki maga is valamilyen szinten ne szenvedne? Ha a jócselekedetek nem számíthatnak be Isten előtt megigazulást hozó érdemként, lehetséges, hogy helyett szenvedésünk mégis csak beszámít? A bibliai bizonyágtétel szerint aligha. Jézus a harmincnégy éve nyomorgó, annyiszor megalázott és csalódott bethesdai beteget meggyógyítja, de irgalmas szeretete nem akadályozza annak, hogy bűneire emlékeztesse: *Íme meggyógyultál, többé ne vétkezz, hogy valami rosszabb ne történjék veled.*²² Jézus valóban számtalan esetben kifejezetten a sírókhoz és szegényekhez, az üldözöttekhez és a háborúságot szenvedőkhöz fordul, mégsem egyszerűen csak azokat hívta bűnbánatra, akik bűnösnek kiáltották ki az ártatlant és vétkeztek áldozataikkal szemben, hanem magukat az elnyomás áldozatait is.²³

Kitamorit azonban mégsem szabad olymódon félreérteni, mintha nála az ember szenvedése helyettesíthetné annak hitét. A Lázár kapcsán tett kijelentéseihez némiképp következetlen marad, amikor a továbbiakban sohasem csak az ember általános értelemben vett nyomorúságáról beszél, mint amely önmagában alkalmas volna arra, hogy betöltse az *analogia doloris* funkcióját, hanem mindig a hit perspektívájába helyezett szenvedésről, tehát kifejezetten a hívó ember szenvedéséről. Így érvényes az, hogy az ember szenvedése az

den kann Gott die menschliche Seele besuchen. Er leidet, damit er in seiner Liebe die Leiden des Sünders mit dem Leiden des Versöhners vereinigt.

19. Kitamori: I. m., 60.

20. Uo.

21. Uo., 54: Isten szenvedése és az ember szenvedése a Fiú halálában találkozik. Az Atya fájdalma, aki halálba adja Fiát, metszi a Máriáét, akinek a kereszttel Simeon jövendölésének megfelelően átjárja szívét az éles tör. Így lesz a *Mater Dolorosa* mintegy az *analogia doloris* konkretizálódása.

22. Jn 5,14.

23. Miroslav Volf: *Ölélés és kirekesztés* (ford. Pásztor Péter). Harmat Kiadó, Budapest, 2001, 128.

*analogia dolorisban Isten szenvedésének szolgál. A magának szolgálni engedő a neki szolgáló szolgálatát átveszi, amennyiben annak engedetlenségét teljesen legyőzi.*²⁴ Istennek tehát a szenvedő ember életébe is be kell avatkoznia, hogy annak engedetlenségét legyőzze. A szenvedés az *analogia doloris* gondolatában azáltal, hogy az Isten-ember kapcsolat látható, megragadható elemévé lesz, mintegy sákramentális rangot kap ebben az megközelítésben, jóllehet ez a sákramentum sem teremtheti meg a jelölt kapcsolatot az *ex opere operato* módján.

Az értelemet nyert szenvedés

A Szentírás egész szemléletével összhangban Kitamori számára nem az a legsürgetőbb, hogy választ találjunk a szenvedés eredetére nézve. Nem a *hol és mikor tört be a világba a gonosz?* típusú kérdések elméleti megválaszolására van leginkább szüksége az embernek; a jeruzsálemi út félholtján sem segített volna, ha a samáriai szépen elmagyarázza neki, hogy hogyan jutott ebbe a helyzetbe, majd pedig, mint aki jól végezte dolgát, tovább áll. Az embernek mindenekelőtt a szenvedés okozta sebek gyógyítására van szüksége. A gyógyulás folyamata pedig ott kezdődik, ahol az ember a maga szenvedésével elkezd Istennek szolgálni. *Ha szenvedésünkkel Isten szenvedését szolgáljuk, akkor szentelődik meg ez a szenvedés... akkor a szenvedés sötétje világossággá lesz, értelmet nyer és gyümölcsöt hoz.*²⁵ De hogyan történik ez a szolgálat? Pál azt írja a kolossébelieknek, hogy örül az érettük elviselt szenvedéseinek.²⁶ Az emberek felé irányuló, számukra hasznos, nekik szolgáló szenvedés, amelyből a címzettek újabb buzdítást nyernek az élő reménység gyakorlásához, immár nem céltalan. A szenvedés mérge annak abszurditása, az, hogy természete szerint sehová sem mutat, senki felé nem irányul, felőrli az egyént, megmérgezi annak másokhoz és a világhoz fűződő minden kapcsolatát, és miközben a szenvedőt *vak dióként* (Babits) önmagába zárja, képtelenné teszi a szeretet legkisebb moccanására is. Az embernek tehát a szenvedés mérgezettségéből kell elsősorban kigyógyulnia. Ez úgy történik, hogy tudomásul veszi: Isten (szenvedésének) szolgálata mindig és kizárólagosan az ember (szenvedésének) szolgálatában valósul meg. *Isten nem hagyja azt, hogy mi őt mint Istent szeressük, hanem elrejtőzik a világ valóságában. Azt akarja, hogy olymódon szeressük őt, hogy szeretjük a valós világot. Isten mintegy immanens a világ valóságában. Ez pedig nem más, mint a szenvedés valósága, a fájdalmas valóság: éhezés és szomjúság, jövevény-lét és mezítelenség, betegség és börtön. Isten éppen ebben a fájdalmas világvalóságban immanens, hisz ő azt mondta: éheztem és ennem adtatok, mezítelen voltam és felruházatok, fogoly voltam és eljöttetek hozzám... Isten fájdalma tehát immanens a világvalóság fájdalmában. Éppen ezért kizárt dolog Isten szenvedésének közvetlen módon szolgálni: ez egyedül csak a világvalóság szenvedésének történő szolgálatban lehetséges.*²⁷ A transzcendens, amennyiben az ő *personája* Immanuel maga, egyszersmind immanens is. A reformátori keresztyénség lényege, hogy a *sola et et* is magában foglalja.²⁸

24. Kitamori: I. m., 53.

25. Uo., 48. 50.

26. Kol 1,24.

27. Kitamori: I. m., 98.

28. Uo., 101.

A világ iránti eme Bonhoeffer-i tónusú elköteleződés azonban sohasem téved Kitamorinál valamilyen egyoldalú politikai teológia útvesztőjébe. Mégpedig azért nem, mert *a világ szenvedésében teljességgel immanens Úr egyedül az, aki a világ szenvedésével szemben teljességgel transzcendens Úr is.*²⁹ Igen szemléletes és tanulságos ennek a gondolatnak az evangéliumi megalapozása. Eszerint a Mt 25-ben előrevetített végítélet nagy tablójának Jézusa, aki az éhezőkkel, jövevényekkel és foglyokkal azonosítja magát, ugyanaz, mint aki, a következő fejezet tanúsága szerint, a betániai megkenetéskor engedi, hogy egy asszony, a szegények gondjáról és szükségéről is megfélelmezve, kizárólag reá – szorongatóan közeli halálára és temetésére – figyeljen, és az ő megkenetésére pazarolja a háromszáz dénárnyi nárdus olajat. Isten Egyszülöttje szenvedésének és halálának botránnyával szemben elhomályosul a világ-valóság valamennyi szenvedése. *Csak aki teljesen Isten szenvedésére koncentrál, úgy hogy a világ minden szenvedését elfelejti, csak az látta meg valójában Isten szenvedését.*³⁰

Isten szenvedésétől, méginkább: Isten szenvedéséből kiindulva eljutni az ember szenvedéséig, méginkább: szenvedésébe – ez minden keresztyén etika útja. *Csak ha annyira Isten fájdalmára koncentrálunk, hogy emellett a mi fájdalmunk elcsitul, fájdalmunk csak ekkor szabaddittatik ki a bűn szorításából.*³¹ A világ- és a saját fájdalmunk miatti haragtól-büntől ily módon megtisztulva szolgálhatunk a világ fájdalomának, vehetjük magunkra azt – annak gyógyulása érdekében. Állíthatjuk tehát, hogy a keresztyén ember a maga kizárólagos Istenperspektívájával platonistább Platónnál, de e perspektíva hasznával eltökélten az embernek és társadalomnak szolgáló készségével marxistább Marxnál.

Az emberi szenvedés abban nyeri el végső értelmét, ha az Isten szenvedésének a szimbólumává lesz e földön. Milyen értelemben lehetséges ez? Kitamori *egyrészt* a szenvedésnek egy általános, a hittől vagy hitelenségtől függetlenül is valós szimbólum értéket tulajdonít, mégpedig oly módon, hogy ő mindenfajta szenvedést Isten haragja valóságaként, az Isten-ember viszonyban bekövetkezett törés következményeként értelmez, jórészt Jeremiás ítéletes kijelentései nyomán (Jer 4,19.20.26; 13,21.22)³². Számára *az összetört teremtségi rend Isten haragjának valósága... A szenvedés lényege, mely valóban sebeket üt rajtunk, nem más, mint Isten haragja.*³³

Így lesz a szenvedés a maga negatív módján is Istenre mutató immanens valóság, amennyiben ezzel az Istennel való megtört viszony szimptomájaként jelentkezik. De éppen ez a törött viszony Isten szenvedésének az okozója, amennyiben szeretete átfogja és legyőzi az emberi elszakadás miatti haragját. A kör ily módon bezárul: minden szenvedés Isten szenvedésének szimbóluma, a maga semleges, hittől függetlenített tényszerűségében is, noha a hitetlen nem ismeri fel a maga szenvedésében Isten szenvedésének a szimbólumát. Azért nem, mert a szenvedéssel átszótt valóság mindig kettős karakterű: a hívó útján kapcsolatot

29. Uo., 101.

30. Uo., 100.

31. Uo., 51.

32. Uo., 58: *Nun ist aber der menschliche Schmerz die Wirklichkeit des göttlichen Zornes gegen die Sünde und das Ergebnis des Bruches zwischen Gott und Mensch.*

33. Uo., 82: *Die zerstörte Schöpfungsordnung als Realität des Zornes Gottes. ... Das Wesen des Leidens, das uns wirklich Wunden schlägt, ist der Zorn Gottes.*

teremtő híd Isten felé, míg a hitetlennek ugyanezen az úton áthághatatlan akadály: botránykő. Másrészt viszont csupán a hívő ember szenvedése lehet a kifejezés tulajdonképeni értelmében Isten szenvedésének szimbólumává. Hisz ő az, aki miközben felveszi és hordozza a maga keresztyét némán is Mesteréről beszél; szintén ő az, akiben megszületik Isten fájdalma akkor, amikor haragját legyőzve ellenségét, üldözőjét, árulóját is szereti; és ugyancsak neki kell magára vennie mások terhét, szenvedését is.

De hogyan történhet meg a tőlünk idegen fájdalom magunkra vétele, az a pszichológiai képtelenség, hogy együtt sírjunk a sírókkal, mégpedig nem csak valamilyen passzív együtt szenvedés értelmében,³⁴ hanem az aktív gyógyítás lehetőségeként? *Semmilyen immanens etika nem képes a szenvedés etikájának a megvalósítására. Ez csak Isten szenvedésén keresztül lehetséges. Csak amennyiben behelyezkedünk Istennek a másikat szerető szenvedő szeretetébe, lehet a mi szeretetünk is valóságos. Itt vehetjük magunkra a másik szenvedését úgy, mintha az a mienk volna.*³⁵ Ezért a hívő ember részéről a nem-hívő felé az egyetlen viszonyulási mód kizárólag csak a szeretet szolidaritása lehet.³⁶ *Amennyiben a hívő a hitelent valósággal szereti, testében mintegy beviszi őt az Isten szenvedésébe. Így a hívő szeretete által ő is a sötétségből a világosságba kerül.*³⁷

A szenvedés ilyen értelmű szimbolikus dimenziójának tudatos vállalása mindig bizonyágtevés a közbelépő kegyelem csodájáról,³⁸ mely a szenvedés mérgét a szenvedés felismert céljának éltető erejével helyettesíti. Ily módon *Isten szenvedése meggyógyítja az Isten haragja által okozott sebeket.*³⁹

Következtetések

Tartható-e még a teológiában az a gondolat, hogy e földön minden szenvedés Isten haragjának a valósága? A prófétai irodalom ilyen irányú történelem-értelmezései – főleg Jeruzsálem pusztulása kapcsán – kiterjeszhető-e valamiféle egyetemes szenvedés-magyarázattá? Aligha. Ez esetben is, úgy tűnik, a rendszeralkotás szenvedélye felülkerekett a biblikus azon készségén és kötelezettségén, hogy a Szentírás valamennyi fontos szempontját és kijelentését figyelembe vegye tárgya elemzésénél. Jelzésértékű, hogy ebben az Isten fájdalma teológiában semmilyen szerep nem jut Jób könyvének, mely a fogságból való visszatérés után nem sokkal már olyan gyökeresen megkérdőjelezi a bűn-büntetés, cselekménykövetkezmény modellnek nem is a létjogosultságát, csak *kizárólagos, mindeneket magyarázó*

34. Uo., A hamis együttérzés veszélyét sem szabad elfelejtenünk, mely Kierkegaard szerint sok esetben csak annak a nemtelen kíváncsiságnak a leplezője, hogy szenvedésükön keresztül bepillantsunk mások életébe. *Ha van halálos bűn, akkor ez az.*

35. Uo., 85.

36. Uo., 59.

37. Uo., 89.

38. Uo., 150: *Insofern er Mensch ist, wir sein Geist und sein Leib notwendigerweise zerbrochen in den Augenblick, in dem er mit den den Schmerz erkennenden Augen sich tatsächlich in die Wirklichkeit des Schmerzes hineinbeigt. – Nur wenn die transzendente Gnade diesen Menschen in diesem Augenblick hält, wird durch ihn die Wissenschaft des Schmerzes ermöglicht. 'Wenn ich sprach: mein Fuß ist gestrauchelt, so hielt mich, Herr, deine Gnade' (Ps. 94, 18). Gerade diese Gnade ist nichts anders als die im Schmerz begründete Liebe Gottes.*

39. Uo., 61.

érvényét. A szerző Pál apostol szenvedéseit is a *Deus absconditus* horizontján értelmezi.⁴⁰ A Róm 5,3 – *dicsekszünk a háborúságokban is* – kapcsán kérdezi: miért beszélhetett Pál ekképp? *Hisz Isten, aki őt (Pált) háborgatta és verte, számára szükségképpen a harag Isteneként kellett, hogy megjelenjen.*⁴¹ Nem is annyira a válasz érdekes – miután Pál átment Isten haragján, meglátta mögötte Isten szeretetét – mint amennyire ez a *kell* gyanús. Mintha a lutheri értelmezés kötelezettségének a *kell-jéről* lenne szó! De szerzőnk Luthernél is tovább megy, amennyiben különbséget tesz a reformátor *Deus absconditus*ának illetve a szenvedő Isten haragja között. Míg ugyanis az előbbi a haragot Isten szeretetének eszközéül tekinti, addig Kitamorinak túl enyhének tűnik a haragnak ez az eszközi jellege, mintha ez visszavenne valamit annak komolyságából. A szenvedő Isten haragja valódi harag, nem pedig csupán a szeretet által előre kiválasztott eszköz: szenvedése is éppen ezért valódi szenvedés. Csak-hogy Pál apostol az őt ért csapásokat sohasem értelmezi úgy, hogy azokban Isten ellene forduló haragját látná! Pál tud Isten haragjáról, de ez az *emberek minden hitetlensége és hamissága ellen van, kik az igazságot hamissággal feltartóztatják.*⁴² A nyomorúságokat (*thlipszisz*) viszont – emberi okaikon túl – egyszerűen adottságoknak tekinti, olyan gyengeségeknek, melyeknek Istenhez annyiban van közük, hogy ezekben, mint valami edényekben, mint a létezés negatív lenyomataiban megjelenhet az Ő túlsorduló ereje és dicsősége. A fenti szenvedés-interpretációnak megfelelően Kitamori Krisztus kereszthalála értelmezésében is kizárólag az anselmusi elgondolás vonalán mozog: a keresztség számára Isten ítélet-végrehajtása, miközben elvész annak sokrétű bibliai (és a teológia történetében is kibontott) jelentésgazdagsága. Egyszerű (és némileg romantikus) képe szerint: egy vándort, szörnyű viharban, dörgés és villámlás rettent. De egy óvó kéz, ím, föléhajol: emberünk védelmet nyert, ám a kezét átluggatják a villámok.⁴³ Krisztus halálának ilyenszerű értelmezése – ebbe az irányba mutató tekintélyes protestáns hagyománya ellenére is – egzegetikailag aligha tartható. Zsid 2,9: Isten kegyelméből mindannyiunkért megízlelte a halált. Kegyeleméből – nem haragjából. Érettünk – nem önmaga megsértett igazságának kiegyenlítésekképpen. A hagyományos beszédmód méginkább aláhúzza Kitamori tételét: Isten számára nem a velünk-szenvedő Atya, mint Moltmann-nál, hanem a miattunk és értünk szenvedő Szentséges Úr.

A szerzőknél már jelentkezik az a később Moltmannnál kifejtett gondolat, mely valószínűleg a bírálatok céltáblájává lesz, nevezetesen a Fiú örök és szükségyszerű odaadása, áldozata, illetve az a gondolat, hogy Isten örökkévaló lényege maga a szenvedés. A Zsid 2,10-ből⁴⁴ az *eprepen gar autó* kifejezést (illetett hozzá: Istenhez) kiemelve Isten és a szenvedés egymásnak való megfeleléséről, kongruenciájáról beszél. Illett Istenhez a szenvedés, ez azt

40. Luther szerint értelmezi tehát Pált, nem pedig Pál szerint Luthert; sok esetben bizony éppen a protestáns gondolkodásnak nehéz visszamennie *egyedül az Íráshoz*, hogy saját hagyomány-teremtőinek egészre csiszolt rendszerét az Ige termékenyítő szórtságában és sokszínűségében lássa!

41. Kitamori, i.m. 109: *Warum konnte Paulus diese Aussage machen? Der Gott, der ihn betrubte und schlug, mußte ihm als ein Gott des Zornes erscheinen.*

42. Róm 1,18.

43. Kitamori: *I. m.*, 125.

44. Mert az volt méltó Istenhez, akiért van a mindenség, és aki által van a mindenség, hogy őt, aki számtalan fiát vezet dicsőségre, üdvösségük fejedelmét szenvedések által tegye tökéletessé.

jelenti, hogy lényege szerint szükségszerű.⁴⁵ Illett: *Ez a kicsi szócska számomra úgy hangzott, mint az egész univerzum remegése. Ez a szócska segít minket behatolni Isten titkába. Az a világ, amelybe mi e szócskán keresztül bepillantunk, immár nem az emberek vagy a történelem világa, hanem egyenesen Isten belső világa, tehát egy klasszikus egyházi kifejezéssel, Isten lényegének (wesen-ouszia) a világa. Ami pedig minket illet, illendő, hogy e titok előtt tiszteletteljes félelem fogjon el bennünket.*⁴⁶ Kitamori az örökkévaló Istenre vonatkoztatja a Jel 1,17–18-at: *Én vagyok az első és az utolsó és az élő: halott voltam, de íme, élek örökkön-örökké.* A Jel 13,8-at pedig – melyet grammatikailag kétféleképpen fordíthatjuk – így adja vissza: a Bárány megöletett a világ alapítása óta (Károli; és nem a másik változatot: Akinek neve nincs beírva a megöletett Bárány életkönyvébe a világ kezdete óta – új ford.). Következtetését Forsyth szavaival foglalja össze: *A kereszt egy Istenben végbemenő esemény tükröződése, pontosabban: annak történelmi pólusa.* Ezt nyomatékosítja, amikor egyetértőleg idézi Th. Harnack Luther interpretációját: *Luther azt állítja, hogy a megváltás tanácsvégzése a Fiú odaadásának egy abszolút, Istenen belül megalapozott szükségszerűséget feltételezi. Mert a világ megváltásában nem egyszerűen csak Istenről és a világról, vagy Istenről és a Sátánról van szó, hanem Istenről és Istenről, a maga világhoz való viszonyában. Luther: Isten Fiának emberré kellett lennie és magára kellett vennie a bünt, Isten haragját és a halált.*⁴⁷

Bizonyára a protestáns ortodoxia supralapsarius elvét vetíti előre ez a lutheri álláspont. Amíg azonban a XVII. század elején Isten szuverenitása és szabadsága védjegyeknek tekintették ezt a tant, miszerint a megváltás nem valamilyen utólagos válasz Isten részéről az emberi bukásra, Isten tehát elsősorban nem *felel*, hanem *kijelent*, addig a XX. századi Isten szenvedése teológiában némiképp funkciót cserél a lutheri gondolat: immár arra hivatott, hogy Isten örök lényegét éppen a szenvedésben rögzítse. A fenti hangsúlyozott *kell* és a *szükségszerűség* említése ebben az összefüggésben vajon nem éppen Istennek azt a szabadságát teszik kérdéssé, melyet a reformációt követő időkben éppen védeni hivatottak? Természetesen félreérthető a szerző ilyen irányban is, de ő itt nem Isten szabadságáról beszél, hanem lényéről; arról, hogy Istennél nem lehet szó semmiféle dichotómiáról az *opera ad extra* illetve az *opera ad intra* között.⁴⁸

Viszont szabad-e valóban a szenvedést megtenni Isten örökkévaló lényegének? A Szentírás első lapjairól sokal inkább egy, a teremtésében gyönyörködő, világával és önmagával (!)

45. Kitamori: *I. m.*, 42: *wesensnotwendig*.

46. *Uo.*

47. *Uo.*, 43.

48. Vö. Jürgen Moltmann: *Der gekreuzigte Gott*, Chr. Kaiser Verlag, München 1972. 3. Auflage 1976. 226kk. Már a kappadókiai atyák is, Barth is megkülönböztette az immanens Szentháromságot az üdvökonómiai Szentháromságtól. Karl Rahner *De trinitate IV.* c. művében elveti ezt a megkülönböztetést, amikor tételesen kijelenti: 1. A Szentháromság maga Isten lényege, és Isten lényege a Szentháromság. 2. Az üdvökonómiai Szentháromság azonos az immanens Szentháromsággal, és az immanens Szentháromság maga az üdvökonómiai Szentháromság. *Uo.*: *Gott verhält sich zu uns dreifältig, und eben dieses dreifältige (freie und ungeschuldete) Verhalten zu uns ist nicht nur Abbild oder eine Analogie zur inneren Trinität, sondern ist diese selbst, wenn auch als frei und gnadenhaft mitgeteilt.*

összhangban lévő alkotóról, Pál pedig egyenesen a *boldog Istenről* (1Tim 1,11) beszél. Ha a világ végső alapja, Isten, már a világ állapotától függetlenül is szenvedés, nem emeltük-e azt, ami mindenestől kontingens, transzcendens magasságokba? Ha örökkévalóvá tesszük a szenvedést, azt, ami idői, nem veszítünk-e el akkor minden alapot, hogy harcoljunk ellene? Ez a gondolatmenet is félreérthető ily módon, ám Kitamori szándéka ismét más: mindezzel csupán azt kívánja megerősíteni, hogy *a kereszt nem Istentől idegen esemény, hanem Istennek legsajátosabb tette,*⁴⁹ és hogy *egyedül az 'Isten szenvedése' fogalma biztosíthatja a történeti Jézus tulajdonképpeni jelentőségét... Enélkül a háttér nélkül a Jézusról szóló valamennyi tanítás elsekélyesedik, elveszíti mélységét.*⁵⁰ Egyébként Isten lényege számára is a szeretet: éppen ezért szenved! De miután átmegy a harag és szeretet ütközése miatti szenvedésen, visszatér ismételten a spontán szeretethez: mintegy *elfelejti* a szenvedést. Ahogyan az embernek is el kell felejtene azt is, hogy elfelejtette a bántást. Így marad mégis Isten lényege az agapé. De a haragot és szeretetet követő agapé immár *a harmadik rend,* a visszanyert spontaneitás szeretete.⁵¹

Kitamori tudatában van mindenféle teológiai beszédmód szimbolikus-metaforikus jellegének. Ennek egészére érvényes, amit Kálvin Isten és a szenvedés viszonyáról a Jer 31,20 kapcsán mond: *proprie in Deum non competit*, Istenhez nem illő a szenvedés, nem sajátja; ugyanakkor Isten nem fejezheti ki másként szeretetét: *non potest aliter exprimare*. Ezért rokonszenves a csomó átvágása a 14. jegyzetben említett megoldás módján.

Gondolkodónk az *analogia doloris* tétele szerint a szenvedésben látja az Isten-ember kapcsolat 'matériáját', mely önmagában semleges, kétélű lehetőség. A hit áldást gyúr belőle, a hitetlenség átkot. Ha viszont Istennek be kell avatkoznia, ha le kell győznie a szenvedés tisztátalanságát is, amint azt állítja, – akkor mennyiben beszélhetünk tényleges analógiáról? Nem ugyanez a helyzet az *entis* esetében is, ahol, amennyiben a kegyelem az azt fogadó hit csatornáján keresztül közbelép, ennek ereje megteremti az analógiát? Mégiscsak Barthoz jutunk vissza, hogy nincs más kapcsolópont, csak amit a Szentlélek megteremt, hasonlóan a folyópart mellett heverő gerenda rakáshoz: az anyag megvan, adott, de ezzel még nem adott a híd. Az anyaghalmazt csak Istennek, mint bölcs építőmesternek a munkája építheti híddá.

A Lázár kapcsán említett zárójeles kijelentés csírájában akár a felszabadítás teológiák alap gondolatának is tekinthető, miszerint *a szegények a keresztény igazság és gyakorlat megértésének autentikus teológiai forrásai* (Sobrinó) és *Isten világosan és egyértelműen a szegények oldalán áll* (Bonino).⁵² Kitamori teológiáját viszont a motívum ilyen irányú kifejtésétől megóvjá azon meggyőződése, hogy *a bűn nagyobb baj, mint a szenvedés*. Tudatában van annak, hogy ha a szegények szegénysége le is győzetik, ezzel még nem oldódik meg fájdalmuk. Az emberi szenvedés mélyebben rejlik, mint a világvalóságban megjelenő szenvedés, tudniillik a bűnben, az Isten-távolságban, és az abból fakadó értelmetlenség, félelem és gyűlölet pusztító erőiben. Ezért a bűn problémájának megoldását abban kell keresni, ami a szegénységet felszámoló alamizsna-adást is mint immanens szeretet-tettet transzcendálja, ti. Isten szen-

49. Uo., 42.

50. Uo., 32.

51. Uo., 120.

52. Idézi Alister E. McGrath: *Bevezetés a keresztény teológiába*. Osiris, Budapest, 1995, 110.

vedésében mint bűnbocsánatban. Amennyiben a világ a benne megjelenő szenvedésen túl annak megoldását is keresi, ami a szenvedés a maga lényege szerint, akkor az immanens szereteten túl a bűnök bocsánatát fogja keresni, mint transzcendens szeretetet.⁵³ Kitamori pozitívuma, hogy nála egyértelműen megmarad a teocentrikus perspektíva. Innen bontja ki az ember szenvedése iránt elkötelezett etikáját, ami, látásunk szerint, Isten szenvedése és *szenvedés-analógia* gondolatának legfőbb ereje és teológiai hozadéka. Szintén fontos érdeme ennek a megközelítésnek, hogy képes az elméleti szinten sokszor holtpontra jutott teodícea-kérdést a gyakorlati megoldás irányába kimozdítani, noha a szerző számára Isten szuverenitása és jósága olyan kétségbevonhatatlan axiómák, és egységüket olymódon eleve adottnak tekinti, hogy a teodícea-probléma annak klasszikus formájában fel sem merül.

Végül figyelemre méltó, hogy szerzőnket a zsidóság tragédiája még nem készíti arra, hogy felmérje annak teológiai horderejét. Az Ebed Jahve lelkületéről beszélve, arról, hogy ennek a keresztyén egyház mennnyire hordozója, a közelmúltban történtek súlya alatt sem riad vissza kijelenteni: *Az egyháznak jobban kell tennie azt, amit (a történelmi) Izrael csak nagyon hiányosan tett meg.*⁵⁴ *A zsidóság nagy tévedése abban áll, hogy önmagát azonosítja Ebed Jahvé-vel, ahelyett hogy Ebed Jahvét tekintené Isten szenvedése szimbólumának, azaz Krisztusnak. A zsidóság ma ezért – kijelentései súlya ellenére – sem túl sikeres és semmilyen módon nem meggyőző a világ számára.*⁵⁵ Bár ez a munka a háború éveiben született, amikor a szerzőnek Japánban nem lehetett tudomása az európai koncentrációs táborokról, de egy 1946-ban megjelenő könyvben mégis különösen csengő mondat! Mindazáltal a szerző a lehető legtöbbre értékeli Izrael szenvedés-örökségét, de úgy hogy a korabeli Izrael passióját meg sem említi (igaz, Hirosimára sem utal konkrétan): *A helyettesítő szenvedés igazsága a legmagasabb és legszentebb valóság. Nincs ennél nagyobb igazság. Az embernek a szenvedéshez való hozzáállása meghatározza annak előmenetelét. Ha minden birodalom nyomtalanul eltűnne, Izrael műhatatlan jelentősége megmarad, mert ő ismerte fel legvilágosabban a szenvedés igazságát.*⁵⁶

Die Grundfragen der Theologie des Schmerzes Gottes in die Werke von Katzoh Kitamori

Der Japaner Theologe Katzoh Kitamori in seinem Buch *Theologie des Schmerzes Gottes*, 1946, stellt die Leidensgeschichte der Menschheit in eine neue Perspektive, die des Schmerzes Gottes. Dem *theos apathes* den Griechen und besonders Aristoteles entspricht überhaupt nicht das Gottesbild des Evangeliums. Dem Verfasser wurde der Schmerz Gottes als das Herz des Evangeliums geoffenbart. Gemäss seiner Definition, der Wille Gottes, den Gegenstand seines Zornes zu lieben – das ist Schmerz Gottes. Das Absolute, das nicht mit dem sündigen Menschen leidet, sondern dieses Leiden einfach transzendentiert – hieße es nun Liebe, Gott, Barmherzigkeit der Buddha –, befriedigt unser religiöses Verlangen nicht. Aber in Jesus Christus zu leben heißt, durch Teilhabe an seinem Leiden zu seiner Herrlichkeit zugelassen werden. Er hat uns nicht vom Leiden ausgenommen, da er doch als unser Vorbild gelitten hat. Aber er hat uns das Mittel gegeben, unsere Leiden fruchtbar zu machen.

53. Kitamori, i.m. 102.

54. Uo., 65.

55. Uo., 66. *nicht sehr erfolgreich.*

56. Uo., 67.

Lengyelne Püsök Sarolta

A Hitvallásismeret elvi és gyakorlati kérdései¹

Az egyszeri pap emígy sopánkodott: – *megjárna ez a papság, csak vasárnap ne volna* – a mondat időszerű folytatása így hangozhatna: – *elviselhető volna a vallástanítás, csak hitvallásismeret ne volna*. Általános jelenség, hogy mind több vallástanár és lelképásztor panaszkodik a Heidelbergi Káté² taníthatatlanságára. A bibliai történetek, és az egyháztörténeti anyag tanítását megnyugtatóan jó módszertani ismeretekkel végzik, de a hitvallásismeret kezd tabuvá válni. A Kánon szerint a H.K. és a II. Helvét Hitvallás egyházunk hivatalos hitvallási iratai, így a vallástanítási tantervben, különösen pedig a konfirmációi előkészítő tananyagában szerepelniük kell, de a tanítási gyakorlat kudarcai miatt csökkent népszerűségük.

Az elején idézett mondat első felén keserűen nevetünk, de valójában a mondat második fele is ugyanolyan groteszk. Tudathasadásos állapotra utal, arra a téves felfogásra, mintha a bibliai ismereteket külön lehetne választani a hitvallásokba foglaltaktól, holott a kettőt nem volna szabad szétválasztani. A hitvallásokba foglalt hittételek megismerése része annak a folyamatnak, amely a Biblia tanulmányozásával, megismerésével kezdődik. A hitvallásismeretet nem szabad steril, elvonatkoztatott tudományként kezelni, hanem olyan *áldott segítségnek*, amely által foglalatát kapjuk azoknak a hitigazságoknak, amelyeket a Bibliát kezébe vevő ember maga is hasonló módon gondolt el. A jó hitvallás-ismertetés / tanítás rendjén a gyermeknek nem új dolgokat kell megismernie, hanem rá kell ismernie mindarra, amivel már korábban találkozott, fel kell ismernie azokat az összefüggéseket, amelyeket a gyermeki elme magától nem volt képes meglátni az előző évek Biblia-tanulmányozása rendjén. A fent vázolt folyamatra jó példa a *szerecsenországi komornyik* története.³ A távoli országban lakó férfi rendszeresen feljár Jeruzsálembe imádkozni, olvassa a Szentírás tekerceit, azaz gyakorolja a vallást, és bizonyos ismeretekkel is rendelkezik, de mégsem teljes az élete. Isten – miközben ő Ézsaiás prófétát olvassa – Filep apostolt küldi hozzá, aki megkérdi tőle: *Vajon érted-e, amit olvasol?*... és a leírt szavakat azonosítja Krisztussal, a Megváltóval. A gyermekek szorgos Biblia-tanulmányozása után a vallástanár a hitvallási iratokat a *filepi kérdéssel* veszi kézbe, és pl. a H.K. kérdés-feleleteinek tanulmányozása rendjén olyan párbeszéd kezdődik, amely által sikerül megértetni, felismerni a nagy összefüggéseket, a lényegyet, amely a szerecsenországi komornyikot a keresztség felvételére készítette. Miért? Azért, mert megtudta, megismerte az igazságot, és immár hitte és vallotta is azt. A vallástanítás, a konfirmációi előkészítő rendjén reményeink szerint (remény, mert mienk a munka, *de a növekedést az Úr adja, a hit a Szentlélek ajándéka* – 1Kor 3,6) a gyermek nemcsak megismeri a hitigazságokat, de a konfirmáció alkalmával hinni és vallani is tudja azokat, mintegy megerősítve szüleinek, keresztszüleinek a keresztségnél tett fogadalmát.

1. Elhangzott a Vallástanárok VIII. Konferenciáján, Illyefalván, 2003. augusztus 19-én.

2. Heidelbergi Káté a továbbiakban H.K.

3. ApCsel 8,26–39.

A továbbiakban a címben megfogalmazott témát két lépésben fejtem ki, ezek: *Miért szükséges a közös hitvallás? Tanítható-e a Heidelbergi Káté?*

Miért szükséges a közös hitvallás?

Jézus még a tanítványai között tartózkodott, amikor egyrészt afelől érdeklődött tőlük, hogy az emberek kinek tartják őt, másrészt határozott színvallásra sarkallta őket azzal a kérdéssel, hogy: *Ti pedig kinek mondotok engem?* A határozott válasz a Péter ajkán hangzott el Cézarea Filippinél, felelete a keresztyénség történetének első, és legtömörebb hitvallása: *TE VAGY AZ ÉLŐ ISTENNEK FIA.* (Mt 16,13–20)

Az ember hitének próbája a hitvallástétel, a néma krisztuskövető béna, és előbb utóbb lemarad a Mestertől, ha nem képes hitét szavakban és tettekben kifejezni. *Szívvel hiszünk az igazságra, szánkkal teszünk vallást az örökéletre* (Róm 10,10).

Az első keresztyének körében – amikor a széles néprétegek még írástudatlanok voltak, és amikor vakmerőség lett volna hangos beszéddel hirdetni Krisztust az avatatlanok előtt –, nagyon elterjedt a szavak és betűk helyett a képekben történő hitvallástétel. A képek az elsődleges jelentésen túl mögöttes jelentéstartalomra is utaltak, vagyis jelképeivé váltak annak. A jelkép görög eredetű kifejezéssel *szimbólum*. Közismert szimbólum a *hal*. Ki ne emlékezne Móra Ferenc kedves regényének, az *Aranykoporsónak* arra a feszültségteli jelenetére, amikor a szemben álló felek annyira remélték, hogy nem igazi ellenségek, de csak akkor áradt rájuk boldog nyugalom, amikor egyikük halat rajzolt a porba. A görög *ichtys* szó halat jelent, de betűi egyúttal a következő mondat szavainak kezdőbetűi: *Iesus Khristos Theou Hyios Soter* azaz *Jézus Krisztus Isten Fia Megváltó*. Ez a rövid mondat hitvallásértékű, a későbbiek során az egyház a hosszabb hitvallási iratokat is *szimbólumnak* nevezte.⁴

Az évszázadok folyamán sokféle hitvallás született, érdekes volna részletesen megvizsgálni keletkezésük, hatástörténetük, és tartalmi sajátosságaik sokféleségét, de mindez szétfeszítené a dolgozat kereteit, ezért az alábbiakban csak egy villanásszerű vázlata következik a hitvallások osztályozásának az elterjedtségük ill. formájuk szerint.

- *Egyetemes hitvallások*: 325, 381-ben Nicea-Konstantinápolyi, 431-ben Efézusi, 451-ben Kalkedóni, Apostoli Hitvallás;
- *Nemzeti hitvallások*: skót hitvallás, belga hitvallás...
- *Felekezeti hitvallások*: Heidelbergi Káté, Luther Kis Kátéja...
- *Kérdés-feleletes forma*: a káték, pl. a H.K., a Francia hitvallás...
- *Fejezetekre és alcímekre tagozódó*: pl. a II. Helvét Hitvallás...

Egyértelmű tehát, hogy a keresztyéni lét szerves tartozéka a hitvallástétel, kevésbé világos, hogy mi a célja, rendeltetése a közös hitvallásoknak, miért szükségesek a közösségek számára a hitvallási iratok, ha reménység szerint minden hívő egyenként is megteszi a *szerecsenországi komornyik* kereséssel kezdődő, megtalálással, ráismeréssel folytatódó, és hitvallástétellel végződő ill. továbbvivő útját. Ne feledjük el, hogy Isten a bibliai történetben is segítség gyanánt küldte Filepet. Az embereknek mindig is szükségük volt tanítókra, prófétákra, vagy más fogódzókra, ilyen a hitvallás is.

4. Használatosak a *confessio* és a *homologia* kifejezések is.

A Biblia nagyon összetett alkotás, a 39 ószövetségi, és a 28 újszövetségi könyv, amely emberileg nézve mintegy ezer esztendő terméke az egyszerű ember számára olyan, mint egy megszegetlen kenyér, de mindenképp sok útvesztőt tartogat olvasói számára. A hitvallás olyan szövetnek, amely az egész közösség számára bevilágítja az utat, láthatóvá teszi az Ige rejtelmait, de egyúttal magát a közösséget is megvilágítja, hogy azok mindenki előtt egyértelműen láthatóvá váljanak. Vajon azt jelenti ez, hogy a hitvallás helyettesíti a Szentírást, a lényegét sűrítve magába? Véletlenül sem, mert a hitvallás a Biblia alapján summázza ugyan a hitigazságokat, de az alap, a forrás mégiscsak a Szentírás, amelyhez a hitvallásírók mindenkor alázattal ragaszkodtak is. A II. Helvét Hitvallás előszavában is arról olvasunk, hogy a hittételeket mindenkor készek felülvizsgálni, de csakis az Ige fényében. *Mindenekelőtt bizonyosságot teszünk arról, hogy az általunk itt előadottakat, egyenként és összesen, készek vagyunk mindig, ha valaki kívánja, részletesebben kifejteni, sőt azoknak, akik az Isten beszédéből jobbakra tanítanának, köszönet kifejezésével engedünk is, engedelmességek is az Úrban, akinek dicséret és dicsőség.*⁵

A közösségi, azaz hivatalosan elfogadott hitvallás tehát nem léphet a Biblia helyébe. Sajátosságaihoz tartozik, hogy a Szentírás értelmezését nem végezheti önkényes módon, hanem csakis az illető közösség írásmagyarázó elvei alapján. Írásba foglalhatja egy személy is, de sohasem úgy, hogy afféle magánvéleményt közöljön. *A hitvallás ... sohasem lehet modellje egyeseknek, hanem kizárólag csak egy egyházi közösségnek.*⁶ Kálvint gyakran emlegetjük iskolapéldaként. A hitvallásokkal kapcsolatban személye szintén jó, de elsősorban olyan figyelmeztető példa, amely másokat óvatosságra int. A második *Genfi Kátét* 1542-ben alig nyolc nap alatt készítette el, csak hogy ennek a nyolc napnak a gyümölcse ún. végtermék, amelyet nagyon alapos teológiai vizsgálódás előzött meg. Főműve, az *Institutio* ekkor már rég megjelent, tehát csak kivonatolnia kellett annak lényegét. Természetesen az a tény sem mellékes, hogy Kálvin egyike volt a világtörténelem kevés lángelméinek, és azok közé a reformátorok közé tartozott, akik sajátos kor szülötteiként, azokat az eszméket hangosították ki, amelyek szunnyadó parázként már régóta izzottak a közgondolkodás mélyrétegeiben. Sajnos a magyar teológia története is szépszámmal kínál olyan eseteket, amikor a kálvini ill. a hozzá hasonló példákat félreértelmezték, és alkalmasnak hitték magukat arra, hogy koruk nyelvén új hitvallást írjanak. Legtöbb ilyen próbálkozás azzal végződött, hogy saját koruk mércéjének, elvárásainak csak úgy tudtak megfelelni, hogy közben a Szentírás kárára cselekedtek.⁷

Az egyén felől nézve a közösségi hitvallás megfogalmazásáról elmondhatjuk, hogy nem magánügy, mindenkor függvénye a Szentírás tanításának, és ugyanakkor csak úgy felelhet meg a célnak, úgy válhat mindenki számára világos *útmutatóvá* és *körvonallá*, ha a közösségre, és nem önös érdekekre, elképzelésekre tekint. A közösség felől nézve rég megállapított

5. A *Heidelbergi Kátét* / II. Helvét Hitvallás, A Magyarországi Ref. Zsinati iroda kiadványa, Budapest, 1989, 115–116.

6. Dr. Makkai Sándor: *Öntudatos kálvinizmus – A református intelligencia számára*, Soli Deo Gloria kiadása, 1925, 17.

7. Lásd pl. Nagy Péter 1857-ben megjelent antropocentrikus, a racionalizmus jegyében született kátéját. A kérdéssel kapcsolatban rövid, de átfogó kitekintést nyújt Nagy István: *A konfirmáció gyakorlata egyházunk életében*, Megjelent: *Katechetikai és valláspedagógiai szöveggyűjtemény*, Debrecen, 2001, 186–200.

tény, hogy szükségszerű a közös hitvallás, mert nélküle nincs is igazi közösség. *Hitvallás nélkül nincs – legalábbis nincs fejlettebb fokon – egyházi élet, mint ahogy csak nagyon kezdetleges fokon, öserdöket irtó első telepések világában lehetséges társadalmi és nemzeti élet határok nélkül. Az első indulások után minden vallás kénytelen kijelölni értelmi úton a maga tartalmának határköveit szomszédos és vetélkedő más szellemi hatalmakkal szemben. Különben vége van: nem marad az, ami volt, mert nem is adott számot arról, hogy mi volt?*⁸ – mondja Viktor János 1925-ben, amikor a magyar reformátusok körében a H.K. kezdi reneszánszát élni. A nagy teológusok felismerték a hitvallás megtartó erejét.

A H.K. évszázadokon keresztül egyike volt a református egyházat összefogó földi erőforrásoknak. Történetének ismertetése csak érintőlegesen kapcsolódik a dolgozat témájához, de néhány fontosabb mérföldkövet mégiscsak ki kell emelni a 440 éves útból.⁹ II. Frigyes a pfalzi tartomány fejedelme az állami és vallási egység megteremtése érdekében készítette el a heidelbergi tudósokkal a Kátét. Főként a Melancton-tanítvány, Ursinus Zakariás (1534–1583) és a Kálvin-tanítvány, Olevianus Gáspár (1536–1587) nevét szokás kiemelni a szerzők sorából, és közismert a kálvini iratok, káték közvetlen hatása is. A megjelenés évét követő esztendőben, 1564-ben már megjelenik a Káté Erdélyben, és hamarosan magyarra fordítja a pápai professzor, Huszár Dávid. II. József koráig (1780) mintegy 30 magyar kiadást tartanak számon, ez azt jelenti, hogy kétszáz esztendő leforgása alatt 50-60.000 magyar nyelvű káté került az egyszerű egyháztagek kezébe, de valójában ennél sokkal több példány forgott a magyar reformátusok körében, hiszen a deákok minden bizonynyal a latin nyelvű H. K.-t használták. Félelmetes erőforrás volt ez a kis könyvecske, szinte magától értetődik, hogy az ellenreformáció korában igyekeznek kivenni az emberek kezéből. A cenzúra számára jó hivatkozási alapul szolgáltak azok a kérdés-feleletek, amelyekbe utólag, a tridenti zsinatot követően, mintegy elhárító védekezésésként kerültek be a pápa által irányított egyházat elmarasztaló megjegyzések. (Pl. 30., 37. és 80.). A külső ellenségnél azonban veszélyesebbnek bizonyult a racionalizmus és liberalizmus korának belső bomlasztó munkája. Az egyházi élet és a református ember öntudatának hevederei annyira meglapultak a krisztusi központról megfélemezhető időszakban, hogy az összeroskadás mindenképp bekövetkezett volna. Az I. világháború és a trianoni döntés tragédiája csak fokozta a szét hullást, nemcsak az állam, de az egyház is romokban hevert. A bajból felocsúdottak életösszötöne azt követelte, hogy újra elkezdjék összeszedni a megmaradt értékeket, hogy valami módon elkezdődhessen az újjáépítés. A húszas évek magyar társadalmát minden vonatkozásban jellemezte egy erőteljes tenni akarás, alkotói lendület, így történt ez egyházi / teológiai körökben is. A nyugat-európai újreformátori / dialektika-teológiai irányzatnak még nem is volt ideje hatni a magyar teológiára, de már az itthoni teológusoknál is érezzük az egyházújító, hiterősítő gondolatok felpézdülését. Abban a korszakban, amelyben népszerű volt a tollforgatás (gondoljunk a húszas években megjelenő folyóiratok sokaságára), nem csoda, ha a *hitvallások időszerűségének* kérdéséről egyrészt gyakran írtak, másrészt magát a

8. Viktor János: *Hitvallásaink haszna és használata*, Megjelent: *Reformáció és nemzeti erő* kötetben, A Ref. Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1988, 119.

9. További adatokat lásd: Tóth Endre: *A Heidelbergi Káté története*, Megjelent: *A Heidelbergi Káté/ II. Helvét hitvallás*, Budapest, 1989, 7–20.

sokáig mellőzött Kátét is újra megjelentetik 1920-ban Kolozsváron Nagy Károly püspöksége alatt.

A Káté megjelentetésének és kötelező konfirmációi anyagként történő kijelölésének előmozdítói között ott találjuk Makkai Sándort.¹⁰ Egyik legsikerültebb teológiai munkájában, az *Öntudatos kálvinizmusban* külön fejezetet szentel a hitvallás kérdésének. Az a teológus aki immár leszámolt a korábbi, saját magánál is tapasztalható századfordulós teológiai irányzatokkal, újfajta látásmódot hirdet, amely valójában visszatérés a próféták hitéhez, a bibliai alapokhoz, a reformátori hitvallások világához. Látja és láttatja, hogy a megtépázott magyar kálvinizmus csakis akkor épülhet fel ismét, ha az alapokat újra a Szentírásra, és a hitvallások egyértelmű irányvonalaira helyezi.

*A hitvallás közösséget teremt a Szentírás értelmezésében, az életprogram kitűzésében és érzelmi egységet kovácsol a közös bizonyágtétel ereje által, végre öntudatosítva és rendszerezve a vallás egész lelki tartalmát, fegyverzetté élesedik arra, hogy a kálvinizmus védelmében győzhetetlenül tömörítse a lelkeket hatalmas szellemi ellenfelekkel szemben. Mindezekért a hitvallás nélkülözhetetlen eszköz az öntudatos kálvinista életében. Hogy kik vagyunk, mit akarunk, mit kell tennünk, azt a hitvallás számunkra diadalmas öntudattá alakítja. Azért lett „oldott kéve” a magyar kálvinizmus, mert a racionalizmus és liberalizmus ezt a drága fegyverzetet törte össze és így szolgáltatva ki ellenfeleinek. Odajutottunk, hogy kálvinistának lenni a kevesebb hinnivaló kötelezettségét kezdte jelenteni a katolicizmussal szemben... Ez a vallási nagylelkűség, nem a vallás áldásainak áhítatos tiszteletéből, hanem éppen a vallás iránti fatuskóyszerű érzéketlenségből és álmos, bűnös közönyből származik. Egyedül az méltó hozzá, hogy az öntudatos szellemű ellenfél megvetéssel elrúgja magától és átlépjén rajta, minthogy nem is veszedelmes, csak utálatos.*¹¹

Makkai kíméletlenül bírálja kora langymeleg vallásosságát, másokat nem sért, de saját berkei felett kimondja az ítéletet. Az ökumenikus közeledések századában a felületes olvasó akár időszerűtlennek is bélyegezhetné ezeket a gondolatokat, azonban alaposabb megfontolás után senki sem állíthatja, hogy a hitvallásosság igénye sértheti a különböző felekezetek együttműködését. Maga az egyház Ura, Krisztus is határozott színvallást követel az övéitől, egyébként azokkal a szavakkal ítél, amelyek a Jelenések könyvében a laodíceabeli gyülekezettel kapcsolatban hangzottak el – *mivel langymeleg vagy, sem hideg, sem hév, kivétel téged az én számból* (Jel 3,16). A különböző felekezetek csak akkor tudnak szép rendben egymás mellé sorakozni Krisztus követőiként, ha egyértelműek a körvonalak, mert a ködben, a félhomályban olyan fájdalmas határsértések is bekövetkezhetnek, amelyek csak mélyítik a szakadékot Krisztus egyetemes egyházának táborában.

A század elején a közösségformálás, az öntudatra ébredés kétségbeesett igénye a testközelből megtapasztalt halál, a nemzetek véres harcainak, az országhatárok felbontásának idejében jelentkezett. Az igény ma is időszerű, csak hogy ez a lopakodó halálnemek, a nemzetközi hadszíntér, a határok összemosódásának korszaka, amelyben a harci lobogó hírhedt jelszava a *globalizáció*. Sikerként nyugtázzuk, ha a kis hegyi falu is bekapcsolódik a világhálóba, és a hegyimentőket már maroktelefonon hívják, és szabad is örülnünk az emberiség

10. Lásd: ifj. Fekete Károly: *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága*, Az Erdélyi Ref. Egyházkerület kiadása, Kolozsvár, 2000, 45–47.

11. Makkai S.: *I. m.*, 19.

nagy találmányainak, de a keresztyén teológiának sohasem szabad megfélekednie kora újításainak etikai vonzatairól. Természetesen egyre népszerűtlenebb, ha a református, vagy a római katolikus, vagy a lutheránus egyház határozott véleményt mer formálni valamely időszertű kérdéssel kapcsolatban. A pénz, a hatalom nemzetek feletti harcában örvendenek a küzdő felek, ha az egész lakott világ olyan olvasztótégellyé válik, amelyben az átlagember egységes, képlékeny, vagyis a hatalom kedvére gyúrható, formálható masszává hígul. Nem meglepőek a hitvallásokkal szembeni felhangok, hiszen kinek jó az az Istentől elrugaszkodottak közül, ha az egyházak igyekeznek utolsó szalmaszál gyanánt hitvallást nyújtani az identitászavarral küszködő emberek kezébe? A könnyű prédára lehelkedő világi hatalmasok nem nézhetik jó szemmel, ha egy keresztyén közösség egyértelmű hitvallással áll elő. Jól tudják, hogy aki egy hitvalló közösséghez tartozik, az végérvényesen ellenálló lesz a ködösítő, bódító reklámszövegekkel szemben, és bátran hárít el minden támadást, és büszkén vallja Pállal együtt, hogy a Jézusról bizonyágot tevő életet ...nem szégyellem, mert tudom, kinek hittem! (2 Tim 1,12.)

A dolgozat tudatosan hagyatkozik csupán a magyar református teológiai irodalomra, de Kálvint annyira *magyarította* a köztudat, hogy nem minősül kakukktójásnak, ha a hitvallás mellett szóló érvek sorába az ő véleménye is bekerül. A második *Genfi Káté* megszövegezése idején írja Anglia protektorának: *Higgye el, uram, hogy Istennek egyetlen egyháza sem állhat fenn káté nélkül... mert ha Ön tartós épületet akar emelni, amely ne romoljék el azonnal, intézkedjék, hogy a gyermekek vezetessenek be egy jó kátéba, amely megmutatja nekik röviden s kis korukhoz mérten, hogy hol van az igazi keresztyénség. Ennek a káténak kettős haszna lenne: bevezetésül szolgálna a népnek arra, hogy megértse a prédikációkat, s megakadályozná az idegen tanok behatolását és elterjedését.*¹²

A XX. századi magyar teológiai irodalomban győzedelmeskedett a hitvallások fontosságának gondolata. A Református Szemlében 1945–1974 között megjelent tucatnyi hitvallásokkal (H.K. és II. Helvét Hitvallás) foglalkozó tanulmány elismeri a hitvallások szükségességét, sőt mérvadónak tekinti őket a fontos teológiai kérdések tárgyalásánál.¹³

Tanítható-e a Heidelbergi Káté?

A H. K. tanításának, taníthatóságának kérdése nagyjából egyidős a káté iskolai oktatásba történő bevezetésével (1630). A kérdés egyik legismertebb magyar kutatója Kiss Tihamér, aki igyekezett csokorba szedni a kátétanítás történetének fontosabb állomásait. Ta-

12. Idézet helye: Dr. Dékány Endre: *A pedagógus Kálvin*, Kiadja a Ref. Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1987, 31.

13. Lásd a Református Szemle alábbi tanulmányait: *Hitvallásunk* (V. J.) 1948. 221.; *Ursinus Zakariás katekézis magyarázata (az eleve elhatározásról)* 1948. 378., 411.; *A H. K. és Szentlélek* (V. J.) 1949. 91.; *Az egyházzól szóló tanítás a ref. Hitvallásokban* (L. D.) 1952. 7.; *A keresztség sákramentuma a hitvallások alapján* (D. GY.) 1952. 44.; *Az egyházzól szóló tanítás a ref. hitvallásokban és Kálvin* (L. D.) 1955. 101.; *Hitvallásaink* (G. P.) 1956. 30.; *A hitvallásszerűség követelménye az Ige szolgálatában* (I. L.) 1956. 288.; *Hitvallásunk és a Szentírás* (Nagy István) 1961. 31.; *Bevezetés a HK-hoz* (Barth Károly) 1963. 304.; *Hitvallási irataink egybekapcsoló ereje* (D. Gy.) 1964. 17.; *Az egyházzól szóló tanítás a HK-ban* (D. Gy.) 1968. 174.; *A H.K. Barth egyházi dogmatikájában* (J. T.) 1972, 390.; *A H.K. fordítása* (T. I.), 1974, 40.

nulmánya átfogó módszertani kitekintőt nyújt.¹⁴ A kezdeti, útkereső időszak irodalmából tallózgatva, egyik káté előszavából a következő útmutatást idézi: *Hogy jól taníthasson valaki, szükség, hogy ez öt dolgokat tegye fel magában: a – világos / b – természeti együgyűséggel folyó / c – rövid legyen tanítása / d – jó rendet kövessen / e – nyájas és magát kedveltető legyen tanítási módja.*¹⁵ A komoly tanácsok azt sugallják, hogy hitvalló eleink tudták, hogy miként kell tanítani, és a történelmi adatok igazolják is, hogy munkájukat sikerrel végezték.

Napjainkban egyre többen panaszkodnak a káté taníthatatlanságára, és sok esetben a konfirmáció gyakorlata igazolni látszik az egyházi anekdota egyszerű alföldi papját, aki úgy akarta kiirtani a templomtoronyból a denevéreket, hogy felajánlotta a megkonfirmálásukat.¹⁶ A kátétanítás elsődleges célja, hogy a konfirmációra készülő ifjú képes legyen önállóan is megvallani hitét, és megerősödött református öntudattal maradjon a templomban, szeresse Krisztust és az egyházát, ehelyett elriasztja őket a kis könyvecske?

Maga a hitvallás nem sejteti a gyakorlatban mutatkozó nehézségeket, hiszen a szövege a néha idegenül csengő régies fordítás ellenére is kristálytisza logikával tárja fel hitünk alapigazságait. *Mindezek alapján azonban teljesen téves képet alkotna magának a Kátéről az, aki úgy vélné, hogy szabadságánál és áttetsző világosságánál fogva hasonlítható valamilyen remekbe formálódott kristályhoz. A kristálynak csakugyan megvannak ezek a tulajdonságai, de ugyanakkor az is jellemzi, hogy hideg és kemény. A Káté ellenben lágy és meleg, mint a friss kenyér. Elsősorban nem az értelmünk igényeit akarja kielégíteni, hanem a szívünkhöz akar szólni. Persze tanítást kell adnia – ez a dolga, és ennek mesterien meg is felel –, de olyan tanítást ad, amely az életünk ízes és erős tápláléka.* – írja Viktor János a H.K.-hoz írt előszavában.¹⁷

Egyszóval a káté alkalmas a tanításra, de kezünkben mégis megszáradt kenyérré válik, táplálás helyett megkövezéssel fenyegeti a vallásórára igyekvő gyermeket. Hol lehet a hiba? Egyik nagy tévedés, hogy a gyermekektől sok katekéta elvárja, hogy telefonkönyvként magolja be a gyermek a kérdés-feleleteket. Imre Lajos *Katechetikájában*, és Viktor János az előbb idézett tanulmányában határozottan óva intenek az automatikus beemlézéstől. A káté szövegének könyv nélküli ismerete természetesen továbbra is a felkészítés egyik célja, de csak azután, miután a gyermek megértette az illető kérdés-feleletet. Számos pozitív példa igazolja, hogy milyen kincs lehet a nép ajkán a H.K. A szilágysági gyülekezetekben alig találunk olyan templomjáró embert, aki vallási kérdésekben a szektás térítőnek ne tudna visszavágni a H.K. megfelelő válaszával, vagy aki magányos óráiban ne tudná idézni a H.K. vizsgáló szakaszait. Ezekre a példákra mindenképp jellemző, hogy a H.K. ismerete személyes hitéletük részévé vált, nem idegen tudás, amelyet elég volt néhány hét idejére birtokolni, hanem tudatuk mélyrétegeibe beépített hitismeret.

A katekétának mindenkor törekednie kell arra, hogy minden gyermek esetében sikerüljön a káté kezdetben idegennek tűnő anyagát nemcsak szó szerint elsajátíttatni, hanem élő

14. Kiss Tihamér László: *A magyar református kátétanítás módszertana*, Theologiai tanulmányok sorozat 62. Szeged, 1939.

15. Kiss: *I. m.*, 14.

16. Az anekdota megjelenési helye: *Értesítő*, XII. évf., 5–6. szám, 7.

17. Viktor János: *Néhány szó a Heidelbergi Káté méltatásához*, Megjelent: *A Heidelbergi Káté – A II. Helvét Hitvallás*, Kiadja a Magyarországi Ref. Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1989, 25.

részévé tenni a gyermeki tudatnak. Lehet, hogy a vallásórák anyaga évekig szunnyad a gyermek lelkében, de ha egyszer sajátjává lett, akkor a Szentlélek bármikor életre kelti benne a szendergő hitet. Nagy László a következőkre figyelmezteti a katekétát: ...a káté anyagát az odaadó szorgalom segítségével a kisebb képességekkel rendelkező tanuló is jól elsajátíthatja. A káté anyagának az elsajátítása a memorizálás útján-módján történik. Így a H. K. megtanulása is. Mivel ez a sok fáradságot és időt igénylő száraz és fantázia nélküli verbalizmus a sebesség századának ifjai számára valóban a Prokusztész-ágyát jelenti, ezért rendkívül fontos, hogy a katekéta a HK tanítását és tanulását oly istentiszteleti, imádságos keretbe foglalja, mely lehetővé teszi, hogy ez a keserűnek tetsző tananyag kedvező metamorfózison menjen keresztül és Ezékiel türeteként mézzé váljék szájukban (Ez 3,3).¹⁸

A továbbiakban a hitvallásismeret gyakorlati kérdéseinek hármas taglalása következik, előtérbe helyezve a gyermeket, a vallástanárt és a módszereket.

A vallásórára érkező gyermek.

Először is fontos tényező a háttér, ahonnan a gyermek érkezik. A hajdanvolt kátéórák sikere nagymértékben a kedvező családi háttérben rejlik. Régen a református családok hétköznapijainak természetes velejárója volt a napi Igeolvasás, imádság, ének, vagyis a családi áhítat. A gyermekeket nem küldték, hanem kézen fogva vitték a templomba. A konfirmációra készülő gyerekek olyan hitvalló közegből érkeztek, hogy lelki érésük folyamatának csupán kicsiny szakasza maradt hátra, a tisztázások, az utolsó simítások ideje, az előkészítő órák a rendszerbe szedés alkalmi voltak. A mai gyermekek esetében azonban gyakran nincs mit rendszerbe fogni, mert a vallási gyakorlatok és a hitismeret szempontjából sokan ún. *tabula rasaként* érkeznek a konfirmációi előkészítőre. A vallásilag közömbös háttérnél pedig létezik egy veszélyesebb is, az az eset, amikor a gyermek egy egyházellenes, istentelen család sarja. Indulathegyek bolydulnak meg abban a gyermekben, aki otthon egészen mást hall, mint vallásórán.

A vallásórára érkező gyermekek arculata a népegyházi jelleget tükrözi, de bármilyen elkeserítő is a kép, vigasztaló a '89-es eseményeket követően foganatosított szerencsés tanügyi intézkedés, azaz a kötelező felekezeti vallásoktatás bevezetése az általános iskolai oktatásba. Ami elmegy a réven, megjöhet a vámon, ha egyházunk ügyesen használja fel a lehetőséget. Igaz ugyan, hogy a családok egyre kevésbé tudják magukra vállalni a gyermekek vallásos nevelését, de az iskolai vallástanítás új erőforrás a diktatúra szárnyaszegett egyházi életéhez viszonyítva. Kívánatos, és reménység szerint megvalósulni látszó tény az iskolai és a gyülekezeti vallásoktatás összhangja. Az iskolai vallásoktatás tanterve és a gyülekezeti konfirmációi előkészítő anyaga egységes folyamatnak egymásra néző részei kell, hogy legyenek. A vallástanár részéről fontos, hogy idejekorán megbarátkoztassa a gyerekeket olyan gondolatokkal, ismeretekkel, amelyekre a káté tanulmányozása rendjén építhetnek, és építeniük is kell az illetékeseknek.

¹⁸ Nagy László: *A Heidelbergi Káté tanulmányozásának néhány bevezető szempontja*, Megjelent: *Cselekvő hit*, Az Erdélyi Ref. Egyházkerület Kiadása, Kolozsvár, 2000, 120.

A gyermekkel kapcsolatos másik fontos tényezőt az életkori sajátosságok jelentik. A 14–15 éves gyermekek lélektani jellemrajza külön előadást igényelne, annyit mindenképp érdemes kihangsúlyozni, hogy ebben az életkorban megszorodnak a kérdések, a kételyek, az ellenállás, a lázadás is gyakori, ugyanakkor kellő segítséggel már képesek a logikai összefüggések levezetésére. Fárasztóak, mert nehezen fogadják el a szülők, a tanár, az egyház, a Biblia, egyszóval a felsőbb tekintély véleményét, de annál őszintébb a ragaszkodásuk azokhoz a dolgokhoz, amelyeket átszűrtek a kétségeiken, a keresztkérdéseikre adott feleleteken. Türelmes, megértő viszonyulást igényelnek. Magatartásuk könnyen félreérthető, a rossz pedagógus hálátlannak láthatja őket, és munkáját eredménytelennek, de tilos az elhamarkodott ítélet, mert a hit gyümölcsei ezeknél a *vásott kölyköknél* még csak alig mutatkoznak, de később ezekből lesz a zamatos, érett termés.

A vallásórát tartó tanár

Minden tantárgy esetében alapvető követelmény, hogy tanítása a tanterv, és jól kidolgozott lecketervek alapján történjék. A H.K. esetében sem elképzelhető az esetlegesség, a témák rapszodikus kiválasztása, és ötletszerű feldolgozása. Az anyag beosztása aránylag könnyebb feladat, de az egyes témakörök feldolgozása komoly műhelymunkát, háttérinformációkat igényel. A tanárnak ismernie kell a kérdésre vonatkozó összes bibliai szöveget, tisztán kell látnia az előforduló kifejezések teológiai jelentését, a segítő kérdések, történetek, adatok komoly tárházát kell kialakítania. Mérlegelnie kell azt is, hogy a korábbi évek alapján mi az, amit már tudhatnak a gyermekek, és mi az, amit még nem, hiszen csak mindezek egymásba építésével válhat személyes tudássá a tananyag.

A tanár részéről a felkészülésen túl fontos követelmény a hiteles tanári magatartás. Az a mód, ahogyan viszonyul a tananyaghoz, hat a gyermekekre. A gyermekek kíváncsiságát már az óra elején lelembossa, ha ímmel-ámmal fog hozzá a tanításhoz. Elriasztja őket, ha csupán a várható nehézségekről beszél, és nincs gondja arra, hogy felmutassa a H.K. szépségét, hasznát. Örömet sugárzó arccal kell a gyerekek közé lépnie, mint aki nem terhet akar rájuk róni, hanem Isten kegyelméből ajándékot visz nekik.

A módszerről

Az utóbbi években a református tanárképzés módszertani vonatkozásait, a tanárok vizsgaeredményeit, valamint az elérhető szakirodalmat figyelve egészen megnyugtató képet látnunk. A tanítási gyakorlatok is azt igazolják, hogy vallástanáraink képesek a gyerekek figyelmét lekötve, hatékonyan átadni az ismereteket, legalábbis a bibliai és egyháztörténeti anyag esetében. Érthetetlen, hogy ugyanazok az emberek a kátétanítás rendjén mintha lebénelnának, és a jól bevált, korábban ügyesen alkalmazott módszerek csődöt mondanak. Vajon hol rejlik a hiba?

A kátétanításnál jelentkező nehézségek egyik okát a fentebb tárgyalt személyi tényezők hordozzák, vagyis az egyháztól, Istentől elidegenített gyermek más, mint a régebbi koroknak a Biblia világában otthonosan mozgó gyermeke.

Módszertani szempontból komoly bonyodalmat okoz, ha a kátétanítást ún. deduktív módszerrel végzik, vagyis a felelet szövege felől próbálják megértetni a kérdésben megfogalmazott téma lényegét. Alapvető hiba, ha a katekéta azonnal a gyermek elé teszi a kész

feleletet, mert így rövidre zárja a gondolatáramot, és az óra hátralévő részében már hiába vár a gyermek részéről építő ötleteket, együttműködést, nem marad hátra más lehetőség csak a szokványos, unalmas szövegmagyarázat.

A gyermek számára akkor jelent örömet, a felfedezés örömét az óra, és akkor lesz a tanítási folyamatnak tartós végeredménye, ha a tanár hagyja gondolkodni a tanítványt. Egyszerűbbnek látszik hátton cipelve eljuttatni a kisembert a tudásszerzés útjának végcéljához, de az eredmény a tanár részéről kifulladás, nevetségesen nagy verejtékcseppek, a gyermek részéről unalom, és kiábrándulás. Az igazi nevelő türelmesen végigvezeti a tanulót a tudás útjának minden szakaszán, az útvesztők, a szakadékok mentén is, feladatát a segítő kéznyújtásban, a türelmes útbaigazításban, biztatásban látja, és ha kell, akkor a sodró vizek fölött biztos karral emeli át őket, és egy-egy tisztáson, tetőn megpihen velük, hogy csodálják a megtett utat, és közben erőt gyűjtsenek. A legnagyobb görög tanító, Szókratész *bábamesterségnek*¹⁹ tekintette munkáját, mert csak segíti az igazság megismerését, és a helyes belátás, valamint önismeret kialakítását. A keresztyén tanító sem dönthet, gondolkodhat a gyermek helyett, mert az a látszólagos egyetértés ellenére sem válik a tanuló sajátjává.

A kátétanításra ajánlott eljárás lépései:

a. A téma megközelítése több irányból, megvilágítás:

1. a tanárnak először a már ismert anyagra kell emlékeztetnie, utalnia, például bibliai történetekre, egyháztörténeti példákra, a gyülekezeti életben szerethető tapasztalatokra
2. Fontos a Biblia használata, többek között azért is, mert sok gyermeket a családi körben soha nem ültetnek a Biblia közelébe. A tanár kikerestetheti a témával kapcsolatos, eddig még nem tanult szentírási részeket, aranymondásokat.

b. Nyers válasz megfogalmazása:

A kátékérdéssel és a hozzá tartozó további kérdésekkel kapcsolatban érdemes begyűjteni a gyerekek ötleteit, és ezek alapján közös választ fogalmazni meg.

c. Szembesítés a H.K. válaszával:

Miután a gyerekek szavaival megfogalmazott válasz megszületett, elő lehet venni a káté szövegét, és össze kell hasonlítani a kettőt. A szembesítés elsősorban a tanár munkájának a fokmérője, mert ha az előző lépések rendjén jól végezte az irányítás, magyarázás, útbaigazítás munkáját, akkor a gyerekek válasza nagyvonalakban azonos a káté feleletével.

d. Kifejezések tisztázása:

A H.K. szövegében lesznek nehezen érthető kifejezések, amelyek a gyerekek válaszával történő egyeztetés, azaz bizonyos szinonimák megkeresése után is homályosak maradnak, ezeket fontos tisztázni.

e. A kérdés-felelet memorizálásának gyakorlása:

A jól előkészített szöveget a gyermekek immár képesek lesznek úgy megtanulni, hogy ne idegen, feldolgozatlan része legyen emlékezetüknek, hanem szervesen

19. *maieutika* = bábamesterség

beleépüljön. A kérdés-feleletek szövegét állandóan ismétелgetni kell, hogy ez a tanulási művelet se legyen fárasztó, megterhelő a számukra.

A fenti öt pont csupán váz, amelyet természetesen a témához illő módszerekkel kell megtölteni, gazdagítani. Érdemes sokat beszéltetni a gyermekeket, hiszen meg kell tanulniuk érvelni. A H.K. szövegével történő hitvallás csak csekély része a keresztyén ember hitvalló életének. Az öntudatos, felnőtt református embernek képesnek kell lennie párbeszéd folytatására a más meggyőződésűekkel, ezért a felkészülés rendjén érdemes gyakoroltatni velük a bibliai alapokon nyugvó véleménynyilvánítást.

A bibliai történetek tanításánál alkalmazott munkamódszerek, játékok közül sok mindent fel lehet használni a kátétanításnál is. A német lelkész, Günter Twardella könyve és munkafüzete²⁰ szintén jó ötlettár, jól *beépíthető* az egyéni munkatervbe, de akinek nincs saját elképzelése a H.K. tanításáról, valószínűleg ezzel a segédkönyvvel sem tud mit kezdeni.

A témák, a fogalmak szemléltetésénél mindig fontos szempont a gyermekek érdeklődési körének, a vallásórára hozott előismereteinek a feltérképezése. A szemléltetés csak akkor hatékony, ha elevenen kapcsolódik a gyermek tudatához. A vallástanár esetében is érvényes a jelenben sokszor hangoztatott interdiszciplináris tájékozottság igénye. A vallástanárnak ismernie kell, hogy a gyermek más tantárgyakból mit tanul, és melyek azok a kérdések, amelyek különösen érdeklik, amelyeket szeret, mert az ezekhez kapcsolódó szemléltetést biztosan szívesen fogadja. Pl. a jó matematikusnak az egyházzal szembeni ismeretek tanítása rendjén érdemes a választottak seregét az idő és tér koordináta rendszerében ábrázolni, és akkor könnyebben megérti az *az idők kezdete óta a világ végezetéig* kifejezések értelmét. Akár a matematikai halmaz-modell segítségével is szemléltethető a különböző egyházi szervezetek, és a választottak seregének a viszonya, hiszen ez utóbbi olyan, mint a földi egyházak közös metszete. Az érettségire készülők között sokan lelkesednek a magyar irodalomért, ezeknek az ifjaknak érdemes a nagy költők műveit összekapcsolni bizonyos hitvallási kérdésekkel, természetesen a választ ezek nem helyettesíthetik, de mindenképp segítik a megértést, a H.K. válaszával történő azonosulást.

A H.K. sok kérdése érdeklődik az iránt, hogy *ha mindezeket hiszed, mi hasznát veszed?* A tanár, a lelkész is felteszi magában a pragmatikus kérdést: *ha mindezeket megteszem, mi hasznát veszem?* Látványos nagy eredményt senki sem ígér a tanítóknak, a világtörténelem aranylapjai is csak kevés olyan mestert tartottak számon, akiknek lelkes tanítványok hevertek a lábai előtt, de a legkisebb nevelőnek is áldott vigasz, amit a legnagyobb Mester, Jézus Krisztus mondott a lélekmentő munka fontosságáról: *És aki egy ilyen kis gyermeket befogad az én nevemben, engem fogad be... a ti mennyei Atyátok sem akarja, hogy egy is elvesszen e kicsinyek közül.* (Mt 18,5-14.)²¹

Die theoretische und praktische Fragen der Bekenntniskunde

Jesus hat seine Nachfolger deutlich gefragt: *Wer sagt denn ihr, dass ich sei?* und Petrus fasste das Bekenntnis folgenderweise zusammen: *Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn.* (Mt 16,15-16) Schon im Römerbrief lesen wir darüber, dass das Be-

20. Günter Twardella: *És te miért nevezted keresztyénnek: Épitőkövek a Heidelbergi Kátéhoz*, Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár, 2000.

21. Lásd: Mt 18,1-14.

kennntnis zur christlichen Existenz unbedingt gehört: *Denn so man von Herzen glaubt, so wird man gerecht, und so man mit dem Munde bekennt, so wird man selig.* (Röm 10,10)

Die erste Christen haben Symbole als Bekenntnis benützt (z.B. Ichtyus = Fisch). Diese Symbole beantworteten die Fragen: *Was glaube ich? Wer bin ich? Wozu gehöre ich?* Die Reformationszeit war natürlich reich in Bekenntnisschriften, weil man sich ausweisen sollte.

In 1663 erschien der Heidelberger Katechismus, und jahrhundertlang war der Identitätsausweis der Reformierten, aber während der Gegenreformation wurde es verboten. Der Rationalismus und Liberalismus, und der I. Weltkrieg haben auch auf spiritueller Ebene so große Schaden hinterlassen, dass die Ungarische Reformierte Kirche in 1920 den Heidelberger Katechismus wieder als Lehrstoff für den Konfirmationsunterricht empfohlen hat.

In der ungarischen Theologie des XX. Jahrhunderts ist eindeutig die Wichtigkeit der Bekenntnisschriften. Der Mensch ist ohne reformiertes Identitätsbewusstsein auch für ökumenische Zusammenarbeit unfähig.

Hauptfrage ist: *Wie soll man Bekenntniskunde beibringen?* Drei Faktoren spielen wichtige Rolle im Konfessionsunterricht:

- der religiösen oder nichtreligiösen Hintergrund des Kindes
- die Vorbereitung und das Verhalten des Lehrers
- die Lehrmethoden

Als falsche Methode ist die sog. Deduktive Erklärung üblich, der Lehrer nimmt der Text des Katechismus, und versucht zu interpretieren... diesen Schritt sollte nie geschehen. Der Lehrer soll das Thema ausführlich erläutern (mit aktiver Mitwirkung der Kindern), die Gruppe soll gemeinsame Antwort finden, und nur am Ende darf man die Antwort des Katechismus zu den Kindern geben.

Buzogány Dezső

Melanchthon dialektikája

Amint azt már korábban említettük a könyv első változata 1520-ban jelent meg Lipszében *Compendiaria dialectices ratio* címen. A dedikációban Melanchthon utal egy évvel korábban megjelent retorikájára, hangsúlyozván, hogy azt a dialektika ismerete nélkül nem lehet kellőképpen megérteni és használni. A dialektika megírásának indítékát a diákok kintartó követelésében látja. Had idézzük újra őt: *Meglopva tehát az egyéb tanulmányokra szánt időt, leírtam az értekezés módszerét, annyira röviden amennyire csak tudtam.*¹ Ez a változat 1521-ben három helyen (Bázel, Lipszse, Hága), 1522-ben két helyen (Bázel, Párizs), 1523-ban pedig még három helyen (Strassburg, Bázel és Augsburg) jelent meg. Az alább következő bemutatás alapszövege Lipszében, 1580-ban látott napvilágot.²

Első könyv

Könyvét a tárgy nagyon rövid meghatározásával kezdi: A dialektika a helyes, pontos és világos tanításnak, a találó meghatározásnak és felosztásnak művészete, illetve az argumentumok észszerű összekapcsolásának, a helytelen összefüggések újrafűzésének, és a hamisságok megcáfolásának a tudománya.³ Neve a görög *διαλέγομαι* (*dialegomai*) szóból származik, amelynek jelentése ez: úgy beszélgetni valakivel, hogy közben a véleményeket is kicseréljük, s ez alatt baráti társalgással keressük valaminek az értelmét, vagy módszeresen megmagyarázunk valamit. Ez a meghatározás nyilván a latin kifejezések (*disputo, dissero*) jelentéseinek figyelembe vételével összeállított definíció.

Választ ad arra az alcímben feltett kérdésre is, hogy mivel foglalkozik a dialektika. Minden egyes tárggyal és kérdéssel, amelyeket tanítani lehet az embereknek, akárcsak az Aritmetika, amely minden számlálással kapcsolatos dologgal foglalkozik.⁴ Az embert, mint értelmes lényt Isten megajándékozta a fogalmakkal, hogy képes legyen a dolgokat egymástól megkülönböztetni, és hogy ne keverje össze azokat kaotikus egyveleggé (*in unum chaos miscenda*). Szükséges tehát tudni azt, hogy más Isten és más a teremtmény, megint más a

1. *Neque enim rhetorica citra dialecticorum usum commode tractari absolvi que possunt.[...] Haec ut copiose tractarem, studiosi quidam a me contenderunt, quod eo sint loco nostris temporibus, ut et magna professorum pars artis usum ignoret. Suffuratus igitur horas aliquot studiis mei, disserendi rationem descripsi, idque quam potui brevissime.* CR I. 153–154. Nr. 67. Érdemes összehasonlítani a Bernardus Maurushoz intézett levéllel, amelyben bővebben szól a retorika és a dialektika kapcsolatáról. CR I. 62–66. Nr. 32.

2. *Erotemata Dialectices, continentiae fere integram artem, ita scripta, ut iuventuti utiliter proponi possint*, Edita a Philippo Melanch[thone]. Lipsiae. [In fine: Lipsiae, imprimebat Ioannes Steinmann Anno M. D. LXXX. 441 lap, nyolcadrét.

3. *Dialectica est ars seu via, recte, ordine, et perspicue docendi, quod fit recte definiendo, dividendo, argumenta vera connectendo, et male cohaerentia seu falsa retexendo et refutando.* CR 13. 513.

4. *Circa omnes materias seu quaestiones, de quibus docendi sunt homines, sicut Arithmetica versatur circa omnes res numerandas.* CR 13. 514. Fejtegetése további néhány mondatában részletesebben is kitér a két diszciplína közötti rokonság bemutatására.

szubsztancia és más a járulékos tulajdonság (*accidentia*), vagy két külön dolog Isten és ellensége, a Sátán. A dialektika tehát nem teremt új dolgokat, hanem megtanít a tanítás módjára és formájára (*non nasci res in Dialectica, sed modum et formam docendi tradi in Dialectica*). A tudományág dicséretére Petrus Hispanus mondásával teszi fel a koronát, amellyel egyébként teljes mértékben egyetért: *A Dialektika a művészetek művészete, a tudományok tudománya, amelyben ösvény vezet minden módszer eredetéhez. Ez a dicséret nevésséges de így kell érteni: a Dialektika a művészetek művészete, vagyis nem méltóság dolgában előzi meg a többieket, hanem hasznosságával szolgál valamennyi művészetet és tudományt.[...] Végül azt mondja [Petrus Hispanus], hogy ösvényt nyit minden módszer eredetéhez, ami azt jelenti, hogy minden tárgyra nézve módszert, azaz tanítási módot alkot. [...] Ha valamely szónok a bűnbánatról szeretne beszélni, akkor be kell mutatnia annak meghatározásait, részeit, okait, hatásait.*⁵

A retorika és a dialektika közötti különbséget abban látja, hogy a dialektika summásan közli a dolgok lényegét (lemezteleníti a dolgokat), a retorika pedig bőven kifejti, és képekkel díszíti azokat (felöltözteti). E tárgy tanulmányozásának fontosságát részben Platónról vett két idézettel, részben Pál apostolnak a püspökök választásáról szóló szavaival igazolja. *Pál a püspökről mondja, hogy alkalmasnak kell lennie a tanításra (idoneum ad docendum), hasonlóképpen inti a doktorokat is, hogy helyesen hasogassák Isten igéjét, vagy ahogyan mondja ὀρθοτομεῖν [orthotomein], amely biztosan Dialektikát [jelent], lévén a tanítás és a felosztás helyes módja.*⁶ Szerinte különösen az egyházban van szükség bölcsen odafigyelni arra, hogy az egymástól különböző dolgok ne keveredjenek össze. Különbséget kell tenni a törvény és az evangélium, a parancsolatok és az ígéretek, a külső rend, vagyis a közszolgálat igazsága és a szív belső igazsága között. *Mindezekből eléggé világos, hogy igen szükséges a helyes megkülönböztetésre és meghatározásra irányuló igyekezet, amelyben segít a Dialektika. De józanul kell tanítani ezt a tudományt, és az ifjakat az igazság egyszerű magyarázatára kell rászoktatni, nem pedig a civakodás szabályainak eltanulására vagy az ármányos vádaskodásra. Eddig tartott a bevezetés. Most Isten segítségével magát a tudományt kezdjük el.*⁷ A dialektika tárgyalását a

5. *Dialectica est ars artium, scientia scientiarum, ad omnium methodorum principia viam habens. Laudatio videtur ridicula, sed sic intelligatur: Dialectica est ars artium, id est non dignitate antecedens, sed usu serviens omnibus artibus et scientiis. [...] Deinde inquit, ad omnium methodorum principia viam habens, id est, in omnibus materiis methodos, hoc est, viam docendi instituens [...] Si concionatori dicendum erit de poenitentia, exponet et ipse definitiones, partes, causas, effectus.* CR 13. 515.

6. CR 13. 517. Melanchthon itt több bibliai helyet is kombinál. Az egyik 1Tim 3,2: *oportet ergo episcopum [...] doctorem [esse]*, a másik Tit 1,9: *potens sit [scil. episcopus] et exhortari in doctrina sana et eos qui contradicunt arguere*, valamint 2Tim 2,15: *recte tractandum [Melanchthon szerint: secare] verbum veritatis [Melanchthon szerint: verbum Dei]*. Ez utóbbit érdemes görögül is idézni a Bibliából, hiszen ebben található a Melanchthon által is használt kifejezés: ὀρθοτομοῦντα ὀρθοτομεῖν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας.

7. *Hic satis apparet, valde necessariam esse diligentiam recte dividendi et definiendi, quae sunt opera Dialectices. Sed sobrie tradatur ars, et assuefiat adolescentia ad simplicem veritatis explicationem, non ad studium cavillandi, aut ad sycophanticam. Hactenus προλεγόμενα recitata sunt. Nunc, Deo iuvante, artem ipsam inchoabimus.* CR 13. 517.

kérdések csoportosításával indítja, megállapítván, hogy vannak egyszerű (*simplex*) és összetett (*coniuncta*) kérdések,⁸ és csak ezután tér rá az első nagyobb fejezetre.

Az állítható dolgok (*De praedicabilibus*)

A kérdésre, hogy miért pont ezzel indítja a dialektika tárgyalását, tétellel és szemléletes képpel válaszol. A meghatározásokban az általánostól közeledünk a szűkített jelentés felé: pl. *ha valaki messziről közeledik hozzánk, először felismerjük, hogy ember, miután pedig közelebb került megállapíthatjuk, hogy ismerős-e vagy sem; a meghatározások esetében is az általános dolgokból indulunk ki.*⁹ *Elsőnek tehát a szavak jelentésbeli fokozatairól, szintjeiről (gradus vocorum) kell beszélni, amelyeket predikabiliáknak nevezünk, tehát megmutatják a szavak fokozatait és rokon értelmű kifejezéseit.*¹⁰

*Amikor tehát azt mondjuk, hogy szám szerint öt predikabilia van, akkor végül is a köznevek öt csoportjára gondolunk, amelyek megmutatják, hogy valamely szóval mit állítunk a többiről, vagy mit tulajdonítunk azoknak.*¹¹

Porphyrus-tól származik az ötös felosztás: a *faj (species)*, a *nem (genus)*, a *különbözőség (differentia)*, a *sajátság (proprium)* és a *járvék (accidens)*.

Hadd tegyünk itt egy kitérőt. A *speciest* a logikában a fogalom terjedelmi megjelölésére is használják. A *genus* filozófiai fogalomként olyan nagyobb osztályokat, ún. *nemeket* jelöl, amelyekbe kisebb osztályok tartoznak (pl. a fajok). Arisztotelész tanítása szerint a kutya a *bundás négy lábú szárazföldi élőlények* neméhez tartozik. Az egyedi dolgok és élőlények ilyen klasszifikálása Platón-tól származik, és azt Arisztotelész fejlesztette tovább. A logikában *differenciának* az elvonatkoztató gondolkodásból származó fogalmat nevezzük, *akcidenciának* pedig azt a tulajdonságot, mely nem a dolog természetéből adódik.

Habár a görög *κατηγορέω (katégoreó)* köznapi jelentése *vádolni*, általánosabb értelme ez: valamiről emlékezetbe idézni valakit vagy valamit. Így kell érteni a *predikabiliákat*, az állítható dolgokat is. A kifejezés bizonyára a törvényszéki peres ügyek területéről került át a dialektikába. Pl. Verres tolvaj, tehát a tolvaj szó hallatán órá gondolunk. Az *Isatis* nevű, gyapjúfestésre használt fű levelei hasonlítanak a növények leveleire. Ezt állítjuk az *Isatis*-ről (*praedicata*), ezekről jut eszünkbe. A *nem (genus)*: fű; a *sajátság (proprium)*: gyapjúfestésre alkalmas; *járvékos tulajdonság (accidens)*: hasonlít a növényekre.

8. Egyszerű kérdés: mi az erény (*quid sit virtus*), mi a bűnbánat (*quid poenitentia*)? Összetett kérdés: Vajon az üstökös csillag-e? Vajon a keresztyén ember végezhet katonai szolgálatot? (*An cometa sit stella? An Christiano concessum sit militare?*). CR 13. 517.

9. *Ut enim, cum procul aliquem ad nos accedere videmus, initio hominem esse agnoscimus, postea cum accessit propius, utrum notus an ignotus sit, discernimus: ita in definiendo a communioribus vocabulis ordimur.* CR 13. 518.

10. *Ideo primum hos vocum gradus tradi oportet, qui vocantur praedicabilia, et ostendunt gradus et cognationes vocabulorum.* CR 13. 518.

11. *Cum dicitur: Quinque sunt praedicabilia, intelliguntur quinque tituli communium vocabulorum, qui ostendunt, quae vocabula quomodo de aliis praedicentur, id est, quomodo aliis attribuantur.* CR 13. 518.

A faj (species)

A *faj (species)* közös megnevezése az egymáshoz közel álló egyedeknek, amelyekről valamit állítunk (*de quibus praedicatur*), és a *micsoda* kérdéssel kérdezzük rá, pl. micsoda Platón? Válasz: ember. Micsoda Bucephalus? Válasz: ló. Miért nevezzük a dolgok e rokonsági fokát fajnak – teszi fel a kérdést, amit meg is válaszol: az ész mintegy lefényképezi az egyedeket, képüket megőrzi és ráalkalmazza minden hasonló egyedre (azonosítás). Ha pl. valaki egyszer meglátja az özet, alakját emlékezetébe vési, és ott hordozza, s valahányszor hasonló állatot lát, abban felismeri az özet.¹²

Az egyed (individuum)

A nyelvészek tulajdonnevet adnak az egyednek, amely csak egyetlen, egyedi, sajátos tulajdonságokkal rendelkező dolgot vagy személyt jelöl és nem többet. Ezt mutató névmással lehet pontosítani, pl. Platón tehát az *a bizonyos* ember és nem valaki más. Melanchthon Boetiuszt idézi, aki azt mondta, hogy minden létező önmaga létezésére nézve egyedi. Minden, ami a természetben a megértési folyamatától függetlenül valóságosan és ténylegesen létezik – folytatja Boetius gondolatmenetét – (*extra intellectionem*) önmagától fogva egyedi.¹³ Az alább említett *öz képmása* viszont nem az értelmén kívüli *valami*, sem nem *hypostasis*, vagy ahogyan a görögök nevezték ὕφιστάμενον (*hüfiszta-menon*), hanem a megértés folyamata (*actus intelligendi*). Amit Platón *ideának* nevez azt Arisztotelész εἰδή-nek (*eidé-nek*) hívja; e szavak alatt mindketten ugyanazt a képet értik, amely az értelemben képződik. Ezeket mindkét filozófus örök képzeteknek nevezi, pl. a rózsa képe télen is megmarad agyunkban, amikor ez a virág sehol nem nyílik. Platón fennköltén szólt, és az ideákról jelképesen (*figurate*) beszélt, amiért utódai feljogosítva érezték magukat arra, hogy kijelentsék: az ideáknak közös természetük van – állapítja meg Melanchthon. Scotus maga is vallotta ezeket a döreségeket (*ineptias*), bár az elmélet bizonyos részeit igyekezett kijavítani. *Mi, Boetius alább idézett igaz és világos mondását követjük* – fejezi be a gondolatsort.¹⁴

A nem (genus)

A *nem* több faj közös gyűjtőneve, és ugyanazon kérdéssel kérdezzük rá, mint a fajra. Pl. Mi a ló? Válasz: állat. Közérthető (szó szerint: gyermeteg, puerilis, értsd: a diákok felfogásához igazodó) választ ad arra a kérdésre, hogy miben különbözik a faj a nemtől, mondván: az alsóbb rendű (*infimae*) fajok igen jellegzetesek (*specialissimae*), tulajdonságaik pedig nagyon közel állnak az egyedek tulajdonságaihoz. A legmagasabb nemet így nevezik: *legáltalá-*

12. *Species est nomen commune, proximum individuís, de quibus praedicatur in quaestione, Quid sit, ut quaerimus: Quid est Plato? respondetur: Est homo. [...] Ab individuís mens sumit imaginem, quam secum circumferens, accomodat ad omnia cognata individua.* CR 13. 519.

13. *Tenenda est sententia vera et rectissime tradita a Boetio: Omne quod est, eo ipso quod est, singulare est, id est: Quaecunq̄ue res in natura vere et positive est quiddam extra intellectionem, est singularis per se.* CR 13. 520.

14. *Nec aliud Plato vocat Ideas, quam quod Aristoteles nominat species seu εἰδή. Et uterque tantum de illis imaginibus in mente loquitur. Has dicunt esse perpetuas, quia rosae noticia seu definitio manent in mente, etiam in hyeme, cum nullae usquam florent rosae, et una est vera ac perpetua definitio. [...] Nos dictum Boetii, quod recensui, verum et perspicuum sequamur.* CR 13. 520.

nosabb nem (*genus generalissimus*). E kettő között helyezkednek el a köztes fokozatok az alábbiak szerint:

- szubsztancia¹⁵ – *genus generalissimus*
- élő test (*corpus animatus*)
- állat – alárendelt nemek és fajok
- ember – legsajátságosabb faj (*species specialissima*)
- Platón – egyed (*individuum*).

A *különbözőség* (*differentia*)

A *különbözőség* a nem keretén belül egy bizonyos fajt határol körül (*cum genere constituit certam speciem*), s így kérdezzük rá: *milyen?* E két tulajdonság: *racionális* és *állati* egy fajt jelöl, pontosabban az emberi fajt, és jelzi annak tulajdonságait is. Kétféle különbség létezik: *általános*, amely több fajra is érvényes (pl. érző), és *specifikus*, vagy végső, amely csak egyetlen fajra vonatkozik (pl. racionális).¹⁶

A *sajátság* (*proprium*)

Olyan képesség (*inclinatio*) vagy járulékos tulajdonság, amely valamely fajra mindig jellemző, és a faj minden egyedében fellelhető (pl. a két lábon járás emberi sajátság). Ez a képességet jelenti és nem a cselekvést, mert pl. a csecsemő nem tud járni. *Meg kell tanulniuk az ifjaknak azt a szabályt, hogy a meghatározásokban a szavak gyakran a képességre, nem pedig a cselekvésre utalnak.*¹⁷

A *járlék/ esetlegesség* (*accidens – külalak*)

A járulékos tulajdonság nem önmagától létezik, és nem szerves része a szubsztanciának, hanem valamiféle hatás folytán válik valamely dolog részévé (pl. a víz melegíthető és hűthető). A kettő egymástól különbözik. Más tehát a *szubsztancia* és más az *accidentia*.¹⁸

Melanchthon kétféle akcidiáciáról beszél. Vannak a dolgoktól *elválasztható* (*separabilia*) járulékos tulajdonságok (a hideg elválasztható a víztől, az ismeret az éstől, a bánat és a szomorúság a szívtől) és *elválaszthatatlanok* (*inseparabilia*), pl. a mennyiség vagy a nagyság a test szubsztanciájától, a hőség a tüztől, a nedvesség a víztől stb. Az akcidiációk két csoportba sorolhatók: léteznek *elvont* (*abstractum*) és *valós* (*concretum*) akcidiációk. A nyelvészek meghatározásával élve az elvont akcidiációk főnevek, vagyis olyan tiszta fajt vagy alakot (*nuda species seu forma*) jelölnek, amelyek önmagukban véve léteznek, mint pl. a *fehérség*

15. Egy szóban kifejezhető magyar megfelelője nincs, tehát csak körülírással lehet érzékeltetni a szó jelentéskörét: minden dolog vagy jelenség változatlan, végső alakja, a legáltalánosabb lényeg.

16. *Differentia est, quae cum genere constituit certam speciem, et de specie praedicatur in quaestione: Quale sit?, ut rationale cum animali constituit speciem, videlicet hominem, et ostendit qualis sit species.* CR 13. 521.

17. [...] *regulam discant iuniores: verba in definitionibus saepe potentiam, non actum significare.* CR 13. 521.

18. *Accidens est, quod non per sese subsistit, nec est pars substantiae: sed in alio est mutabiliter. [...] aqua calefieri potest, rursus frige fieri. Ex hac separatione intelligimus, aliud esse substantiam, aliud accidens.* CR 13. 522.

(fehér szín). Nem lehet, pl. ezt mondani: *a fal fehérség*. A konkrét akcidenziák jelzők, mutatván, hogy az alany valamilyen, pl. *fehér*.¹⁹

Mi a gyakorlati haszna a predikabiliák tudományának?

Melanchthon a *predikabiliák* (állítható dolgok) ismeretének négy hasznát nevezi meg. Első fokon ismeretük azért fontos, mert segítenek különválasztani a tulajdonságokat jelző kifejezések fokozatait. Másodszer hasznosak a meghatározásokban, ahol az általános jelentésű szavak magyarázatul szolgálhatnak a konkrétabb jelentésűek számára. Harmad szinten használhatók a fogalmak helyes társítására (nem lehet, pl. azt mondani, hogy az ember számár [dehogyan nem!], itt viszont kivételt képeznek az ún. rendhagyó szókapcsolatok, melyek többnyire a teológia területéről származnak, mint pl. *Isten-ember, az Ige testté lett stb.*). Végül a negyedik hasznát abban látja, hogy a *predikabiliák* egymáshoz való viszonya megtanít arra, hogy *a nem, a faj, a különbségek és a sajátosságok* szükségszerűen összefüggnek.²⁰

Az állítás (*praedicatio*)

Meghatározás: állítás az, ha az alanynak valamiféle cselekvést tulajdonítunk. Kétféle állítás létezik: *igaz* (pl. a kőnek súlya van) és *hamis* (*vera et falsa*). Melanchthon ez utóbbit nem tárgyalja. A helyes állítások felosztását viszont részletezi. Ezek lehetnek *szabályosak* (*regularis*), *képi* (*figurata*) és *rendkívüliek* (*inuitata*). Az elsőhöz tartozó állítás minden formája megegyezik a már említett öt *predikabiliával*.²¹ A képi állítások (*figurata*) a szavak szokatlan összekapcsolása folytán jönnek létre, akár a szavak hasonlósága (*metaphora*), akár tartalmi azonosság (szünechdoké) alapján. Az ilyen állítás mindig igaz. *Metaphora* például ez: *a zsarnok farkas* ti. olyan, mint a farkas, vagy *Krisztus bárány*, vagyis hasonló a báránéhoz, tehát áldozat. *Szünechdoké* pedig ez: *az apostolok ajkán a Szentlélek tűz volt*, vagyis ama bizonyos látható dologgal együtt volt jelen a Szentlélek.²²

A harmadik a *rendkívüli, szokatlan állítás* (*praedicatio inuitata*), amely rendszerint Isten Fiával kapcsolatos, hiszen példa nélküliek a dolgok univerzumában: *Isten-ember, az Ige testté lett*. Ezek az állítások ellentmondanak azon törvényszerűségeknek, amelyek a dolgok egymáshoz való természetes viszonyában szemlélhetők, az egymástól különböző fajokat ugyanis nem kapcsolhatjuk össze (pl. nem mondjuk, hogy a vaddisznó szarvas, vagy a fehér szín hang).²³ E hármast felosztást három, más szempont szerint végzett felosztással is kiegészíti: eszerint létezik még *lényegi, oki és járuléki állítás* is (*essentialis, causalis, accidentalis*). Kissé

19. *Abstractum est substantivum, ut Grammatici loquuntur, quo nuda species seu forma per se considerata significatur, ut albedo. Nec dici potest: Paries est albedo. Sed Concretum est adiectivum, significans subiectum habens formam, ut album.* CR 13. 523.

20. CR 13. 523–524.

21. *Regularis est, quae congruit ad aliquem modum ex quinque praedicabilibus, id est, ubi species de individuo, aut de specie vel individuo genus, aut differentia, aut proprium, aut accidens praedicatur.* CR 13. 524.

22. *Alia sunt Synechdochae, ut flammae in ore Apostolorum erant Spiritus Sanctus, id est, cum illa re visibili vere aderat Spiritus sanctus.* CR 13. 524–525.

23. *Tertius modus est inuitatus, videlicet, in propositionibus de filio Dei, quarum non sunt alia exempla in tota rerum universitate, ut: Deus est homo, Verbum caro factum est. Haec non congruunt ad regulares, ut alioqui non coniungimus species disparatas, ut: Aper est cervus, Albedo est sonus.* CR 13. 525.

alább pedig azt olvassuk, hogy vannak még szükségszerű és kiegészítő állítások is (*necessariae, contingentes*).²⁴

Az állítható tulajdonságok (*praedicamenta*)

A kérdésre, hogy mi az állítható tulajdonság, ezt válaszolja: a nemek és fajok elrendezése egy ún. *legáltalánosabb nem* (*genus generalissimum*) alá, amely akár szubsztancia, akár járulék (*ordo generum et specierum sub uno genere generalissimo, quod aut substantiam, aut accidens aliquod significat*). Ha részletesebb meghatározást kellene adnunk, írja Melanchthon, akkor valamely dolog természetének minden részletéről szólnunk kellene.²⁵ Ő viszont csak az ide tartozó kifejezések láncolatáról beszél, ami viszont elég ahhoz, hogy a diákok fogalmat alkossanak a határokról, amelyek között az ismeretanyag elhelyezhető.²⁶ A felsorolt tíz tulajdonság hasznát abban látja, hogy megmutatják: különbséget kell tennünk a szubsztancia és a járulékos tulajdonságok (*accidentia*), illetve az abszolút és a viszonylagos között.

Melanchthon tíz *praedicamentát* sorol fel: 1. szubsztancia (*substantia*), 2. mennyiség (*quantitas*), 3. minőség (*qualitas*), 4. viszony (*relatio*), 5. cselekvés (*actio*), 6. szenvedés (*passio*), 7. idő (*quando*), 8. hely (*ubi*), 9. elhelyezkedés (*situs*), 10. birtoklás (*habitus*).²⁷ Avégre pedig – inti a diákot –, hogy pontosabb rendet lehessen tartani, jusson eszedbe mindig oda tenni a tulajdonságok elé ezt a szót: lény (*ens*), azért, hogy a dolgok vizsgálata során az észnek pontosan meghatározott célja legyen, amihez igazodjék. Ha ugyanis cél nélkül csapong, minden bizonytalan és zavaros lesz.²⁸ A lény/létező (*ens*) lehet szubsztancia vagy akcidencia.

A legbensőbb lényeg (*substantia*)

Melanchthon meghatározása híven követi Arisztotelész definícióját: szubsztanciának olyan létezőt (*ens*) nevezünk, amelynek legalapvetőbb tulajdonsága, hogy nincs meg semmi másban. Ez a meghatározás igen talál Istenre, de a teremtett szubsztanciákra is. A teremtett szubsztanciákra nézve pontosabb meghatározás is van. Értelmünk az akcenciák alapján ismeri fel a szubsztanciát, tehát azt nem szemünkkel látjuk, mintegy az akcenciákban elrejtve, hanem értelmünkkel. Amikor pl. azt látjuk, hogy a víz akkor is víz marad, ha hideg, vagy ha meleg, ekként okoskodhatunk: más valami a külalak, és megint más az, ami a külső

24. CR 13. 525.

25. *Est ordo generum et specierum sub uno genere generalissimo, quod aut substantiam, aut accidens aliquod significat.* CR 13. 526.

26. *Nunc nuda vocabulorum series tantum recitatur, quod ipsum tamen utile est, quia discimus, quibus limitibus includenda sit omnis cogitatio.* CR 13. 526.

27. Az arisztotelészi logika tízes felosztása. A jobb megértés végett álljon itt néhány olyan szó, amely közelebbé teszi az egészet. *Substantia*: ember, ló stb.; *quantitas*: kétkönyöknyi hosszú; *qualitas*: fehér; *relatio*: kétszeres, fele, nagyobb; *actio*: elvágni, elégetni; *passio*: elvágva, elégetve lenni; *quando*: tegnap, a múlt évben; *ubi*: a piacon, az iskolában; *situs*: fekvő, ülve; *habitus* (vagy *possessio*): felöltözve, felfegyverkezve. Vö. Arisztotelész: *Kategóriák*, Bp., 1997. Lásd a könyv 5. fejezetét.

28. *Ut igitur ordo rectius teneri possit, supra ordines praedicamentorum semper memineris collocandum esse vocabulum Ens, ut in inquisitione rerum habeat mens quasi metam, ubi resistat. Si enim sine fine vagaretur, fierent incerta et confusa omnia.* CR 13. 528.

formát magára veszi.²⁹ Melanchthon megnyugvással fogadja el az általánosan használt meghatározást: a legbensőbb lényeg olyan létező, amelynek a létezés tulajdona és képes járulékos tulajdonságokat magára öltetni (*substantia est Ens, quod habet proprium esse, et sustinet accidentia*).

Arisztotelész felosztásait követve Melanchthon két csoportot állít fel: léteznek *elsődleges* szubsztanciák (*substantia individua*, pl. ember) és *másodlagos* szubsztanciák (a nemek és a fajok). Arisztotelészre hivatkozik akkor is, amikor az egyes elnevezéseket felsorolja. Ő használta ugyanis elsőnek a görög οὐσία (*usia*) kifejezést, amely szerinte *lényeg*et jelent, és a latin *essentia* szó megfelelője. Később forgalomba került a ὑπόστασις (hüposztaszisz) általános jelentésű szó is, amely már a latin *substantiának* felel meg. Némelyek a ὑφιστάμενον (*hüfisztaμενον*) kifejezést is használták, amely önmagában létezőt jelent. Meg kell tanulniuk a diákoknak, hogy mikor kell ezeket a kifejezéseket használni az egyházban. Az οὐσία [*ouszia*] szó értelme: lényeg [*essentia*], amint azt fennebb is mondtuk. A ὑπόστασις [*hüposztaszisz*] oszthatatlan, értelmes, különálló személyt is jelent. Az istenségnek pl. három hüposztaszisza, vagyis személye van.³⁰

Sokkal világosabban látszanak az eddig elmondottak abból a táblázatból, amellyel Melanchthon illusztrálja az elmondottakat.³¹

Szubsztancia				Substantia			
Testi		Test nélküli		Corporea		Incorporea	
Egyszerű: Eg. Csillagok Elemek	Elegyített: Az elemekből	Végtelen: Isten	Véges: Angyalok Lelkek	Simplex: Coelum, Elementis, Stellae, Elementa,	Mixta: ex Elementis composita,	Infinita: Deus,	Finitae: Angeli, Animae.
Tökéletesen elegyített		Nem tökéletesen elegyített: Villám, Pára		Perfecte mixta, Imperfecte mixta: Fulmina, Vapores.			
Élő		Élettelen: Kő, Nemes fémek, Fémek		Animata,		Inanimata: Lapis, gemmae, metalla.	
Érző: állat	Nem érző: Növények			Sentiens: Animal,		Non sentiens: ut plantae.	
Értes: Ember, Plato	Nem értes: Ló			Rationale: Homo, Plato.		Irrationale: Equus.	

Mit használ tudni a dolgoknak ezt a rendjét? A kérdést rögtön megválaszolja: e táblázatból világossá válik a dolgok egyetemében a szubsztanciák rendje is, amelyet ha jól eszünkbe vésünk, segít különválasztanunk Istent a teremtett dolgoktól. Ha pedig számba vesszük a teremtett fajokat, megnyugvással tölt el felfedezni és meglátni a természet célját és rendeltetését.³²

29. *Substantia est Ens, quod revera proprium esse habet, nec est in alio. [...] Haec definitio communis est Deo, et creatis substantiis. Sed de creatis traditur definitio illustrior, quia mens humana per accidentia agnoscit substantiam. Non enim cernimus substantias tectas accidentibus, sed mente eas agnoscimus.* CR 13. 528.

30. *Discant autem iuniores, quando Ecclesia his vocabulis usa sit. Nomine οὐσίας utitur pro essentia, sicut hic quoque dicitur. Sed hypostasim et personam vocat individuum, intelligens, incommunicabile, ut cum dicit, tres esse hypostases seu personas divinitatis.* CR 13. 529.

31. CR 13. 530.

32. *[...] hoc ipsum utile est, videre etiam substantiarum in hac tota universitate rerum, quam mente circumferentes, discernimus Deum a rebus creatis, et cum species creatas enumeramus, magis acquiescimus, quasi finem et metas naturae intuentes [...].* CR 13. 530.).

A táblázat alapján bemutatja az *Isten* és *ég* fogalmak meghatározását, amelyek közül mi csak az előbbit vázoljuk fel. *Isten* – hangzik Melanchthon definíciója – test nélküli lényeg (szubsztancia), értelmes, mérhetetlenül hatalmas, bölcs és jó, igaz, kegyes, szent, semmitől nem függ, az egész természetnek, a rendnek és a természetben lévő jónak végső oka, aki megköveteli az emberi nemzetségtől azt, hogy akaratával megegyezően cselekedjen és megbünteti azt, aki azzal ellenkezőt tesz. Ezt a meghatározást a nem teológusok is megfogalmazhatják.³³ Az egyházban viszont ehhez még hozzá kell venni az alább következő kiegészítést is, mert úgy kell *Istenről* vélekedni, ahogyan ő magát a nyilvánvaló bizonyágtételekben kinyilatkoztatta. Ki kell tehát egészítenünk az alábbi definíciót *Isten* személyének leírásával, eszerint: örök Atya, aki Fiát saját képére szülte (*genuit*), és Fiú, aki az Atya képmását hordozza, és Szentlélek, akiben az istenség felfedi magát, aki teremtette a mennyet és a földet és mindent, ami azokban van. Az emberi nemzetség közül magának örök Egyházat gyűjt, akaratát pedig jeles bizonyágtételekben, pl. a halottak feltámasztásában, kijelentette.³⁴

Melyek a szubsztancia tulajdonságai?

Három alapvető tulajdonságot határoz meg.

1. A szubsztanciák soha sem alárendeltek, mint az akcidenziák, melyek épp a szubsztanciáktól függenek. 2. A szubsztanciák esetében nem lehet használni az *inkább* (*magis*) és a *kevésbé* (*minus*) szavakat (pl. Herkules nem kevésbé ember, mint Paris, noha járulékos tulajdonságaikat tekintve a két személy igen különbözik egymástól). 3. Az egymástól különböző szubsztanciák nem ellentétei egymásnak, egyszerűen csak nem egyeznek egymással (tűz – víz; farkas – bárány).³⁵

A mennyiség kategóriája (praedicamentum quantitatis)

A mennyiség a dolog *nagysága* vagy *száma* (numerus), tehát azon tulajdonsága, hogy mérhető és osztható. Melanchthon a mennyiség első szintű felosztásáról beszél, amelynek során a mennyiség két formáját határozza meg: létezik *folytonos* mennyiség (*quantitas continua*), valamely test nagysága, tehát hosszúsága, szélessége és mélysége, valamint *szétválasztott* mennyiség (*quantitas discreta*), pl. a szám és a beszéd. Folytonos mennyiség lehet a vonal, a sík és a test. *Vonal* alatt olyan egyenest ért, amely két pontot köt össze, szélesség és mélység nélkül, amely viszont nem reális, lerajzolt, hanem csak az értelemben létező absztrakt vonal. A *síknak* csak szélessége és hosszúsága van, mélysége nincs, a testnek viszont van mind hosszúsága, mind szélessége, mind mélysége. *Tudniuk kell* [a diákoknak], *hogy a*

33. *Hanc descriptionem mentes humanae, etiam extra Ecclesiam, et sine singulari revolutione, discutunt ex demonstrationibus, et membra praecipua sunt in hac tabella.* CR 13. 530.

34. *Ideo in Ecclesia ad priora membra diserte adduntur personarum nomina: [...] et pater aeternus, qui genuit filium imaginem suam, et filius, qui est imago Patris, et Spiritus Sanctus sicut patefecit se divinitas, qui condidit coelum et terram, et caeteras naturas in eis, et in genere humano sibi colligit aeternam Ecclesiam, et suam voluntatem illustribus testimoniis, ut resurrectione mortuorum, declaravit.* CR 13. 531.

35. *Prima, Substantiae non sunt in subiecto, ut accidentia, sed ipsae sustinent accidentia. [...] Secunda, Usitate sic dicitur: Substantia non recipit magis, nec minus, ut: Hercules non est magis homo quam Paris, etsi accidentibus valde differunt. [...] Tertia, proprietas levior et frigidior est: Substantiae diversae non dicuntur contrariae, sed disparatae, ut ignis et aqua, lupus et ovis.* CR 13. 532.

szubsztanciális test egészen más jelent, mint a kvantitatív test. A szubsztanciális test olyan dolog, amelynek anyaga van, mint pl. az ég, az elemek, vagy az elemek valamilyen keveréke. A kvantitatív test gondolkodással elkülöníthető, anyagtól független nagyságot jelent.³⁶

A szám olyan sokaság (*multitudo*), amely egységekből áll (*numerus est multitudo ex unitatib[us] collecta*). Figyelemre méltó a régiek rangsorolása, amely a szubsztancia után rögtön a számokat helyezi. Gyakorlatias gondolkodásuk mondatta velük: először fel kell ismernünk a dolgokat, hogy aztán sorba rakhassuk. Ha a számok nem kerültek volna be az emberi értelembé, ott szörnyű sötétség lenne. Avégre adatott az ész eme világossága, hogy Istent elkülöníthessük a teremtményektől, és hogy tudjuk: Isten ősoke minden teremtménynek, és tudván, hogy urunk Jézus Krisztusnak Atyja egy és örök, eltávolodjunk a pogányoktól, akik azt gondolják, hogy számtalan isten létezik; továbbá, hogy egész életünkben a dolgok elkülönülését számokkal lehessen kifejezni. De nincs olyan ékesszólás, amely méltó dicséretet mondhatna a számok hasznosságáról!³⁷

Mi köze van a szónoki beszédnek a számokhoz? – teszi fel a kérdést Melanchthon. A válaszban elmondja, hogy saját kora a beszédet hangként fogja fel, viszont a régiek azt a számok világába utalták, mert a beszéd az egyes szótagok és kiejtések olyan intervallumából épül fel, amelyeknek száma és időtartama van: egyes szótagok hosszúak, mások rövidek.

A mennyiségi tulajdonság közül hármát említ: először a mennyiség önmagától nem hat és nem hatékony (*per se nulla est efficacia seu effectio*). Ez a figyelmeztetés igen hasznos. Cáfolja ugyanis azok babonását, akik betegségüket nyakba akasztott szobrocskákkal [idomokkal] próbálják gyógyítani.³⁸ A második tulajdonság a viszony (*relatio*): egyforma, nem egyforma, egyenlő, nem egyenlő stb. A harmadik tulajdonsága az, hogy rájuk nem az inkább (*magis*) vagy a kevésbé (*minus*) alkalmazható, hanem a nagyobb (*maius*) és a kisebb (*minus*).

Folytatjuk.

36. *Sciant et hoc loco, Corpus in substantia aliud significare, aliud in quantitate. Corpus in substantia significat rem, quae habet materiam, ut coelum, elementa [...] Sed in quantitate corpus significat magnitudinem cogitatione distinctam a materia.* CR 13. 533.

37. *Ac nisi numerorum noticia mentibus humanis insita esset, horribiles tenebrae essent. Ut autem Deus a creaturis discerni possit, ut sciamus a Deo initium esse caeterarum rerum, item, ut audientes unum esse aeternum Patrem Domini nostri Jesu Christi, sejungamus nos ab Ethnicis, qui fingunt Deos innumerabiles, denique ut in tota vita rerum discrimina numeris effici possint, haec lux mentis insita est. Sed nulla eloquentia utilitatem numerorum satis exponere potest.* CR 13. 533–534.

38. *Haec admonitio utilis est. Refutat enim superstitionem eorum, qui morbis mederi conantur figuris certis de collo suspensis.* CR 13. 534.

Lukács Olga

Küzdelem a református autonómiáért a 19. sz. első felében

A reformkorban

A Bécsi Udvar a protestáns felekezeteket már az 1690-es évek kormányzati berendezése óta, mint a rebellió vallásait kezelte. A kormánykörök a protestáns egyházakat,¹ keletkezésükre és tanaikra hivatkozva, a forradalmi szellem hordozóinak, a protestáns főiskolai hallgatók külföldi tanulmányújtját pedig a forradalmi szellem beáramlása csatornájának tekintette. Ebből a megítélésből kiindulva érthető a kormány részéről az a taktika, amellyel a protestánsok korlátozására törekedett mind Erdélyben, mind Magyarországon, még az 1791-es zsinat után is.²

I. Ferenc (1792–1835) *patriarchális* abszolutizmusa szintén a régi Habsburg elfogultsággal kezelte a protestánsokat, és a Szent Szövetség restauráló, reakciós politikájának eszközüvé vált.³

A nyílt elnyomást az 1791. XXVI. tc. erős gátja miatt⁴ nem lehetett újra kezdeni. E törvény cikk azonban, kétértelmű megfogalmazása, valamint részrehajló intézkedései miatt,⁵ elegendő alkalmat nyújtott további zaklatásokra.⁶

1. Bécs elsősorban Debrecen és a Tiszántúlt tartotta az ellenállás fészkeinek. Ez az 1790-es események után vált még nyilvánvalóbbá, amikor II. József központosító, germanizáló törekvései miatt a magyar nemzeti ellenállás megerősödött. 1790-ben a protestáns nemesség a katolikusokkal közösen radikálisan kivette részét az ellenállásból, l. ifj. Révész Imre: *Bécs Debrecen ellen. Vázlatok Domokos Lajos (1728–1803) életéből és működéséből*, Bp., 1966; Balogh István: *Debrecen politikai állapota 1790–1791-ben (Egy névtelen emlékirat 1791-ből)*, *Hajdú-Bihar Megyei Levéltári Évkönyv* 1975., Klny., Debrecen, 1975., 93–119.
2. A zsinat rendkívül nagy jelentőséggel bír. Mind az ágostai, mind a helvét hitvallásuk Magyarország területén fekvő 4–4 kerülete egy időben, sőt egy helyen tartott zsinatot: Budán a reformátusok, míg Pesten az evangélikusok. Bár Erdély nem volt képviselve, s a közjogi viszonyok mellett nem is lehetett, mégis méltán nevezhetjük a két protestáns egyház *első országos zsinatának*. A reformátusok, Erdéllyel megszaporodva, 1881-ben Debrecenben megtarthatták a *második egyetemes vagy országos zsinatukat*, l. Irinyi József: *Az 1790/91-ki 26-ki vallásügyi törvény keletkezésének történelme*, Pest, 1857; Révész Kálmán: *Emlékkönyv a Budai és Pesti zsinatok százados évfordulóján*, Budapest, 1891; Révész Imre: *A budai református zsinat jegyzőkönyvének közlése*, 1791. *Magyar Protestáns Egyház és Iskolai Figyelmező (MPEIF)* 1874., 21., 77., 243., 331., 379., 481., 503.
3. A kor katolikus udvaraiban mindenütt szívesen hallgattak arra a jelszóra, amelyet némely romantikusok szerettek hangoztatni, és pedig hogy a forradalmak anyja a reformáció.
4. Az 1791: 53–60. cikkek a vallás kérdésével foglalkoznak, és azokat olyan szabad szellem hatja át, hogy amennyiben a törvényeken kívül álló események nem lennének ismeretesek, ezek szinte példaértékűek lennének. Az 53. cikk az Erdélyben bevett négy vallás jogainak, szabadságának és szabad gyakorlásnak egyenlőségéről szól, az 54. az alapítványoknak az alapítók szándéka szerint való kezeléséről, az 55. a Lipót-féle hitlevél kelte előtt elvett templomoknak, tornyoknak, harangoknak, valamint belső parókiális telkeknek jelenlegi állapotban való meghagyásáról és az egyes vallásfelekezeteknek megígért és odaítélt kárpótlások magadásáról, az 56. cikk a vallásos könyvek szabad nyomtatásáról, az illető felekezet egyházi főhatóságára ruházta az ilyen könyvek megvizsgálásának joga, az 57. a vegyes házasságból született gyermekek vallá-

A 19. század elején az erdélyi kormányhivatalokból is tervszerűen igyekeztek kiszorítani a protestánsokat. Mivel az alkotmányos élet évtizedekig szünetelt, a protestánsok sérelmeinek orvoslását egyelőre csak az uralkodó kegyétől várhatták. Ennek a kegynek a megnyilvánulásai viszont nagyon kétes értékűek voltak. Ilyen volt például a bécsi protestáns teológiai tanintézet megalapítása 1821-ben. A teológia igazi célja az volt, hogy a magyar és az osztrák protestáns teológusoknak többé ne lehessen oka tanulmány céljából külföldre utazni.⁷

Az I. Ferenc uralkodásának utolsó tíz évében újraéledő magyar alkotmányos élet a protestánsoknak alkalmat adott arra, hogy teljes vallásegyenlőségük érdekében az ország színe elé lépjenek.

1825-től, az alkotmányos élet valamelyes mértékű megindulásától kezdve, az uralkodóhoz benyújtott, többnyire eredménytelenül maradt kérvényeztetések mellett, az országgyűléseken is lehetőség nyílt a vallásügyi sérelmek orvoslására.⁸ Az alsóház szabadelvű katolikus és protestáns tagjai vállvetve küzdöttek az 1791: XXVI. tc. részrehajló intézkedései ellen, és igyekeztek azokat a teljes vallásegyenlőséget és viszonyosságot biztosító törvényekkel kicserélni.

Az Erdélyi Református Főkonzisztórium is erejének tudatára ébredt, és megkezdte a harcot a kormány ellen. E harc csak egyik mozzanata annak az egész országot betöltő forrongásnak, mely egyre inkább teret hódított és a politikai kérdések körül a vármegyei gyűléseken a leghevesebb jeleneteket teremtette.⁹ Sajnos ezeknek a fergeletes vitáknak a hevében egyre inkább nyilvánvalóbbá vált az, hogy a Főkonzisztórium berkeiben is sok a tisztázatlanság, valamint az is, hogy az Erdélyi Református Egyházkerületnek e legfelsőbb testülete elodázhatatlanul újjászervezésre szorult, melyre a korábbiakban is több ízben indítványozás, kísérletezés történt.

sáról, kereszteléséről, megállapítva, hogy a gyermekek nemük szerint követik szüleik vallását, hogy ezzel ellenkező szerződésnek semmi ereje nem lehet. Az 58. cikk szerint a lelkészek, a szentségeknek saját vallásukhoz tartozó betegek részére való kiszolgáltatás végett, bármely egyházba szabadon elmehetnek és a halottakat szabadon eltemethetik, az 59. a harmadik és negyedik fokon levő protestáns házassalók részére a dispensatit egyszer s mindenkorra megadja, a 60. a görög szertartású nem egyesültek vallásának szabad gyakorlatáról szól. Hasonlóképpen fontos a 32. cikk, melynek értelmében az összes régi erdélyi törvényszéket: a polgáriakat, egyháziakat és büntető bíróságokat, mind a felsőbbeket, mind az alsóbbakat, régi törvények, illetőleg a hitlevél szerint való szervezetükbe és állapotukba állítja vissza. Friedrich Gottas: *Die Frage der Protestanten in Ungarn in der Ära des Neoabsolutismus*, München, 1965. A szerző e törvényt a magyar protestáns egyházak Magna Chartájának, ill. Palladiumának nevezi, l. 11.

5. Varga Zoltán: *Politikai okok az 1791. évi végzések szentesítésének elmaradásában*. Debrecen, é. n. (A Debreceni Református Kollégium Tanárképző Intézetének dolgozatai 21. Értekezések az 1940. évről), 106–141.

6. Ilyen jellegű zaklatások voltak például a helytartótanácsi támogatással felújított reverzális kérelmek, a gyermekelvételek, a protestáns egyházakba áttérni akaróknak a minden kigondolható módon való gátlása, mint pl. a tetszés szerint megismételhető *hathetes oktatás*. Tovább folyt a könyvvizsgálat egyoldalú kezelése, a bibliaterjesztés korlátozása, a külföldi tanulmányút akadályozása, az iskolai önkormányzatba való beavatkozás.

7. Révész Imre: *A magyarországi*, 59.

8. Bíró Sándor – Bucsay Mihály: *A magyar református egyház történelme*, Sárospatak, 1995., 272.; Révész Imre: *A magyarországi protestantizmus történelme*, 60.

9. Pokoly József: *Az erdélyi református egyház története III.*, Budapest, 1904., 182–183.; Mihály Bucsay: *Der Protestantismus in Ungarn 1521–1978.*, Wien, 1979., 63–65.

A restauráció szelleme főként a konzervatív főnemességben és V. Ferdinánd (1835–1848) kormányában még olyan erősen élt, hogy a szabadelvű vallásügyi törvényjavaslatok ismételt megbuktak, előbb 1832–36-ban a felsőházban, utóbb 1839–1840-ben az Udvar ellenállásában. Az 1834–1835. évi országgyűlés a sérelmek tömegével állott elő, melyek között ott voltak a protestánsok sérelmei is: mellőzésük az illetékes sarkalatos hivatalokban, a Főkonzisztóriumnak Bécsbe való fel nem engedése, a Szent István napi ünnep erőszakolása.¹⁰

Az 1842-es országgyűlésen enyhültek az országrendek és a reformátusok panaszai, mert a kinevezések az országgyűlés ajánlottai közül történtek, és ezek között a református egyháznak számos jeles egyénisége is szerepelt. Még az utolsó főhivatalnoki karban is 24 közül tíz római katolikus volt, annak dacára, hogy a politikailag jogosult nemzetnek alig egy hatoda volt római katolikus. A kormány kereste a békés megoldás útját. 1832-től a hathetes oktatást nem tartották meg az áttérésnél, és vegyes házasságok kötésénél a protestánsok nem vették figyelembe a kormánytilalmat. Az erdélyi reformátusság fokozatosan a jogegyenlőség állapotába helyezkedett.

Amikor a római Curia a protestáns porosz államot 1837-ben a vegyes házasságok és a reverzálisok kérdésében meghátrálásra bírta, ennek hatása magyar területen is jelentkezni kezdett egyes katolikus fő- és közpapok harcias fellépésében. Azonban az egyre jobban fel erősödő liberális közvélemény ezt nyílt kihívásnak vette, és országos felháborodással felelt rá. Ennek a megnyilvánulásnak pozitív következménye lett az, hogy az 1843–44. évi országgyűlésen a magyarországi protestánsok állásfoglalása már sokkal határozottabb volt, mint korábban.¹¹ Már számbavehető ellenállás nélkül mentek át a szabadelvű törvényjavaslatok, amelyek végre igazságosan rendezték az áttérés és a vegyes házasságok kérdését,¹² mely kapcsán a protestánsok véleménye teljesen megegyezett a szabadelvű katolikusok felfogásával.¹³ Az 1844. évi III. tc. érvényesnek nyilvánította a protestáns lelkipásztorok előtt megkötött vegyes házasságokat is, egyszerűsítette az áttérést, továbbá eltörölte a római katolikusok áttérését akadályozó formásokat, és csak négy hét leforgásával megismételt kétszeri jelentkezéshez kötötte.

Erdélyben 1842-től 1848-ig nem tartottak országgyűlést, ennél fogva erre az utóbbi évben tartott országgyűlésre maradt, hogy a bevett vallások közötti jogegyenlőséget, azoknak vitás kérdéseit orvosolja.¹⁴

A magyarországi utolsó rendi gyűlés első hónapjainak vontatott tárgyalásai még nem sejtették a közelgő forradalom kitörését. A helyzetet mérlegelve nem mutatkozott remény az egyházpolitikai kérdések tárgysorozati pontba való felvételére. A forradalmi átalakulás a vallásügyben is döntő fordulatot hozott.

10. Pokoly József: *Az erdélyi református egyház története III.* Budapest, 1904., 184–185.

11. Bíró–Bucsay: *A magyar református egyház története*, 278–279.; Pokoly J.: *Az erdélyi*, 191.

12. Az Erdélyi Református Egyházkerület Kolozsvári Gyűjtőlevéltára (ErdRefLvt) 1867. zsinati jkv. szerint még a kiegyezés évében is a vegyes házasságoknak a kérdése gyakran volt tárgysorozati pont. l.: 53.

13. Eötvös József a reverzálisokat *oly valaminek tartja, mi minden szabadsággal ellenkezik.* Meggyőződése szerint senki sem kötelezheti le magát előre úgy, hogy habár meggyőződését megváltoztatná is, előre ígérje gyermekeinek egy bizonyos meggyőződésével is ellenkező vallásban való nevelését.

14. Okmánytár Erdély legújabb jogtörténetéhez, 1848–1865. (Összeszedte Sándor J.), Kolozsvár, 1865.

Az 1848–1849-es forradalomban

A nemesi-polgári forradalom nagy elveinek megfelelően az 1847–48. országgyűlés gyökeresen véget akart vetni a százados jogvitáknak, *tökéletes egyenlőséget és viszonyosságot* kívánt megteremteni. A magyarországi XX. és erdélyi IX. törvénycikk az unióban egyesült Magyarországon a még fennmaradt sérelmes pontokat próbálta orvosolni olyan nyilatkozattal, amely tulajdonképpen a forradalom forгатagában a magyar állami valláspolitikai alapja lett volna. Mivel a XII. tc. kimondta az uniót, ez azzal a következménnyel járt, hogy a XX. törvénycikkben foglalt vallásügyi paragrafusok éppen úgy vonatkoztak Erdélyre is, mint Magyarországra.¹⁵

Az 1848-ban létrejött unió tisztán politikai természetű volt, mely nem érintette az egyházi viszonyokat, gyakorlatilag csak egyházpolitikai jelentősége volt. A protestáns egyházak között már korábban is szoros kötelék volt. A politikai unió vonzata az egyházi unió létrejötté volt, hiszen mostantól mindkét egyház ugyanazon politikai kormány és törvényhozás alá került. Az uniónak volt némi akadályja is, elsősorban a külön államjogi alap és a különböző szervezetek. Az erdélyi református egyház szervezete közel másfél százada konzisztoriális formában alakult ki, míg a magyarországi határozott forma felé ugyan, de még alakulóban volt.¹⁶

Az 1848: XX. tc. nem módosította az erdélyi korábbi vallásügyi törvényeket, hisz annak alapját az *Approbata és Compilata Constitutiok*, a diplomában foglaltak,¹⁷ valamint az *articuli novellares képezték*.¹⁸

E törvénycikk kimondta a teljes egyenlőséget és viszonyosságot a hazai *bevett felekezetek* között. A *bevett* vallások közé sorolták a római és görög-katolikus, a református és evangélikus egyházon kívül a görög-keleti (ortodox) egyházat, és immár első ízben, nem csak Erdélyre nézve, az unitárius vallást is. 1849. júliusában Szegeden az országgyűlés a zsidók polgárjogi emancipációján túl törvénybe iktatta még vallásuk bevetté nyilvánítását. A 3. § előírta, hogy *minden bevett vallásfelekezetek egyházi és iskolai szükségletei közálladalmi költségek által fedeztessenek*,¹⁹ hogy a bevett vallásfelekezetűek kölcsönösen látogathatják egymás

15. Az 1848. PEIL-ben egy magát meg nem nevező G örömmel köszönti az uniót: *a protestáns unió, melyről e lapok megindításakor annyi szép cikk közöltetett, miben van? ... Az uniót eddig is nem a nép, hanem az urak, egyháziak és világiak akadályoztatták. Két protestáns egyháznak egy alapja: a szentírás, egy célja: a folytonos haladás s tökéletesbülés, levén, a bennünket elválasztó dogmák különbsége olly finom, hogy azt a nép jó formán fel sem fogja... Főakadályai az uniónak legyünk őszinték: 1-ször Az alapítványok. Mindenik rész feltékenyen őrizvén a magáét... De már most az álladalom fogván gondoskodni rólunk is, meg van szüntetve az elválasztás egyik főtényezője, az önzés ördöge. Hát még nevelő intézeteink minő jövődönnek örvendhetnének, ha az unió által czélszerűbb elrendezésükre, és sikeresebb gyámolításukra alkalom nyújthatnák. Fel tehát, hitfeleim! Használjuk mi is az átalakulás perceit. 752–754.*

16. Pokoly József: *Az Erdélyi ref. III.*, 193–194.

17. *Az erdélyi diéták és országos végzések foglalata 1691–1791.*, Kolozsvár, 1857., 9–10.

18. Dósa Elek: *Az erdélyhoni evangelico-reformatusok egyházi jogtana*, Pest 1863., 4–7. Kolosvári Sándor: *Az erdélyi ev. Ref. Egyházkerület egyház-joga*, Kolozsvár, 1875., 10–16.

19. Beöthy Zsigmond: *A magyarországi Protestáns Egyházra vonatkozó összes országos törvények. Történelmi, közjogi és gyakorlati jegyzetekkel*, Bp., 1876., 57. A 3. § volt a törvénycikk azon része, melyet a protestánsok a legtröbbit idéztek, s melyet a dualizmus végéig sem hajtottak teljesen végre.

iskoláit, valamint azt, hogy a bevett vallású katonák számára külön tábort lelkészeket alkalmaznak.²⁰

Az 1848: XX. tc. 3. paragrafusának²¹ végrehajtása a vallás- és közoktatásügyi minisztériummal egyeztetett rendezést tette szükségessé. A protestáns egyházak örömmel fogadták a törvényt, hiszen évtizedes kéréseiket látták benne valóra válni, azonban az új minisztériummal nem volt zökkenőmentes a viszony.

A minisztérium és az egyházi vezetők tárgyalásai során több ízben is félreértések történtek. Így pl. felzúdulást okozott Eötvös József vallás- és közoktatásügyi miniszter félreértett kifejezése az 1848. április 27-i körlevélben, amelyben 1848. augusztus 1-jére a protestáns felekezetek képviselőit «az 1848: 20. tc. 3. § teljesítés végett egyházi és iskolai reformról tartandó értekezletre» hívta.²² (Azért, hogy az újonnan egyesült erdélyiek is részt tudjanak venni, az értekezletet szeptember 1-re halasztotta.²³)

A reform kifejezés adott okot a protestánsoknak arra, hogy általa az erőszakos beavatkozást feltételezzék. Valószínű viszont az, hogy a kifejezés meggondolatlanságból került a szövegbe. Ez viszont elegendő volt a további viták kirobbanására, és a PEIL hasábjain vissza is utasították azt, hogy a miniszter magát reformátorként tüntesse fel.²⁴

Az Erdélyi Református Egyházkerület 1848. június 2-i közszinata készült erre a jeles eseményre, és hangot adott abbéli kifejezésének is, hogy a kormánytól anyagi támogatást vár az egyház részére, főleg a papi fizetéseket illetően: *ez átalakulási időpontban egyházunknak jövődjét, a mennyibe tőlünk függ biztosítani, azért a magyarhonhozi viszonyink érdekében rendelkezni multhatatlanul szükséges, a papi igazgatás, a papi fizetés el rendezésében egész anya sz. egyházunknak be kell folyni minthogy pedig a mint remélhetni a Pesten augusztus elején tartat a Miniszteri Conferenciára egész Erdély egyházi kerületünk meg fog hivatni...*²⁵

A miniszteri értekezletre az egyházkerületekben az egyházmegyék népképviselői alapon választották meg képviselőiket, vigyázva arra, hogy egyenlő számban válasszák meg a világi és egyházi képviselőket.²⁶

Teljesen váratlanul érte őket az Eötvös által júliusban benyújtott népiskolai javaslat. A terv szerint, mivel az egyházak és iskolák összes költségét az állam átvállalja, ennek fejében az államnak magától értetődő joga megkövetelni azt, hogy a tervezett nagyszabású, haladó

20. Uo. 57–60., l. 1848-dik évi Magyar országgyűlésen alkotott cikkelyek, Pest, Trattner és Károlyi Könyvnyomtató Intézet, é. n. Zsilinszky Mihály: Az 1848-iki vallásügyi törvényczikk története, Budapest, 1908. PEIL. 1848., 433., 513–514. Kiss Ernő: Az unitárius vallás törvénybeiktatása a pozsonyi országgyűlésen. K. Mv., 1906.

21. Minden bevett vallásfelekezetek egyházi és iskolai szükségéi közálladalmi költségek által fedeztessenek, s ez elvnek részletes alkalmazásával a ministerium, az illető hitfelekezetek meghallgatásával, a közelebbi törvényhozás elébe kimerítő törvényjavaslatot fog előterjeszteni. L. Beöthy Zsigmond: A magyarországi prot. Egyház. Vonatkozó összes országos törvények, 57.

22. Ráday Levéltár (RL) A/1.b., 1790–1849. J 790

23. Uo., J 800.

24. PEIL 1848. július 13., 897–898.

25. ErdRefLvt, Zsinat. J., 1848., 8.

26. Szatmári Judit: A református egyház 1848-ban. In: Politika, politikai eszmék, művelődés a XIX. századi Magyarországon, Budapest, 2000., 42.

szellemű iskolaügyi reformot az egyházak is vállalják, és különösen azt, hogy a protestánsok szüntessék meg eddigi iskolarendszereik sokféleségét az új, kidolgozandó egységes állami norma elfogadásával. Kifogásolták azt, hogy a miniszter az egyházi vélemény előzetes kikérése előtt vitte az országgyűlés elé a törvényjavaslatot. Ez okot adott arra a tollpárbajra, amelyet a PEIL-ben tettek közzé. Felszólaltak azok az egyházi képviselők, akik a protestáns autonómiához feltétlenül ragaszkodtak, de azok is, akik az iskolákat is átadták volna az állami támogatás fejében.²⁷ A vitákat követően a református egyház semmilyen állami segély ellenében nem volt hajlandó lemondani iskoláinak fenntartásáról.²⁸ Az iskolák autonómiájának megtartása a református egyházak egyik legérzékenyebb pontja volt. A Ratio Educationisnak sem voltak hajlandók eleget tenni. A kérdés annál is aktuálisabb, mivel a magyar tanterv és iskolaszervezéssel párhuzamosan Bécsben is készülöben volt a gimnáziumok átszervezésének tervezete, amelyet 1849-ben közzé is tettek, és annak alapján követelték az iskola-átszervezést. Erdély ennek az *Organisation Entwurfnak* részben eleget tett, míg az anyaországi protestáns iskolák tovább is harcoltak autonómiájukért.

A vallás- és közoktatási miniszter által Budapestre 1848-dik évi szeptember 1-ső napjára egybehívott magyarhoni öt egyházkerület képviselőinek értekezletén jelen voltak az erdélyi képviselők is. Figyelemre méltó az, ahogy az Erdélyi Egyházkerületet, mint erdélyi református püspökséget tüntetik fel, arra célozva, hogy a politikai unió az egyházi uniónak is elvi megteremtője.²⁹ Az erdélyi reformátusok részéről jelen voltak: gr. Teleki József, gr. Teleki Domokos, br. Kemény Domokos, Zeyk József gondnokok, Bodola Sámuel, Salamon József tanárok és Fábián Dániel kézdivásárhelyi lelkész, Papp Elek szászrégeni lelkész és Benkő János magyarpéterlaki lelkész. Az értekezlet elnökét is az erdélyiek közül nevezték ki, gr. Teleki József erdélyi főgondnokot és az egyik jegyzőt, Salamon Józsefet, kolozsvári tanárt.³⁰ Erdélyből jelen voltak az evangélikus és unitárius képviselők is.

Az értekezlet nem a legkedvezőbb légkörben nyílt meg. Eötvös József több intézkedése bizalmatlanságot keltett a protestánsokban, többek közt a már említett elemi iskolai törvényjavaslata miatt is.³¹ Egyébként az értekezlet megnyitásakor a tiszántúli egyházkerület a

27. Kósa László: *A református egyház 1848-ban*, Protestáns Szemle, 1998., 2., 89–99. Hunfalvy Pál: *Felszólítás az evang. testülethez, a szülékhez és az egész hazához*, PEIL, 1848., 545–552. Török Pál: *A protestáns, különösen a reformált egyház első teendője*, PEIL, 1848., 578–582. Vandrák András: *Viszhangok a „merengések” egyes hangjaira*, PEIL, 1848, 623–626. Haubner Mihály: *Vélemény*, PEIL, 1848, 746–749. Hunfalvy János: *Vélemény tanodáink külrendezése iránt*, PEIL, 1848., 749–752. Bloch Moritz: *Nyílt levél Tavassi Lajoshoz*, PEIL, 1848., 815–820. Kis Bálint: *Értekezés minden bevett vallásbeli felekezetek egyházi és iskolai szükségének a közálladalmi költségek által való fedeztetéséről*, PEIL, 1848., 846–855. Ballagi Móricz: *Észrevételek az iskola-reform ügyében*, PEIL, 1848., 900–904. Jeszenszki László: *Protestáns egyházunk status irányábani állásáról*, PEIL, 1848., 1309–1311. Sztéhlo János: *Egy szó a protestáns egyház autonómiájáról*, PEIL, 1848., 1361–1364.

28. Szatmári J.: *A ref. egyház*, 43.

29. Az értekezlet jegyzőkönyvét, a résztvevőket, a tanácskozásokat ismerteti Kósa: *I. m.*, 92–93.

30. ErdRefLvt. Zsinat. J., 1848., 9.

31. Székács János: *Protestáns Értekezlet*, PEIL, 1848., 1152–1153. Demeter András: *Rövid nézet, protestáns egyházunk kormányzása körül*, PEIL, 1848., 1303–1309.

tárgyalások elhalasztására tett indítványt. Javaslatát a politikai helyzettel indokolta.³² Valójában az egyház az állam erejét csak a halaszthatatlan egyházi és iskolai szükségek fedezésére óhajtotta igénybe venni. Az értekezleten egyértelműen az egyház teljes autonómiájának megőrzése mellett nyilatkoztak.³³

A minisztériumhoz készülő felterjesztés tartalmazta az államhoz való viszony, a vegyes házasságok, az egyházi szükségletek és az iskolák kérdését. Legsürgetőbb feladatnak az egyházi adó haladéktalan eltörlését és a jövedelem nélkül maradt lelkészek, tanítók segélyezését tekintették.³⁴

Az egyházak külön gyűléseit szeptember 3-án a pesti megyeházán az evangélikusok, reformátusok és unitáriusok közös tanácskozása követte. Arra a közös megállapodásra jutottak, hogy a vallás- és közoktatásügyi miniszterrel történő tárgyalásnál Szoboszlai Pap István, a tiszántúli református szuperintendens lesz a közös szószóló, jegyzőkönyveiket pedig egyházanként külön adják be. A miniszterrel való találkozásra szeptember 4-én került sor³⁵ báró Prónay Albert házában, ahol Eötvös József megígérte azt, hogy a törvényben kifejtett egyenlőségnek megfelelően semmi visszalépés nem történhet, de mindezt azzal a szándékkal teszi, hogy közben egyik hitfelekezet érdekei se szenvedjenek csorbát.³⁶

Szeptember 7-én a három egyház képviselői közös tanácskozással zárták az értekezletet. Az államhoz való viszony rendezésén kívül ugyanolyan fontosnak tartották, hogy saját belső viszonyaikat is rendezzék. Az egyes egyházkerületek külön életet éltek, s míg az evangélikusoknál legalább az egyetemes főfelügyelő tisztsége országosan összefogta az egyházat, a reformátusoknál ez hiányzott. A szuperintendenciák csak esetlegesen érintkeztek egymással. Az erdélyi egyházkerület csatlakozása, amelynek hagyományai még több tekintetben eltértek a magyarországitól, tovább színezte az egyházi gyakorlat képét. Ezért határozták el az összegyűlt képviselők, hogy a következő évben kerüljön sor a nemzeti zsinat megtartására, és annak előkészítésével kapcsolatos kérdéseit sorra vették.³⁷ A zsinat helyét és idejét is kijelölték: Pest, 1849. augusztus első vasárnapja.

Azonban a jelzett nagy év őszen bekövetkezett végzetes események megakadályozták az 1849-re tervezett nemzeti zsinat gyűlését, valamint az 1848-as egyházi törvénycikkekben rögzítettek részletes kimunkálását és a törvények végrehajtását.³⁸

32. Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára (TrREL.) I. (Egyházkerületi Levéltár) I. (Püspöki Hivatal Iratai), b. 121. dossz., 2538.

33. A miniszteri értekezlet jegyzőkönyve a Ráday Levéltárban, RL A/I.b., 1790–1849., X–Y., 39.

34. Pokoly J.: *Az erdélyi*, 196. Zsilinszky M.: *Az 1848-ki vallásügy*, 48–53.

35. A miniszterrel történt megbeszélést Hajdu János: *Eötvös József báró első minisztersége* c. művében tárgyalja. Budapest, 1933., 13–16.

36. RL. A/I b., 1790–1849., X–Y., 39.

37. Válka János: *Az evangélimi zsinat*, PEIL, 1848., 1401–1409., Székács János: *Protestáns Értekezletek*, PEIL, 1848., 1151–1153. Sükösd Sámuel: *Nyílt levél Salamon József tanár úrhoz*, PEIL, 1848., 1153–1155. Kósa L.: *I. m.*, 94.

38. *Studia et acta ecclesiastica V. Tanulmányok a Magyarországi Református Egyház történetéből*, 1867–1978., főszerkesztő Bartha Tibor és Makkai László, Budapest, 1983., 91. Szatmári Judit: *A református egyház 1848-ban*. In: *Politika, politikai eszmék, művelődés a XIX. századi Magyarországon*, Budapest, 2000., 44. Berzeviczy Albert: *I. m.*, II. 66. Csohány János: *A magyar protestánsok*, 38–39.

A szabadságharc az egyházak sok képviselőjét kívánta áldozatul, és Erdélyben a vallásfelekezeti ellentétek a nemzetiségi feszültségekkel együtt súlyos csapásokkal jártak.

1849 őszétől a bécsi kormány a magyar egyházakat teljesen politikai-rendőri szempontból ítélte meg, és úgy igyekezett jelen lenni az egyház belső életében,³⁹ ill. úgy próbálta alakítani annak belső szervezetét, hogy ne lehessen többé az ellenzék politikai szervezkedésére alkalmas. Ezt azonban másként óhajtotta elérni a római katolikus, és másként a protestáns egyházak esetében.⁴⁰

Az udvar a protestáns egyházak kialakulóban lévő szervezetét az ellenzéki mozgalom melegágyának tekintette, eszmei mozgatójának pedig a papságot és a művelt világiakat. Ezzel is magyarázható az, hogy a kormány tartott a protestánsok népes egyházi gyűléseitől. Sőt, Bécs azt remélte, hogy autonómiájuk elvesztésével ezek az egyházak a kormánynak mindenkor készséges kiszolgálójává és megbízható támaszává válnak.⁴¹

A protestáns egyházakat sújtó első intézkedések egyike a gr. Zichy Ferenc császári biztos által szeptember 18-án kiadott rendelet, melynek értelmében az országban bármely gyűlés tartása tilos, és ez vonatkozik az egyházi gyűlésekre is,⁴² különösen az évenként Debrecenben megtartott superintendenciális gyűlésekre.⁴³

A szabadságharc leverése után a bosszúálló abszolutizmus szabadon tombolhatott politikai és egyházi téren egyaránt.⁴⁴ A kihirdetett ostromállapot minden szabad szó, szabad mozgás lehetőségét megakadályozta. Véget ért az 1848-as politikai unió, és vele együtt hosszú időre megszűnt az egyházi unió 1848-ban felvetett és beindított terve is. Erdély külön politikai terület lett, külön katonai és később polgári kormány alá került, és egyházunk ennek a tartományi kormánynak a közvetítésével egyenesen az osztrák birodalom cs. kir. kormánynak s közelebről kultuszminiszterének vált alárendeltjévé.⁴⁵ Az Erdélyi Református Egyház az alkotmányos kormányzat idején, 1849 júliusában tartotta utolsó

39. ErdReLvt. FkLvt A 3. 1854/153-as és 1854/433-as iratok alapján bizonyítható az a tény, hogy a beavatkozás a gyülekezeti élet olyan szintjéig jut el, mint a lelkésznek egy köztudottan népesebb gyülekezetbe való beiktatása. Bodola Sámuel püspökhelyettes beleegyezését adja abba, hogy a papszentelésen jelen legyen a királyi biztos is. A püspöknek azonban a következők a kikötései.

40. Így került sor arra, hogy az 1855-ben kötött konkordátum értelmében a birodalom katolikus egyházát szoros pápai felügyelet alá rendelte, és az állami főfelügyeleti jog nagy részéről lemondott azért, hogy a pápa garantálja a katolikus egyház teljes lojalitását. 1. *Ne legyen a politikai hivatalnok jelenléte, oly szükséges feltétel, hogy ha az a kitűzött napon a délelőtti rendes templom idejére meg nem érkezik a megérkezett esperes vagy személyese a be igtatást véghez ne vihesse...* 2. *Ne terheltessenek eklésiáink ilyen alkalmakkal a politikai hivatalnok fuvarozásával, mert sok eklésiáink oly nyomasztó szegénységgel küszködnek, hogy fuvarozást nagy bajjal tehetnék meg.*

41. Csohány János: *A Magyarországi Protestánsok Abszolutizmuskori Bécsi Kormányiratok tükrében* (Doktori értekezés. A kiadásért felelős a Magyarországi Református Egyház Zsinatának Tanulmányi Osztálya), Budapest, 1979. (A következőkben: Csohány J.: *A Magyarországi*.) 7.

42. Szatmári Judit: *A református egyház és a passzív rezisztencia. 1850–1852*. In: *Egyház és politika a XIX. századi Magyarországon*. Szerkesztette: Hegedűs András és Bárdos István, Esztergom, 1999., 117.

43. Vári Szabó Sámuel: *1848–1849 bepecsételt könyve*. In: *Magyar Protestáns és Iskolai Figyelő*, 1881., 514.

44. *Erdély története III.*, főszerkesztő, Köpeczi Béla, Budapest, 1988., 1426–1437.

45. *Uo.*, 1432–1437.

főkonzisztórium gyűlését. Már ekkor a császár kinevezte báró Wohlgemuth Lajos tábornokot az erdélyi nagyfejedelemség polgári és katonai kormányzójává.⁴⁶

Az erdélyi református egyház működése nem akadt meg teljesen, sőt nemsokára a régi alkotmányos szervek megkezdheték munkájukat a kormány felügyelete és korlátozó rendszabályai keretein belül. A főkonzisztórium mindjárt az ostromállapot kezdetén munkába állhatott. 1850. március 24-én tizenkét tagja egybegyűlhetett, akik ismét elkezdték az egyház ügyeinek megtárgyalását. Majd Antal János püspök, a cs. kir. polgári és katonai kormányzó engedélye alapján, június 9-re összehívhatta a zsinatot, ahova a főkonzisztórium elküldhette megbízottait. Sőt, az állandó főkonzisztórium megkeresésére br. Wohlgemuth megengedte azt is, hogy 1850. július 18-ra összehívják a főkonzisztórium népes ülését, ahova a cs. kir. kormány részéről Bell Frigyeszt nevezték ki kormánybiztosnak.⁴⁷

Az egységes birodalom elve egységes egyházkormányzati szervezet kialakítását igényelte. A kormány a Magyarország területén lévő protestáns egyházainak olyan közös szervezetet óhajtott adni, amelynek felső vezetését saját hivatalnokai által közvetlenül a maga kezében tarthatta volna.⁴⁸ A magyar protestáns egyházak autonómiájának ilyen fokú megszüntetése és jogilag külső, világi szervek alá rendelése példátlan lett volna a magyar történelemben.⁴⁹ A kormány kecsegtető ígéretekkel fűzött ezen főtanács működéséhez, ezeket azonban, egy-két jóhiszemű vezető emberen kívül senki sem vette komolyan.⁵⁰

Magyarországon az egyházi gyűléseket betiltották, éveken át nem lehetett közgyűlésen intézni az egyház közügyeit, mert elnöki úton történt minden rendelkezés, holott a superintendenciák több ízben is kérték azoknak szabadon tartását. Több császári felterjesztésben, az 1791-es XXVI. tc-re hivatkozva, elutasították a királyi biztosok felügyeleti jogát, kérték a gyűlések szabad tartását és az 1848 előtti állapotba való visszahelyezését.⁵¹ A kérések azonban eredménytelenek maradtak: Haynau rendeletével 1850. februárjában az egyházkerületi főgondnokok működését is megtiltotta.⁵²

Az Erdélyi Református Egyházkerület, akár a többi sorstársa, megmaradt a törvény által biztosított autonómiája alapján, elismerve, hogy a gyakorlatban lévő egyházszerkezete hiányos ugyan, de helyzetének orvoslását egyedül az egyházkormányzati főkonzisztórium át-szervezésétől várta. Ezzel szemben a magyarországi egyházak a zsinat alkotmányos működésétől remélték ugyanazt, és ennek engedélyezését kérték a királytól, de hiába.

Ezekre a változtatásokra még éveket kellett várni.

46. Pokoly József: *Az erdélyi*, 26.

47. ErdRefLvt. FkLvt. A 3., 1850/48.

48. Révész Imre: *A magyarországi protestantizmus történelme*, é. n., *A Magyar Történettudomány Kézikönyve III.* 4., 59.

49. Csohány: *A Magyarországi*, 8–9. Révész Imre *élete 1826–1881*, Születésének századik évfordulóján, közrebo-csátja a Debreceni Református Egyház Presbitériuma, Debrecen, 1926., 168–169. (A következőkben Révész I.: *Születése*). Révész Imre: *Vélemény a magyar prot. Egyházalkotmány fő pontjai felett különös tekintettel a jövőendő törvényhozásra*, Debrecen, 1857. (A következőkben: Révész I.: *Vélemény*).

50. Révész Imre: *A magyarországi protestantizmus történelme*, 60.

51. RL. A/1b. 1850–1859., Z., 1858/158.

52. Révész Imre: *Fejezetek*, 62, Csohány J.: 62–63. Berzeviczy Albert: *Az abszolútizmus kora II.*, 74–75.

Der Kampf der reformierten Kirche um ihre Autonomie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Im Anfang des 19. Jahrhunderts bestand in Ungarn und Siebenbürgen ein Bündnis der politischen Reaktion mit der römisch-katholischen Kirche. In anderen Ländern aber entwickelte sich mehr und mehr der Frühliberalismus im Adels- und Bürgerstand, der in Rom einen Gegner und im Protestantismus einen Verbündeten sah. In einer Reihe von sogenannten Reformlandtagen von 1825 bis 1848 erreichten diese Frühliberalen eine Umgestaltung in Ungarn, nämlich Rechtsgleichheit und völlige Gleichberechtigung der Konfessionen. Den Schlussstein dieser Entwicklung legte der Artikel 20 des Jahres 1848, in dem die völlige Gleichheit und wechselseitige Anerkennung der rezipierten Konfessionen ausgesprochen wurde. Alle kirchlichen Ausgaben sollten in der Zukunft aus der Staatskasse bestritten werden. Die Reformgesetze wurden vom König im April 1848 sanktioniert.

Die kirchlichen Körperschaften der Protestanten erarbeiteten ihre Reformpläne für kirchliche und schulische Autonomie auf der Grundlage des Artikels 20 vom Jahre 1848; sie gedachten diese Pläne auch einer parlamentarischen Regierung gegenüber aufrechtzuerhalten und sich durch keinerlei staatliche Dotationen bewegen zu lassen, von diesem Standpunkt abzuweichen. Leider mussten die begonnenen Beratungen mit der Regierung wegen des Freiheitskampfes unterbrochen werden.

Als sich am 13. August 1849 die ungarische Armee der russischen Übermacht ergeben musste, folgte bis 1854 ein Belagerungszustand mit grausamen Vergeltungsmaßnahmen. Eine Reihe von protestantischen Geistlichen und Lehrern wurde wegen Beteiligung am Freiheitskampfe zum Tode verurteilt und hingerichtet, andere kamen in Festungshaft. Die Militärregierung betrachtete die Protestanten mit besonderem Misstrauen.

Während des Belagerungszustandes hat Habsburg alles versucht, die Arbeit der protestantischen Kirchen und Schulen zu behindern. Besonders wirksam erwies sich hierbei das im Oktober 1851 obligatorisch eingeführte neue Schulsystem, der sogenannte Organisationsentwurf. Dieser stellte den kirchlichen Schulen gegenüber plötzlich so hohe Forderungen hinsichtlich der Zahl und Besoldung der Lehrer, dass nur die wirtschaftlich ausnehmend gut fundierten Gemeinden den Vorschriften nachkommen konnten.

Bis zum *Ausgleich* von 1867 baten die Protestanten mehrmals vergeblich, eine Autonomie im Rahmen der gesetzlichen Möglichkeiten zu erlangen. Bis zur Verwirklichung dieses Zieles mussten sie noch einige Jahrzehnte warten.

Kun Mária

Ravasz László és a nevelés A nevelés kérdéséről alkotott véleménye és néhány gondolat a vasárnapi iskolai vázlatairól

Akik ma hittanórán tanítanak, többnyire a gyermekistentiszteletek alkalmával ismerkedtek meg a vallással, hittel, Istennel. Az egyház és a család volt az a pillér, amire hitük épült.

Témánkkal kapcsolatban a következő kérdésekre keressük a választ: Ki volt Ravasz László, miért olyan jelentős az ő személyisége? Továbbá érdekel mindaz, amit a nevelés kérdéséről mond, azután pedig a vasárnapi iskolai oktatás kérdésére irányítjuk tekintetünket. Végül pedig röviden figyelmünket ráirányítjuk a személyre és a témára együtt, s Ravasz vasárnapi iskolai vázlatából emelünk ki néhányat.

Nézzük röviden a személyéhez kapcsolódó kérdéseket

Ravasz László (szülei *Ravasz György* és *Gönczi Róza*) 1882. szeptember 29-én Bánffyhunyadon született, ott járt elemi és polgári iskolába. Tanulmányait a Székelyudvarhelyi Főgimnáziumban folytatta. Amint az a későbbi visszaemlékezéséből kiderül, különösebben nem volt elragadtatva az iskolától. Sok mindent meg lehetett s kellett tanulni ott, de hiányolta a szellemi önállóságra való nevelést.

1900 szeptemberében beiratkozott a teológiai fakultásra és a kolozsvári egyetemre. Eleinte egyetemi tanulmányi lehetőségeinek örült jobban. *Böhm Károly* filozófiai, *Schneller István* pedagógiai és *Széchy Károly* irodalomtörténeti előadásait hallgatta. *Böhm* igazmondása, mély gondolkodása ragadta meg. *Makkai* úgy látja, hogy „*Ravasz László* ifjú szelleme a *Böhm Károly* filozófiájában megtalálta azt a modern világnézeti fundamentumot, melynek tudományos érvényű bizonyágtételére rá tudta építeni személyes, élő hitének benső bizonyágtételét.”¹

Leggyakrabban csak *Böhm*mel való kapcsolatát említik, de ő nemcsak reá emlékszik szívesen, hanem *Schneller* pedagógiai előadásaira is, akinek az óráin az ifjúság is örömmel vett részt, még ha nem tudták is pontosan, melyik irányzathoz tartozott. *Széchy Károlynak* a memóriáját és a munkatempóját csodálta, de megjegyzi, hogy túlságosan elmerült az apró részletekben, és nem mindig látta az összefüggéseket.

Nemcsak az egyetemi tanárok részéről érték pozitív hatások. Teológiai tanárait kiváló egyéniségeknek tartotta, és sajnálta, hogy az írásra, önálló teológiai munkára kevés idejük maradt. *Molnár Albert*, a gyakorlati teológia professzora volt rá nagy hatással. Ebben az sem befolyásolta, hogy első prédikációjának elmondása után *Molnár Albert* kifejtette: „*Ravasz* úrból nem lesz szónok, de azért tartson ki a teológia mellett, mert íróttal is lehet Igét hir-

1. Makkai Sándor: *Ravasz László igehirdetői útja*, in: ÉLV. 13.

detni. Meg kell említenünk Nagy Károly rendszeres teológus hatását is.”² Ahhoz a döntéséhez, hogy teológus és lelkész lesz, nagyban hozzájárult Nagy Károly teológiai enciklopédiájának hallgatása. Tanulmányainak harmadik évében már tudatosan készült a lelkészi pályára.

De nemcsak a különböző tudományokkal ismerkedett meg, hanem nagyon korán – abban az évben, amikor eldöntötte, hogy lelkész lesz – kapcsolatba került az egyház adminisztrációjával és az egyházpolitika kérdéseivel is. 1903-ban Bartók György püspöki titkára lett.

Tanulmányainak befejezése után Berlinben tanult egy évig, ahová már azzal a határozott céllal ment, hogy gyakorlati teológiát tanul, és filozófiából megírja disszertációját. Többek között S. Eduard és F. van der Goltz homiletikai előadásait hallgatta. Részt vett A. Rielet, G. Simmelt filozófiai és A. v. Harnack egyháztörténeti előadásain.

Hazaérkezése után rendelkezési állományba ment, hogy megírja disszertációját és magántanári dolgozatát.³ Emellett még segédlelkészkedett Bánffyhunyon, majd 1907-ben letette magántanári és doktori vizsgáját.

1907 őszén lett a gyakorlati teológiai tanszék professzora, bár Bartók György püspök nem őt támogatta. Ennek egyik oka az volt, hogy túl fiatalnak tartotta, a másik, hogy azt szerette volna, ha továbbra is az egyházi adminisztrációs munkában marad. Nagy Károly azonban mellette állt, és az ő pártja győzött. Így Ravasz lett Molnár Albert utódja. Az első évben megírta homiletikai és liturgiai jegyzeteit. 1918-ban Nagy Károly püspöksége alatt pedig főjegyzővé választották.

Tanítói és főjegyzői tiszte a Budapest Kálvin téri lelkésszé és püspökké választásával szűnt meg. Püspökségének ideje 1921-től 1948-ig tart. Nemcsak egyházi tevékenysége volt kiemelkedő. A Magyar Protestáns Irodalmi Társaság 1923-ban elnökévé választotta, tagja lett a Kisfaludy társaságnak, már 1925-től tiszteletbeli tagja a Magyar Tudományos Akadémiának, 1926-ban ott van a parlamenti felsőház 212 tagja között.⁴ Hazai és külföldi egyetemek fogadják tiszteletbeli doktornak. A Corvin lánc tulajdonosa. Az Országos Református Lelelkészegyesület elnöke, a Magyarországi Református Egyház Egyetemes Konventjének lelkészelnöke, továbbá a Zsinat elnöke. 1948 után elsődleges szolgálata az igehirdetés marad. Püspöki tiszteről való kényszerű lemondása után nem kesereg, nem hiányolja az adminisztrációs, reprezentációs teendőket, hanem hálát ad azért, hogy az lehetett, amire készült: igehirdető. Öt évig tartott az az időszak, amikor „csak” Kálvin téri lelkész volt. 1948-1953-ig⁵ hirdethette az Igét, s nem kellett – nem is szabadott – az egyházi közügyekkel foglal-

2. Ravasz László: *Emlékezéseim*, 73–74.

3. Disszertációja, *Schopenhauer Aesthetikája* megjelent 1907-ben; magántanári értekezése, a *Bevezetés a gyakorlati teológiába*, ugyancsak 1907-ben.

4. 1925-ben javasolja gr. Bethlen István a magyar parlamentben felsőház létrehozását, melynek tagjai a katolikus egyház érsekei és püspökei, a szerzetesrendek elöljárói, a protestáns egyházak püspökei és főgondnoka, az izraelita felekezet két választott rabbija lesznek.

5. Ebből az időből származó igehirdetéseinek vázlatai a Sárospataki Református Kollégium, a Tiszáninneni Református Egyházkerület Tudományos Gyűjteményeinek kéziratárában (a továbbiakban a tudományos megjelölést használva: TiREK), valamint a Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday Levéltárban ta-

kozni. Ez nem jelenti azt, hogy a szószéki igehirdetésen kívül nem tett mást. Továbbra is aktívan dolgozott. A Teológián is tanított, bár azt sem engedték sokáig. Egyik levelében ezt írja: „...Nekem nincs különösebb panaszom. Munkaerőm a régi, természetesen a teljesítmény már nem az. De végefelé járok az újszövetségi magyarázatnak, megcsináltam az új *Ágendás könyvet*, van egy kis népszerű dogmatikám. Mindezek azonban csak az asztralfiókomat töltik meg, mert mostanában én nem jutok nyomdafestékhez.”⁶ Ez azonban nem vette el a kedvét attól, hogy továbbra is írjon.

Kálvin téri szolgálatából is korábban ment nyugdíjba, mint ahogy tervezte. 1953 őszén jubilált volna. Lelkészi szolgálatának ötvenedik és Kálvin téri szolgálatának harminckettedik évében zsúfolt templom előtt jelentette be nyugalmába vonulását (február 8).

Életének ez a szakasza három részre osztható. Az első az 1953–56 közötti, amikor 1953-ban kiköltözött Leányfalura. Ezt a visszavonulásban töltött „nyugalmas” időszakot váltja fel a *második* szakasz, melyet az 1956–57-es események szakítottak meg, amikor is visszahívták mind a Kálvin téri szószékre, mind az egyházpolitikai élet vezetőségébe. Később visszaemlékezve azt tartotta a legnagyobb ajándéknak, hogy újra hirdethette az Igét, még szám szerint is feljegyezte: 24 alkalommal.⁷ A harmadik korszak pedig az 1957-es végleges félreállítástól tart egészen haláláig, 1975-ig.

Bár közéleti szereplésének ideje lejárt, sem az írást, sem a bizonyágtételt nem hagyta abba. Írásai, igehirdetései az íróasztal fiókjában kötöttek ki. Elkészült a *Zsoltárok* magyarázatával is (1959).

Ebből az időszakból is fennmaradtak kéziratban vasárnapi iskolai vázlatai.

90 éves korából maradt reánk ez a vallomása, újévi meditációja (2Móz 20,8–11-ről): „Egyedül maradtam... Mintha valami üvegfal ereszkedett volna közém és a világ közé. Úgy tetszik, mintha felesleges volnék... De ha lelkem figyelmes az Isten Igéjére és elmerül az Ő tanácsának ismeretében, akkor átmelegedő lélekkel látom, hogy ez nem büntetés, hanem ajándék. Isten készítget arra, hogy hozzá térjek... ne tekintsek hátra, ahol az emlékek teherre válnak, ...egyedül Ő a segítség. Egyedül Ő tart meg és szállít át erős karjaiban a túlsó partra.”⁸ Ez 1975-ben következett be. Temetése a Budapesti Farkasréti temetőben volt *Borzsák Sándor* szolgálatával, aki a Zsid 13,7–8 alapján búcsúztatta.⁹

A róla szóló hallgatás csendje csak halála után tört meg.

Ravasz László és a nevelés

Ravasznak a nevelés kérdéséről alkotott véleményét alapvetően meghatározza a gyerekekről való gondolkodása. Kecskeméten tartott előadásában „*apró igehirdetőknek*” nevezi őket. Nagyon helyesen mondja, hogy a gyermekek Krisztuséi, tehát vigyázzunk rájuk, ne tekintsük őket saját tulajdonunknak, viszont a bizonyításba addig megy, míg végül is felál-

lálhatók. A továbbiakban eltekintve a tudományos megjelöléstől RL, RLt. szerepel, mivel az RL rövidítés Ravasz László nevét jelöli.

6. TiREK. Kt. d. 13 942.

7. Az igehirdetések kéziratai a TiREK -ben valamint az RLt.-ben található.

8. RL: *Meditáció*. TiREK Annalekta, 4782.

9. A temetési igehirdetés beszéde megtalálható. RLt. C141.

lítja tételét: „A gyermek nem a mi feltétlen tulajdonunk, a gyermek nem eszköze a mi életünknek, mi születünk azért, hogy gyermekeinknek szolgáljunk, őket tűzte ki Isten célul nekünk, s jaj annak a szülőnek, aki akár kényelemből, akár kényeztetésből a maga önző igényei szerint alakítja gyermeke lelkét és jövőjét.”¹⁰ Mint már említettem, abban igaza van, hogy a gyermek nem a mi tulajdonunk, nem a szülőé, nem a családé, nem a pártoké, nem a társadalomé. De ha komolyan gondolja azt a kijelentését, hogy a szülő célja a gyermekek szolgálata, akkor számukra éppoly hamis célt tűz, ki mint amilyen hamis a gyermeket saját célok elérésére felhasználni.

1937-ben egy ígéhirdetésben szól a gyermek királyi tisztéről, és hármass felosztás szerint nézi kicsoda ő. A mi Urunk és parancsolónk, bíránk és a jobb kor prófétája. Elgondolkodtatón szól arról, milyen sokszor pártot ütünk ellene. Szembesít azzal, mennyire szolgáljuk gyermekeinket. Karácsonyi ígéhirdetése rövid, tömör s elgondolkodtató, mikor a Királyi Gyermekről és a gyermekekről alkotott nézetéről beszél. Itt fontos megjegyezni azt, hogy nekünk nem elsősorban a gyermekeket, hanem a Megváltóvá felnövő Királyi Gyermeket kell szolgálunk. „Sok kudarc, megszomorodás elmagányosodás tapasztalható, amikor a család célja elkerül otthonról és a szülők nem tudnak mit kezdeni magukkal, nincs miről beszélgetni. Nem lehet csupán az a célunk, hogy gyermekeinket szolgáljuk. Gyermekeink akkor vannak védettségben, ha úgy vannak a középpontban, mint egy háromszög közepén, ahol a három szög csúcsán az apán, anyán kívül a Szentháromság egy igaz, örök Isten áll. Ez jelentheti a biztos védelmet, és feladatunk akkor tudjuk helyesen betölteni, ha nemcsak a gyermekekre nézünk. Nem szabad megfeledkezni arról, hogy nemcsak testi fejlődésükre és szükségleteikre kell tekintenünk. Ha csak az életben való boldogulásra akarjuk megtanítani őket, akkor megtapasztalhatjuk, hogy a gyermekek bíránk lesznek, mondja Ravasz, és nemcsak kortársaink, atyáink ítélnék meg bennünket, legkeményebb ítélletartást a következő nemzedék gyakorol az előző nemzedék fölött. Lehet, hogy nem mennydörgi a fülünkbe, nem írja pecsétes pergamenre, de gyermekeink megítélnék minket. Nyomorék és üres lelkük vád és elmarasztalás reánk, a hazugságok amelyekkel áltattuk őket, a láncok, amelyekkel megkötöttük, a rossz példa, mellyel megrontottuk őket, egykor tanúskodni fognak ellenünk.”¹¹ Intő a jel. Milyen példát mutatunk? Mi után, ki után futunk? Még egy nagyon jelentős szerepet tulajdonít a gyermeknek: *Minden gyermek kezdet és lehetőség arra, hogy ez az elrontott világ megszépüljön és jobbá legyen. Amíg az anyák szülnek, addig Isten nem adja fel a reményt romlott teremtményéért, az emberért. Éppen ezért minden gyermek nemcsak lehetőség, hanem zálog is arra, hogy jönni fog egy jobb világ, mert Isten világművész, márpedig minden művész: optimista.*¹² Optimisták lehetünk, mert hihetünk a mindenség Urában, aki ezt a lehetőséget adta a mi számunkra

A nevelést annyira fontosnak tartja, hogy emlékeztet azokra a pedagógusokra, akik egész világnézetet tudtak megépíteni arra a gondolatra, hogy a világnak legfőbb törvénye a nevelés. Az az a főér, amelyen át az emberiség szellemi élettereje szakadatlanul megújulva árad. A meglevő nemzedékek legfőbb gondja, legnagyobb parancsa az, hogy mindazt, amivel bír, maradék nélkül,

10. RL: *Isten szava a nevelőkhöz*. Kecskemét, 1948, 4.

11. Ravasz László: *A gyermek királyi tiszte*, in: *Isten rostájában*, II., 401.

12. Uo.

sőt megtévezve adja át a következő nemzedéknek. De ez ne csak leltári átadás legyen, hanem egyszerűs mind új világteremtés. Legegyetemesebb munka tehát ez: a felnőtt neveli a gyermeket.¹³

Elmondhatjuk azt, hogy ez nagy feladat. Ravasz nagyon helyesen figyelmeztet erre, hogy a nevelés felelőséggel jár: „Tégy meg mindent, használj fel minden alkalmat, hogy a gyermek igazi Urának, az Úr Jézus Krisztusnak hatása alá kerüljön, s abban megmaradjon.”¹⁴ Erre a szülő kereszteselési fogadalomtételben elkötelezi magát, amikor megígéri, hogy gyermekeit az Atya-Fiú-Szentlélek egy Istenbe vetett hitben neveli, hogy arról majd gyermeke is bizonyosságot tegyen. Ez a szülői elkötelezettség és missziói elkötelezettség vezetett el a keresztesítés iskolák megalapításához is. Ravasz saját gyermekeit is igyekszik úgy nevelni, tanácsolni, hogy naponta olvassák az Igét, később unokáit is igyekszik erre nevelni és inteni.

Tanárról és diákról, iskolákról többször, több helyen nyilatkozott, sok évnyitó, évzáró beszédet tartott. Nem hiányoznak azok az intészei sem, amelyekben figyelmeztet arra, milyen rendkívül felelőségteljes feladat a nevelés, a formálás, hiszen a kisdíák „...maga is még olyan, mint a viasz, lágy, alakítható, magától nem alakuló vagy rosszul alakuló, s ezért alakítandó.”¹⁵

Nagy kincs tehát a nevelés lehetősége, s maga Isten tanítgat bennünket erre, azáltal is, mint mondja: *amikor a világ fölséges szuverénjét, urát és királyát, ami Urunk Jézus Krisztust, gyermek képében imádni tanulta és imádni tanította. Ez a nagy isteni igazolása, sőt forrása annak a törvénynek, amivel ezt a pár sort kezdtem: a gyermek a legnagyobb nevelő.*¹⁶

Sokat harcolt az egyházi iskolákért, létrejöttükért és fenntartásukért is. Páratlan és pótolhatatlan lehetőségnek tartotta az iskolát, ha nem is volt minden esetben megelégedve az oktatók missziói lelkületével. Sok segélykérő levelet írt az iskolák fenntartása érdekében.

A háború után felmérte az iskolafenntartás nehézségeit, s féltő volt, hogy nem sokáig lehet ezeket fenntartani, hisz a költségek helyenként az egyházközségek összkiadásának 40–80 %-át tették ki.

A *Vasárnapi iskola és a gyermekistentisztelet* című cikkében nem a mai megszokott hármas pillérről, egyház, iskola, család neveléséről beszél, hanem azt említi, hogy a nevelés ezidőszerint két nagy ágban folyik. Egyik a vallásoktatás, másik a gyermekek gyülekezeti élete.¹⁷ A családban folyó nevelés kérdésköréről nem beszél.

Az *iskolai vallásoktatásra* nézve elmondja, hogy az elsősorban ismeretközlő. A vallástani-tásra vonatkozóan – mint mondja – az a fontos, hogy a gyermekek helyes istenismeretre jussanak el, legyen egyéni élményük. Ugyanakkor azt is jól látta, hogy nem minden esetben veszik komolyan sem szülő, sem diák az iskolai vallásoktatást, sőt sokszor „felesleges tehernek érzik a tanulók és azzal segítenek magukon, hogy nem veszik komolyan sem a leckét, sem az előadást.”¹⁸ Amint látjuk, ezen a téren sem mai keletű problémával állunk szemben. Szülő és gyermek sok esetben a ráér még kategóriába helyezi a hittanórára járás kérdést.

13. Ravasz László: *A gyermek, mint nevelő*, in: Alfa és Omega, 321.

14. Ravasz László: *Isten szava a nevelőkhöz*, Kecskemét, 1948, 4.

15. Ravasz László: *A pataki főnix*, in: LV3. Bp., 1938, 404.

16. Ravasz László: *A gyermek, mint nevelő*, in: Alfa és Omega, 323.

17. Ravasz László: *A vasárnapi iskola és a gyermek-istentisztelet*, in: *Korbán 2.*, 41.

18. Ravasz László: *Miért nem hisznek nekünk?* in: *Táborhegy Ormán*, 170.

Ráér még Istennel foglalkozni, előbb tanuljon meg írni, olvasni, s ha majd lesz ideje meg kedve, akkor jövőre majd jár.

Arról is szól, hogy az orthodoxiában és a racionalizmusban az emberek úgy gondolkodtak, hogy: az egyházhoz való tartozás az egyház tanításainak megismeréséből áll. A vallástan e szerint éppen olyan iskolai tantárgy lett, mint a számtan, vagy a földrajz, azzal a különbséggel, hogy egyáltalán nem vették komolyan, s úgy hitték, hogy nem lehet belőle megbukni.¹⁹ Amikor ezeket a sorokat olvassuk, akkor hihetetlen számunkra, hogy mindezt 1937-ben vetette Ravasz papírra, mivel ma is felfedezzük ugyanezt a mentalitást. Hittanórán a tanár legyen kedves, csak jó jegyekkel halmozza el a diákokat.

Nézzük mit mond Ravasz a *vasárnapi iskolával* kapcsolatban. Rámutatott arra, hogy az, először iskolapótlék volt, majd vallástanítási pótlék lett. A kettő közötti különbségről ezt mondja: „Az iskolai vallástanítással szemben a vasárnapi iskolai tanítás sokkal inkább a missziói és a kultikus oldalt hangsúlyozza, mintsem az értelmet. Ezért anyagában egyetemes, azaz olyan, hogy bármely iskolába nem járó gyermek is részt vehessen és épülhessen benne.”²⁰ Ennél nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a tényt, hogy abban az időben még volt olyan gyermek, aki nem járt iskolába. Magyarországon az általános tankötelezettség az 1868: XXXVIII. tc.-n alapul, de ez nem valósulhatott meg a Tanácsköztársaság idején sem. 1940-ben a XX. tc. a nyolc osztályos népiskola megvalósítását mondja ki, bár ennek 1945-ig hiányoztak a feltételei, melynek egyik oka a családok nyomora volt, a másik pedig a „gyermek-munka”.²¹

A Pedagógiai Lexikon a vasárnapi iskola címszó alatt a következő említésre méltó dolgot írja: *e néven részben az isk.-i tanításhoz kapcsolódó, külön tv. szerint folyó valláserkölcsi nev.-t, részben az isk.-rendszeren kívül, főleg a felnőttek. keretében az ált. műveltség hiányait pótló képzést szervezték. A valláserkölcsi nev. a jellemfejlesztés céljából a Biblia ismertetésére, imákra és énekekre épült. Angliában, de később a világ más tájain is – Mo.-n 1846 óta – külön szervek alakultak, amelyek támogatták a vasárnapi iskolát az iskolából kimaradt v. az azt félbeszakított felnőttek részére.*²²

A vasárnapi iskolai oktatás gyakorlata a református egyházon belül másként alakult. Előbb a vasárnapi iskola kezdeteire figyeljünk, amelynek megalakulását és terjedését Takaró Géza egy királyi folyamhoz hasonlítja: *Hét kis patak fut össze a hegy lejtőjén, valahol a Glószter-grófságban. Mind a heten buzgón adják oda kicsi vizüket, de bizony együtt se' sokra mennek. Igen jelentéktelenül folydogál tova a kis Temze. Alig vesszük észre, amint odaérünk. De haladjunk csak a folyása mellett. Most jobbról, majd balról vesz fel egy-egy kis patakot. Mindig erősebb lesz. Már kicsiny hajók is járnak rajta. Tovább kanyarog. Újabb vizeket vesz fel s mikor odaér, a hol hegyek állnak útjába, akkor már olyan biztos, olyan erős a folyása, hogy nem ijed meg az akadályoktól. Áttör a hegyeken. Aztán Londonhoz ér. Áthömpölyög a világváros hatal-*

19. Ravasz László: *A vasárnapi iskola és a gyermek-istentisztelet.* 1937, in: *Korbán 2.*, 42–43.

20. *Uo.*, 48.

21. *Pedagógiai Lexikon I–IV.*, Bp., I., 61. A nyolc éven keresztül tartó napos oktatás 1945-től volt kívánatos. Ez az 1959-es 29 tvr.-ben kilenc évre módosul. Az 1961-es III. tc.-ben vezetik be a tízéves tankötelezettséget.

22. *Pedagógiai Lexikon I–IV.*, Bp., 1997., Keraban Könyvkiadó, Főszerk: Báthory Zoltán – Falus Iván, III. 622.

mas hidjai alatt. És most roppantul kiszélesedik. Súlyos hajók hatalmas erdeje ünnepélyesen úszik rajta alá, hogy egyik egyfelé, másik másfelé haladva, eljussanak az ég alatt lakozó minden nemzetséghez.

Egy nyáron ott üldögéltem a királyi folyamnak a partján, Londonban. Mellettem magas szobor. Hol erre néztem fel, hol meg a folyamba tekintettem alá. És eszembe jut valami. Egy páratlanul szép folyam.

Ott támadt, ahol ez a Temze-folyó. Ott a Glószter-grófságban. Egészen jelentéktelen kis dologból. Egy ideig észrevétlenül haladt. Majd erősödik. Áttör az akadályokon. S mikor Londont is elhagyja kiszélesedik, mint egy óceán, hogy körülövezze a világot.

Ez a folyam a vasárnapi iskolai mozgalom.²³ Elindítója Raiks Róbert, aki apja nyomdáját átvéve igyekezett nyomdokaiba lépni, felemelni a tudatlan, elhanyagolt népet. Rendszeresen látogatta a börtönöket, igyekezett számukra minden segítséget megadni. Gyakran hiába próbált új lehetőséget munkát teremteni szabadulásuk után számukra, azok többsége hamarosan visszakerült a börtönbe. Nem tartozott a népszerű emberek közé, mivel mindig a szegények ügyét tartotta szem előtt, s dorgálta azokat, akik nem igyekeztek a szegénységet és tudatlanságot csökkenteni. Fáradozása egészen hiábavalónak bizonyult addig, amíg sok csalódottság után a kicsinyek felé fordult. Cikkeinek írása és szerkesztése közben, folyton megzavarta egy hangoskodó gyerekcsapat. Amint kitekintett az ablakon az addigi bosszankodása elmúlt. És szánalomra indult irántuk. Mily elhagyatottak! Mosdatlanok, fésületlenek, testüket csak alig fedi valami rongy. Lelkökből csak úgy árad a beszívott otthoni levegő; káromkodnak, esküdöznek, átkozódnak, csúf szavakat kiabálnak; azután összemarakodnak, megtépik egymást, össze-vissza harapdálják, karmolják egymás arcát, testét. Némelyik kis gyermek valóssággal undorító látvány... Szegények! Másformák nem lehetnek. Olyanok, mint akik nevelik őket. E pillanatban átvillant lelkén egy merész gondolat. Próbálj, próbálj e kicsinyekkel.²⁴ Így született a gondolat, s a lelkésszel egyeztetve legelső vasárnapi iskolát Meridith asszony konyhájában tartották meg.²⁵ Három év alatt 7–8 vasárnapi iskolát indított a városban, ahová átlag 30 tanuló járt. Eleinte csak fiúk, később lányok is. És lassan a kis gézengúzokból szelíd, engedelmes gyermekek lettek. Egy egészen »új faj«. És a piszkos, undok lakásokba új levegő kezdett beáradni. A kis gézengúzokból reformátorok lettek. Reformátorai saját szüleiknek!²⁶ Ez a munka azután átlépte a város, majd az ország határát, az indulás történetét gyakran nem is sejtjük, kis jelentéktelen kezdeményezésnek tűnt, ami nem is mutatott azonnal eredményeket, hisz a kis csapat elől járt ezeken az alkalmakon is a csínytevésekben próbára téve a vele foglalkozók türelmét és ötletességét. Fáradozásuk gyümölcse beérett, s az idők folyamán alkalmazkodva a megváltozott tanulmányi rendhez, változásokon ment keresztül. Néha jó elgondolkodni azon, honnan is indult ki.

23. Takaró Géza: A vasárnapi iskolák története, in: Koszorú, A magyar Prot. Irodalmi Társaság népies kiadványai. Budapest Hornyánszky V. cs. és kir. udvari könyvnyomdája 175; 1–2.

24. Az első vasárnapi iskola, in Református Könyvtár 18., szerk: Kiss Bertalan, Kálvin Könyvnyomda, Nagyvárad, 12.

25. Uo.

26. Uo., 14.

Id. Victor János megjegyzi, hogy amikor Raiks Robert nevéhez fűződő mozgalmat hangsúlyozzuk, nem szabad megfeledkeznünk a kezdeti időről sem. Szerinte ahhoz, hogy ez a folyam ekkora méreteket öltjön, vagy egy másik képpel élve ahhoz, hogy a fa növekedjék és terebélyesedjék, szükség volt az ültetésre is. A kiinduló helyzet pedig nem más, mint az ószövetségi parancs, amelyet Ábrahámnak adott, *mert őt választottam ki arra, hogy megparancsolja fiainak és háza népének is, hogy őrizzék meg az úr útját, cselekedjenek az igazságnak és jognak megfelelően, hogy az Úr is beteljesítse, amit megígért Ábrahámnak (1Móz 18,19)*. Vagy az az útmutatás és vezetés, amelyet Mózes ad a törvény hétévenkénti felolvasására vonatkozóan: *Gyűjtsd össze a népet és a gyermekeiket, meg a lakóhelyeiden élő jövevényeket, hogy hallják meg, és tanulják meg, és féljék Isteneteket, az Urat, megtartván és teljesítvén ennek a törvénynek minden igéjét (5Móz 31,12)*. Innen indul ki minden nevelés és folytatódik akkor, amikor Jézus példaként középre állítja a gyermekeket. De megemlíti azt az iskolát is, amelyet János apostol alapított Efézusban, az alexandriai, római, antiókhiai s más iskolák, noha serdülő ifjak és felnőttek nyertek azokban tanítást, bizonyítanak amellett, hogy az egyház vezetői módot kerestek arra, hogy Jézus ama parancsainak eleget tegyenek. Annyit tudunk, hogy a tanítványok főképpen az Úr napján gyűltek össze, a nyilvános istentisztelet előtt, továbbá, hogy nem csupán lelkipásztorok, hanem világi emberek is részt vettek a tanításban.²⁷ Victor továbbá megemlíti Chrisostomus Jánost, Ágoston püspököt, akik arra biztattak, hogy a gyermekeket vigyék hozzájuk, a tanítókat pedig arra ösztönzik, hogy örömmel tanítsanak. 1572-ben pedig a brandenburgi egyházrend meghagyja: *hogy minden faluban vasárnaponként délután az egyházi gyűjtse össze a gyermekeket, hogy velük imádkozzék és énekeljen.*²⁸ Megemlíti Knox János katekizációját és az amerikai kezdeményezéseket, s így jut el Raiks Róberthez. Mint mondja: ezek természetesen nem voltak olyan méretűek, mint amikor Raiks Róbert által fejlődésnek indult a vasárnapi iskola. De erről már szóltunk. Amiről még említést tesz Viktor, az az 1803-ban megalapított Londoni Vasárnap Iskolai Szövetség, amely kimondta azt az elvet, hogy a munkát tisztán Krisztus iránti és a gyermekek iránti szeretetből kell folytatni, nem anyagi ellenszolgáltatásért. *Raiks Róbert tehát még megérte, hogy amit ő megkezdett, az Isten áldása alatt nagyra nőtt, megizmosodott, mielőtt 1811-ben április 5-én a mennyei hazába szólítottott.*²⁹

Ravasz a vallásos nevelés oktatási módszerei között tartja számon a vasárnapi iskolai módszert. Mint már említettem, hangsúlyozza annak iskolapótló mivoltát a tankötelezettség hiánya miatt. Ezt mondja: *Tudjuk, hogy általános ismereteket közölt, s eközben erőteljes vallásos szellemet igyekezett a gyermekekbe bele oltani. Az is ismeretes, hogy lassanként nem iskolapótló, hanem vallástanítást pótló intézménnyé vált. Különösen ott terjedt el, ahol nem volt kötelező vallástanítás.*³⁰

27. Id. Victor János: *A vasárnapi iskola története*. Vasárnapi iskolai közlemények, szerk: Bilkei Pap István Bp. 1911, Vas. Iskolai Szövetség külön lenyomata az *Olajág* 1911. évi 5. és 6. számából, 8.

28. Uo.

29. Uo., 11.

30. Ravasz László: *A vasárnapi iskola és a gyermek-istentisztelet*. 1937, in: *Korbán* 2, 43.

Így érthető, hogy a vasárnapi iskola először az iskolát próbálta pótolni, amit természetesen éppúgy nem tudott, mint a rendszeres vallásitanítást. *A vasárnapi iskolai tanítás nem pótolhatja az iskolai vallásitanítást. Az iskolai vallásitanítás roppant nagy lehetőséget nyújt nekünk, fájdalom, ezeket a lehetőségeket nem használjuk ki kellően.*³¹

Ma is megszívlelendők szavai: *Szükséges tehát a vallásitanítás színvonalának az emelése, az egyes iskolák, típusok, osztályok és a gyermekek társadalmi rétegződésének figyelembe vételével.*³²

Nem javasolja a vasárnapi iskola kötelezővé tételét, hanem annak önkéntességét, missziói és kultikus oldalát hangsúlyozza. Kiemeli, hogy a munkában résztvevők nem kapnak érte semmilyen ellenszolgáltatást, áldozatot hoznak érte, és az rendkívül gyakorlatias. Előnyként említi, hogy: *Az építő célnak is nagyon komolyan veszi, mert Jézus Krisztus öntudatos tanítványává és követőjévé akarja a gyermekeket nevelni.*³³ Nem hallgatja el a felismert hibákat sem, hogy az önkéntes munkában sokszor csak a jó szándék van meg. Angliában, akinél először gyűltek össze, aki az első vallásoktatást tartotta, néhány hónap után lemondott, hisz a diákok nemhogy figyelni nem akartak, de csendben ülni sem, s alkalmasabbak vették át a munkát. Hiányolja, hogy a *vasárnapi iskolában nincs tankönyv, a vasárnapi iskolai tanítók szakoktatáson nem mennek keresztül, s a munka sokszor magával hozza az ellenőrizhetetlenséget.*³⁴ Ugyancsak fontosnak tartja, hogy a vasárnapi iskolai munkát az egyház irányítsa, mert úgy látja, hogy mindeddig hiányzott az összhang. Elsősorban a presbitereket szeretné bevonnni ebbe a munkába, hogy a gyülekezet lelki vezetői koordinálják a munkát, érezzék annak felelősségét, strukturálisan szeretné szervezettebbé tenni, nem hallgatja el, hogyan kellene megvalósítani mindezt: *...A presbitérium megbízásából egy ember legyen felelős az egész vasárnapi iskolai munkáért. Ő fogadja el az önkéntes jelentkezők munkáját. Az ő tiszte legyen az előkészítés kibeszélhetetlen fontos munkája, amikor az összes vasárnapi iskolai tanítókkal együtt igeolvasás és imádkozás között átveszi és megbeszéli a legközelebbi leckét és ugyanakkor együtt beszámolnak a megelőző óra tanulásairól.*³⁵ Magába foglalja mindez azokat a nemcsak szervezeti, hanem módszertani kérdéseket, amelyet ma is fontosnak tartunk. A vasárnapi iskola éppúgy, mint a többi feladat is rendkívül lényeges és nem egyemberes munka. Jó azokra közösen készülni, és megerősítést adhat a közös kiértékelés, visszatekintés is. Mint láthatjuk: módszertani szempontból nem újszerű, hanem mindig is nagy hangsúlyt kapott az előkészítő és kiértékelő munka egyaránt. Ahhoz, hogy minél eredményesebben taníthassunk, szükséges látnunk: honnan hová jutottunk el, mi az, amire figyelnek, mi az, amire nekünk kell figyelniük. A helyes kiértékelés jó kiinduló helyzetet tud teremteni. Ezt természetesen nemcsak közösen lehet végezni, hanem akkor is szükséges, amikor nincs mód mással megbeszélni.

31. Uo., 47.

32. Uo.

33. Uo., 44.

34. Uo., 45.

35. Uo., 47.

Azonban sem az iskolai hitoktatás, sem a vasárnapi iskola nem pótolja a gyermek-istentiszteletet. Erre nézve Ravasz kifejti: itt van lehetőség arra, hogy rámutassunk, mi a különbség a hétköznap és a vasárnap között. Fontosnak tartja, hogy a gyermek istentisztelet liturgiája a felnőttekét kövesse, hogy később ne legyen az istentisztelet liturgiája idegen a gyermek számára. A gyermek-istentisztelet időtartamára nézve hangsúlyozza: soha ne legyen hosszabb 30–40 percnél. Arra is van gondja, hogy az ne a tanórák időpontjában kezdődjön, hanem 9 vagy 10 órakor, hogy a gyermekeknek legyen lehetőségük vasárnap tovább aludni.

Természetesen nemcsak formai kérdésekkel foglalkozik. Hangsúlyozza: a magyarázat legyen színes, gondolkodtatásra készítő. Ma is mindenki, aki gyermekkel foglalkozik, erre törekszik. Néha talán túlságosan is hangsúlyozzuk, hogy érdekesek és színesek legyenek a gyermek-istentiszteletek, úgyannyira, hogy az úgynevezett felnőtt istentisztelet unalmasnak, ridegnek tűnik a számukra. Talán ebből a szempontból is jó, ha a gyermekek néha részt vesznek a felnőtt-istentiszteleten, de Ravasz szerint olyankor figyelni kell arra, hogy nekik szóló része is legyen az igehirdetésnek.

A konfirmációról ezt mondja: „A konfirmáció fogja össze a tanítói, pásztori és liturgiai munka eredményeit, létrehozza az ifjúság gyülekezetté szervezését, azaz minden további pásztori munkának kiindulópontja és melegágya.”³⁶ Már 1937-ben ismert volt előtte a többi nemzet példájára az, ami ma már számunkra is nyilvánvaló, hogyha az iskola tisztán csak a tanítói feladatára figyel, s nem gondolkodik az iskolai vallásitanításról, akkor a nemzedékek vallásos tanítás nélkül nőnek fel. Elismeri, hogy a vallásos nevelést az egyházak nagyon erős, nagyon alapos és évekig tartó konfirmációi munkája végezte el. Nemsokára kiderült, hogy ez a felfogás súlyos bajokat rejt magában. Az egyházak hatásának megerősítésével egész nemzedékek vallásos nevelés nélkül nőnek fel.³⁷ Ami elvezet a hitetlenség kérdésköréhez.

Mindezek mellett nem a tanítást, a nevelést tartja a legfontosabbnak az egyház szolgálatainak között. Az ortodoxia elvirágzása után kiderült, hogy az egyháznak nem a tanítás a legfőbb célja, hanem az Ige hirdetése, a Krisztusról szóló bizonyágtétel. A tanítás, az iskoláztatás, egyházunknak csak egyik és nem egyetlen feladata.³⁸

Az Erdélyben folyó vasárnapi iskolai oktatásról Tőkés István a következőket írja: A kicsinyek gondozása éppoly fontos volt, mint a nagyoké. Nem létezett a „csak vasárnapi iskola” fogalma. A felhívás értelmében ezt is „elevenné kell tenni”, s „vasárnapi iskolai ünnepélyek” tartásával, „gyermek-istentiszteletekkel” és egyéb alkalmak felhasználásával tanítani és nevelni a kicsinyeket.³⁹

A háború után a helyzet egészen sajátossá vált. Már nemcsak igény volt arra, hogy az egyház kísérelje figyelemmel a vasárnapi iskola működését, hanem kötelesség, így maradhattak csupán fenn a vasárnap iskolai csoportok. A Református Szemlében arról olvashatunk beszámolót, hogy Az ideális gyülekezetben a konfirmációi oktatás megkezdéséig rendes vasár-

36. Uo., 49.

37. Uo.

38. Ravasz László: *Emlékezéseim*, 189.

39. Tőkés István: *A romániai magyar református egyház élete, 1945–1989*; Magyarágkutató Intézet, Budapest, 1990. 108.

napi iskolai nevelésben részesülnek a gyermekek. Azt figyelhetjük meg, hogy a vasárnapi iskolai munka végzését a lelkipásztorok feladatának tartják. Ahol egymaga nem tudja végezni, keresen a maga, családja, vagy gyülekezeti tagjai közül segítő társakat. Ezek számára azonban minden héten tartson gondos előkészítő órát, s azon beszéljék meg a következő bibliai tanítás egész anyagát.⁴⁰

A misszióról szóló beszámolóban a vasárnap iskolai munka kérdésénél nagy hangsúly esik erre a munkára, a jövő szempontjából: Jövendőnknek égi megörvendeztetése nagymértékben attól függ, hogy tudunk-e élni ezen Istentől rendelt alkalommal. Éppen ezért a vasárnapi iskolai munka kérdéseinek megoldására nagy gond fordítandó.⁴¹ A gondos készülés és óratartások közepette azonban nem szabad megfeledkezni arról sem, hogy A vasárnapi iskola kérdéseit és főkérdését a buzgó imádság és a Lélek oldja meg, s teszi misszióvá és áldássá vezetőkre, vezetettekre, a gyülekezetre és a világ számára.⁴²

A vasárnapi iskola a szó teljes értelmében bibliai iskola. A vasárnapi iskolai tanító kezében és lelkében mással, mint a bibliával oda be nem léphet... keresztyén embert akarunk nevelni a vasárnapi iskolában, keresztyén jellemet akarunk képezni, olyan életet előhívni és fejleszteni, amely istenes élet legyen, vagyis Isten kijelentett törvényében és kegyelmében gyökerezzen, abból vegye táplálékát, növekedését és abban érje el koronáját. A vasárnapi iskola tehát magas célt tűz ki és azt más eszközzel, mint kezünkben a bibliával, Isten kijelentett akaratával elérni nem lehet.⁴³

A célkitűzés mellett olvashatunk a szervezésről is: A vasárnapi iskola megszervezése azon elgondoláson alapszik, hogy minden életkor a maga korának legjobban megfelelő tanítást és segítséget kapja. A csoportokra és osztályokra való felosztás pedig a nevelés és lélekmentés céljait szolgálja. Kiseb, 30–40 tanuló számú iskola, melynél minden csoportban csak egy-egy osztály van, szervezhető a következőképpen: kezdők: 4–5 évig egy osztály, fiatalabb haladók 6–8 évig egy osztály, idősebb haladók 9–12 évig egy osztály, serdülők 13–16 évig egy osztály, ifjak (s leányok) 17–24 évig egy osztály, felnőttek 25 évtől felfelé egy osztály.⁴⁴

Ravasz László: Vasárnapi iskolai vázlatok

Az 1963. március 17. és 1970. november 15. közötti időszakból füzetekben⁴⁵ található meg Ravasz vasárnapi iskolai vázlatai. Ha összehasonlítjuk az igehirdetési vázlatkönyvével,⁴⁶ akkor mindenekelőtt szembetűnő, hogy igehirdetési vázlatai nem haladnak folyamatosan egy kiválasztott bibliai könyv alapján, míg a vasárnap iskolai vázlatainál ez részben megfi-

40. Református szemle, XXXXII. évf. 15. szám, misszió 1948. 520.

41. Református szemle, XXXXII. évf. 15. szám, misszió 513.

42. Dr. Mózes András: A misszió, in: Református Szemle, 1947. XXXXII. évf. 15. szám, 512.

43. Bilkei Pap István. A Biblia a vasárnapi iskolai tanító kezében, in: Vasárnapiskolai közlemények, Bp., 1911, Vasárnapi Iskolai Szövetség, 3.

44. A vasárnapi iskola megszervezése. Vasárnap iskolai kézikönyv, I Spilma B.W. és Leavell L.P.; ford. Baranyai Mihály, Magvető, Bp., 12. (a 50.234)

45. SRKNk. Kt.d. 15 778, Kt.d.15 673–15 675,15 671–15 672.

46. SRKNk. Kt.d. 15 761, 15 778.

gyelhető. Kétségtelen, hogy abból az időből, amikor nem kellett egyházpolitikai kérdésekkel foglalkoznia, akkor sorozatokban is prédikált.

Ez nem jelenti azt, hogy egy könyv minden fejezetéhez vázlatot ír. Mégis valamilyen szinten van egyfajta vonalvezetése.

1963. március 17–31. között 3 vázlat található Sámuel első könyvéből: 1Sám 19: *Az üldözött hős* (1Sám 19,1–18), ezt követi: *A nő a hős életében* (1Sám 25,1–44), míg a harmadik *A végről szól* (1Sám 31,1–13; 2Sám 1,1–27). Ezután János evangéliumával foglalkozik egészen 1964. február 23-ig, s ezt követi a Zsoltárok könyve nyolc hónapon keresztül. Ezt a Máté evangéliuma követi, amelyet rögtön a Hegyi Beszéddel kezd, s a 329. számú vázlattól a 365. alkalomig e szerint az evangélium szerint készíti vázlatait. Három vázlat a páli levelek alapján készül, majd rátér a 368. tanítástól a Jelenések könyvére. S azt huszonnégy vasárnapon keresztül magyarázza. Ezután Ézsaiás könyve következik. Itt is találhatóak vegyes igehelyek. A 68-as füzetet a *Mi Atyánk magyarázata* zárja.

Nézzük, mi az amelyik mindegyik esetben sajátos. Először is, ahogy azt Ravasznál megszoktuk, mindegyik vázlatnak van címe is nemcsak igei textusa. Azután mindegyik vázlat mögött énekszámok találhatóak. Minden esetben szerepel a sorszám és a dátum. Ez a cím többnyire magába foglalja a célkitűzést, amit nem külön feltüntetve nevez meg. Egyéb fontos információt is megtudhatunk. Abban az esetben, ha nem tartott órát, ezt külön megjegyezte, azt is odaírva, miért. Például, amikor egy dátum szerinti vázlat kimaradt, 1967. IV. 23-án *Pesten voltunk Bodrogi gyerekek esküvőjén*,⁴⁷ vagy néhány lappal később ez a bejegyzés szerepel: V. 25-én *Pesten voltam*.⁴⁸ VII. 30-án pedig a következő bejegyzése található, *elmaradt: nincs gyerek*,⁴⁹ s ezt követi az üres oldal. Azt is megtudjuk, hogy 1968. február 18. és március 10. között *betegek voltunk*.⁵⁰

A gonosz szőlőmunkásokról írt vázlata

Ez a vázlat 1965-ből való vasárnapi iskola vázlata. Izrael az Úr szőlője. Nem adta meg a termést a befektetett munka ellenére sem. A példázat ezen a ponton rokonságot mutat a fügefá példázatával (Lk 13, 6–9). Az ítélet képe úgy jelenik meg, hogy *a szőlőt odaadta a pogányoknak. Az új Izraelnek. Halála által megszerezte a mennyei szőlőt = az igazi életet*.⁵¹ Az új lelki Izrael képe megjelenik az *Öljük meg az örököszt* című igehirdetésében is éppúgy, mint az ítélet képe. Azután említi a megvetett követ is, ami szegletkővé lett. Majd a legnagyobb mélységekből a legnagyobb magasságokig szárnyal, ezt tükrözi vasárnapi iskolai vázlatának zárógondolata: *A legnagyobb mélység, legnagyobb magasság. A teljes elvetés – trónra emelés – Megölték. – Ő ad életet*.⁵²

Nézzük magát a vázlatot, jegyzetekkel és énekekkel:

47. Ravasz László: *Vasárnapi iskola*, 1965. okt. – 1968. márc., 126.

48. Uo., 133.

49. Uo., 141.

50. Uo., 126.

51. Ravasz László: *Az Úr szőlője*, TIREK, Kt.d. 15 674, 70.

52. Uo.

Az Úr szőlője⁵³

1965. VII. 4. Mk 12,1–12.

A szőlő az izraelitáknál nagy becsben volt. A bor volt az egyetlen szeszes italuk. Izrael az Úr szőlője. Külön gondozás alatt áll. Az ézsaiási kép: a termés. Itt az emberek: a szőlőművesek.

Izrael csődje. A próféták vére. Nem adták meg a termést. Pedig mit fektettek bele! (Gyepű, sajtó, torony, pince.) Mekkora szeretet! Magad számára teremtettél... Rokona a fügefafa példázatának.

Végre az egyetlen fiát! Lehet-e jobban kiemelni, ki volt Jézus? Meg fogják becsülni.

Megölték, kivették: Zsid 13,12. A kapun kívül... Bűnbak.

Ítélet. Elvette a szőlőt, odaadta a pogányoknak. Az új Izraelnek.

Halála által megszerezte a mennyei szőlőt = az igazi életet. Odamenni keresztjéhez, válást tenni. A megvetett kő = szegletkő. Az Úrtól lett ez és csodálatos a mi szemünk előtt.

A legnagyobb magasság.

A teljes elvetés = trónra emelés. Megölték, – ő ad életet.

346,1

347,1

Ha erről a példázatról ma készítenénk vázlatot, akkor mi is sok mindent felhasználhatnánk mindabból, amit Ravasz ír. Először is szembetűnő, hogy rengeteg úgynevezett háttérinformációval szolgál. Hogyan néz ki a szőlő, kik a szőlőművesek. Azonban erre nemcsak vasárnap iskolai vázlatában figyel. Az *Öljük meg az örökös* című igehirdetésében is találkozunk ezzel a magyarázattal, ami rámutat arra, hogy Palesztinában a szőlő körülkerítésére tövisbokrokot is használtak, de többnyire kőfállal vették körül, hogy megóvják a gyümölcsöt emberi és állati garázdálkodástól. A toronnyal kapcsolatban tudjuk, lehetett őrtorony, ahonnan szemmel tartható mind a szőlő, mind a környék. De nemcsak kilátásra használatos, hanem lakás céljára is szolgált. Erre különösképpen a szőlő érésekor volt szükség.

Ravasz így szól erről igehirdetésében: *Palesztinában a szőlőskerteket lépcsőzetesen építették, sakálok és rókák miatt kőkerítéssel vették körül, az aljába úgy építették a sajtót, mint egy kútgátdort, ahonnan kőmélyedésbe folyt alá a must. Tetejére tornyot építettek, hogy onnan messzire lássanak s jobban meg lehessen embertől, állattól őrizni.*⁵⁴

A Máté szerinti változatban, a 36. versben a görög szó kétféleképpen értelmezhető. Szám szerint több, vagy tekintélyesebb, azaz minőségileg több. Mivel a gazda a fiát küldte utoljára ezért a tekintély értelmében vett minőségi többletről, lehet szó.

Ravasz a fiú küldésével kapcsolatban szintén tesz néhány megjegyzést, és elvégzi a példázat megfeleltetését is: *Utoljára egyszülött fiát küldte, mondván: Ezt meg fogják becsülni. Hogyne becsülné meg Isten népe az Isten fiát? – De a gonosz szőlőművesek kimondták a titokzatos szót: ez az örökös, jertek öljük meg őt, s miénk lesz az örökség, és megölték. Tetemét kivitték a*

53. SRKNK. Kt. d. 15 674, 70.

54. Ravasz László: *Öljük meg az örökös*, in: *Isten rostájában*, 44.

kerítésen túl, ott halt meg a Golgotán. A példázatot a még testben járó Jézus mondja néhány nappal kereszthalála előtt.⁵⁵

A szőlőhegy átadása másoknak jelentheti a pogánykeresztyéneket, de ez természetesen nem egyenlő azzal, hogy a zsidók számára végérvényesen bezáródott az ajtó. A fiú a tulajdonos szeretett fia, s ez a kifejezés nyilvánvalóan utal Jézus keresztségére és előhívja mindazokat az emlékeket, amit a fiú elküldése magában hordoz. A szőlőhegy további sorsa nincs lezárva, legfeljebb annyit tudunk róla, hogy az új tulajdonosok sem érezhetik magukat örökös birtokosoknak.⁵⁶

Ravasz azt mondja, hogy a szőlő másnak adása, mint ítélet Jeruzsálem elpusztulásában a zsidóságon végrehajtott.⁵⁷ Isten figyelme, gazdagsága a lelki Izrael felé fordult

Sőt magyarázatában tovább megy ennél: *A példázat nemcsak Izraelre: reánk is talál. A világ maga egy szőlőskert, benne mivesek mi. Feladatunk: úgy sáfárkodjunk, hogy Isten megkapja az őt illető gyümölcsöt, mert egyedül övé a dicsőség.*⁵⁸

Egy másik igehirdetésében, amelyet 1927. VIII. 14-én mondott el a C.E. konferencián a Mk 12,1–9 alapján, a bevezető képben egy kis fiút ír le, aki a vakondtúráson keresztül azt szeretné megnézni, mi van a világ közepén. A gonosz szőlőművelők példáján keresztül arra mutat rá, hogy *a világ legbelseje egy óriási harc Isten és az ember között.*⁵⁹ Itt nem a klaszikus hármass felosztást követi. Négy dologra akarja felhívni a figyelmet, a harcoló felekre, a harc módszerére, a döntésre, és az azt követő békére.

A szőlővel kapcsolatban elmondja, annak ültetésében Isten jósága, figyelme jelenik meg. E mellett a bűn is, a parancsolni akarás, és a termés kisajátítása. Az örök érvényű lázadás, amikor az ember önmagát dicsőíti, és nem Istennek adja azt, ami egyedül őt illeti meg. Isten prófétákat küld, majd pedig a saját Fiát. Ilyen módon adja tudtul, igényt tart a termésre. A harcból nem veszteség lett, mert a halált feltámadás követte, így lett győzelem. A békére vonatkozóan azt mondja: az a kicsiny sereg, amelyik ezt a békét megtapasztalta, követként tud szólni.

Ugyancsak erről a példázatról szól nagypénteken *Öljük meg az örököszt* címen (Mk 12,1–9). Ez az igehirdetés a Kálvin-téri templomban hangzott el 1939. április 7-én, Nagypénteken.

Az, hogy Nagypénteken hangzott el az igehirdetés erről a példázatról, témáját is meghatározta. Nem kerülhetnek elő azok az exegetikai kérdések, mint pl. mikortól kezdve volt bevett szokás Jézust Isten Fiának hívni. Nagypéntek, Isten Fiának megfeszítése adja az allegória lehetőségét: ahogy a szőlősgazda fiát megölték, úgy tettek az Isten Fiával is. De nézzük, mit mond el igehirdetésében.

A bevezetésben szól a példázatokról, s a példázat helyszínéről, az építéséről, a kőkerítésről és a toronyról. A szőlőskert alatt nem magát Izraelt látja, hanem szerinte a „példázat a

55. Ravasz László: *Az Újszövetség magyarázata*, 184.

56. J. Gnllka: *Das Evangelium nach Markus*, 2. Theilband Mk 8,27–16,20, (EKK) Neukirchen-Vluyn 1979. 149.

57. Ravasz László: *Az Újszövetség magyarázata*, 176.

58. *Uo.*, 185.

59. Ravasz László: *Az Isten és az ember harca*, in: Táborhegy Ormán, 243.

szőlőskert alatt magát az életet, az egész teremtett mindenséget érti”.⁶⁰ Ezek után elmondja, mi az ember feladata. Nem más, mint Isten dicsőségére élni.

Majd annak a kérdésnek a feltevése következik, mit tettek a szőlőművesek? Fellázdak Isten szuverenitása ellen. Rámutat arra, hogy az ember ilyen módon fellázd Isten ellen. Nagyon hosszú összetett mondattal, de megrázóan szembesít az ember gondolkodásával, cselekedeteivel, rámutatva arra, mi történt nagypénteken azzal az örökssel, akiről szóltak a próféták, akihez a csillag vezetése által bölcsek érkeztek, aki Istent képviselte. Többszörösen bővített mondattal mutat rá milyen az ember. Mélyen megindít, felráz a megszokottságból, hiszen annyi negatív hírhez hozzászokott az ember, hogy szinte észre sem vesz egy ilyen hírt, valakit megöltek, leütöttek, pénzéért, az örökségéért: *Az az embercsoport, amelyik közé megérkezett, bármennyire széttépett, meghasonlott volt egyébként, összeforrt egyetlen gondolatban. Abban a gondolatban, hogy az Örököszt el kell tenni láb alól, félre kell tenni az Útról (...). Így lett egyszerre államférfiak és utcacsofélék, katonák és főpapok, tanítványok és pogányok, ellenségek és barátok szívében egyetlenegy szükségéretté egy sötét jelképes cselekménynek a végrehajtása. Az Isten felségjogának ezt a megtestesítőjét keresztre kell verni, hogy az ember zavartalanul ura legyen magának, világának, hogy ne kérjék el szívét. Ne tartozzék a gondolatával, felsőbb parancs ne kényszerítse akkor, amikor ellentmond a szíve, szabad legyen olyan embernek és olyan állatnak lennie, amilyen éppen akar. És az örököszt keresztre verték.*⁶¹ Az emberek széttöredezetttségük, különbözőségük ellenére egyek voltak abban, hogy az örököszt megöljék, keresztre feszítsék. Megkérdezi: a szőlőskert ura ki másnak adhatná a szőlőskertet, hiszen minden szőlőmunkás részt vett a nagy összeesküvésben? Válasza ez: azoknak, akik a keresztt látásra felismerték szeretetét. Végül azzal fejezi be, mienk lett az örökség, de nem úgy, ahogy a gonosz szőlőmunkások gondolták, hanem ahogy Isten. Szembesít a bűnnel és a kegyelemmel. Homiletikájában is hangsúlyozza, hogy nem elég csak a nagypéntek eseményeire figyelni, hanem a húsvét felől kell a nagypénteket megközelíteni: *Homiletika tárgyalásánál két dolog szükséges: először meggyőzni a hallgatót, hogy a bűn nagy szolidaritása őt is a Krisztus gyilkosai közé vonja, másodsor éreztetni vele, hogy csak azért sodortatott oda, hogy e halálban aláözönlő kegyelem örökre kiragadja a bűn hatalma alól, és az új életet biztosítsa a számára.*⁶² Ebben az ígértetésében ez a következőképpen mutatkozik meg: *Megöltük őt, és mienk lett az örökség. Nem úgy, ahogy a gonosz szőlőművesek gondolták, hanem úgy, ahogy Isten gondolta és tervezte. Megöltük és véres a kezünk, de az a vér előbb vádolt, majd mikor összerokadtunk, tisztítani kezdett. Ellentmondtunk magunknak, a világnak és a sátánnak, a bűn és halál fejedelmének. Megátkoztuk és elsirattuk vétekből fogant életünket s magunk szereztük nyomorúságunkat s mi, akik megöltük őt, e halálban meghaltunk vele együtt. Isten pedig éppen ebből a halálból, ennek a halálnak érdeme, elégtétele, engesztelő ereje által új életre hívott, Szentlelkével újjászült és beiktatott a mi örökségünkbe.*⁶³

60. Ravasz László: *Öljük meg az örököszt*, in: *Rádiós Prédikációk*, 186., 2. és in: *Isten rostájában*, 44.

61. *Uo.*, 47.

62. Ravasz László: *Az Újszövetség magyarázata*, 184.

63. RL: *Öljük meg az örököszt*, RP., 186., 2. és in: *IR*, 47.

A jézusi példa több, nagyobb a példázatban leírt következménynél, hisz az örökség, az üdvösség is, a mienk lehet.

A példázat elmondásakor a hallgatóknak maguknak kellett a következtetést levonniuk. Az igehirdetésben elhangzik az applikáció is, csak jól meg kell érteni, s el kell fogadni a fiúvá fogadtatás örökségét.

Egy téma többféle feldolgozásban. Mindegyik gazdagon rejti a háttér-információkat. A címben megfogalmazott téma kifejtését. Amit ma úgy neveznénk, hogy a célkitűzés kifejtését. Továbbá azt is mennyire szemléletesen beszélt. Így akár igehirdetés vázlatai is tanulságosak arra vonatkozóan, hogy célirányosan és színesen tanítsunk

László Ravasz and Education

In relation to our subject we seek answer to the following questions: Who was László Ravasz? Why is his person so significant? We shall turn our attention to everything he says about education in general and Sunday school program in particular. The views on questions of education of László Ravasz (1882–1975) are fundamentally determined by his thinking about children. In a lecture given at Kecskemét he spoke of children as *little preachers*. He unequivocally emphasizes that education involves responsibility: *Do everything and use every opportunity for the child to come under the influence of his/her Lord, the Lord Jesus Christ, and for he/she to remain under his guidance and protection.*⁶⁴

As for Sunday school teaching he pointed out that originally it was a kind of substitute for school and later became a substitute for religious education not in the study program of the schools. As for the distinction between the two he wrote: *Over against the religious program in the schools Sunday school education emphasizes more the aspects of mission and worship than on the intellectual side of education. Therefore its material is more universal, i.e. one that can be used working with children coming from different kinds of schools that they might participate and be edified.*⁶⁵

Examining his sketches and notes we see that they have not only sketches, but they also had text and even title. After every sketch there are songs chosen from the Hymnbook. In every case there is the date and a number of the series. The title includes the fixed aim to be achieved without directly mentioning it... In case of being away he would write in his booklet the reason for not being present: E.g. *On May 25th I had to go to Budapest.*⁶⁶

The advice he has given: *Education is on of the most important laws of the world... It is the main artery through which the spiritual life energies of humankind flow being renewed all the time. It should be the most important task and responsibility of every generation to pass on what it has inherited and what I have developed to the coming generations.*⁶⁷

64. Ravasz László: *Isten szava a nevelőkhöz.* (God's Word to educators), Kecskemét, 1948, 4.

65. Ravasz László: *A vasárnapi iskola és a gyermek-istentisztelet.* (Sunday school and children's service) 1937, in: *Korbán*, 2. 48.

66. Ravasz László: *Vasárnapi iskola* (Sunday School), 1965. okt. – 1968. márc., 133.

67. Ravasz László: *A gyermek, mint nevelő* (The child as educator), in: *Alfa és Omega*, 321.

Péter Éva

Színhagyomány és írásbeliség

A zenei művelődés és a zeneélet magyar nyelvterületen a XVI–XVII. században sajátos képet mutatott. Az ország három részre szakadása, a gazdasági változás, a különösen művelődési tényezőként ható reformáció és ellenreformáció, valamint a különböző népekkel való együttélés sajátosságos, a szomszédos, de főként a dél- és nyugat-európai országokétól eltérő fejlődést eredményezett. Bár a magyar kultúra nyitott volt Európa más tájain meghonosított eszmék, szellemi javak befogadására, mégis az ország függetlenségét gátló politikai viszonyok következtében megtorpant előrehaladásában.

A műveltség terjesztésében nagy jelentőségük volt a XVI. század végén már szép számban működő nyomdáknak. Bibliafordítások, ima- és énekeskönyvek kiadásával az új szellemű oktatást segítették, magyar nyelven megjelentetett könyvekkel a történelmi tudat kialakítását, az irodalmi műveltség kiszélesítését szolgálták. Kezdetben a külföldi nyomdák (Krakkó, Bécs) később pedig a hazaiak is (Nagyszében, Brassó, de leginkább a kolozsvári Hoffgreff és Heltai nyomda) jeleskedtek. Fontosak voltak a debreceni, bártfai, gyulafehérvári, váradi könyvnyomtató műhelyek is. A zenei műveltség szempontjából elengedhetetlen hangjegyes kiadványok legkorábban Brassóban, Kolozsvárott, Debrecenben és Komjátiban, később Nagyszébenben, Lőcsén, Kassán és Pozsonyban jelentek meg. De vajon volt-e igény a kottás kiadványok, kottás énekeskönyvek megjelentetésére?

1. A zenei írásbeliség helyzete a XVI–XVII. században

A kottás énekeskönyvek megjelentetését elsősorban a gyorsan fellendülő anyanyelvű gyülekezeti éneklés tette szükségessé. Protestáns vonalon az 1500-as évek derekán két jelentős, dallamokat is tartalmazó énekeskönyv látott napvilágot: Gálszécsi Istváné (Krakkó 1536) és Huszár Gálé (Debrecen 1560). Sajnálatos, hogy e két korai kiadványt követő nyomtatott énekeskönyvekben már csak szövegekkel és fölöttük, nem is minden esetben, nótajelzésekkel találkozunk.¹ A század három legfontosabb kottás énekeskönyve: a Tinódi Krónika (Kolozsvár 1554), a Hoffgreff énekeskönyv (Kolozsvár 1553) és Huszár Gál énekeskönyve (Debrecen 1560 és 1574) volt. Bár ezek közül az első kettő kizárólag, a harmadik pedig nagyrészt történelmi énekek dallamait tartalmazta, mégis további száz évig elsődleges dallamforrások maradtak.

Az iskolai zeneoktatás a magyar lakosság körében a XVI. század második felétől különleges helyzetben volt. Amíg élt és irányító szerepet játszott az az első reformátor nemzedék, amely zenei ismereteit még a régi egyház iskolarendjében szerezte, addig az egyházi szolgáló képes volt arra, hogy a graduálnak nevezett szertartási könyvekben, korális hangjegyekben leírt liturgikus énekeket kottából elénekelje. Ezeket a dallamokat a graduálok másolója a szá-

1. Lásd: *Debreceni énekeskönyv 1562; Váradi énekeskönyv 1566; Szegedi Gergely énekeskönyve, Debrecen 1569; Gönczi Kovács György énekeskönyve 1590; Szilvás Újfalvi Anderco Imre: Keresztyéni Énekek című énekeskönyve, Debrecen 1602.*

zad végéig általában jól le tudták írni, a lelkészek pedig megtanulták énekelni. Némely forrás egyik-másik dallamának eltérése bizonyos tudatos variáló készséget is sejtetni enged. Ez az íráskészség azonban egyre hanyatlott, bizonytalankodást, pontatlanságot árultak el a későbbi másolatok, de még Huszár Gál 1574-es énekeskönyve első részének hangjegyzésében és kulcsfelírásában, egyes dallamok elcsúszásában is hibák² találhatóak.

A zenei írásbeliség hanyatlását az is tükrözi, hogy Huszár Gál 1574-es énekeskönyvének második részében az 1560-ban már kinyomtatott magyar dicséret-dallamok kottaképe hiányzik. Szintén sajnálatos, hogy Szenczi Molnár Albert, bár német zenei tanultságú volt, mégsem vállalta az általa bizonyos jól ismert, mindaddig és még hosszú ideig írásba nem foglalt magyar dallamok közzétételét. Lehetséges, hogy nem tartották ezt abban a korban fontosnak? Vagy a kottaírásra nem volt szakember? Szilvásújfalvi Anderkó Imre 1602. évi énekeskönyvének előszavában az olvasható, hogy szerette volna az énekeket dallamaikkal közreadni, de egész Debrecenben nem akadt olyan ember, aki a dallamok hangjegyekbe foglalását el tudta volna végezni, még ha lett volna is hangjegynyomó felszerelés és anyagi fedezet a kiadásra. Ugyanitt lesújtó képet fest a korabeli debreceni, s általában a református iskolák énektanításának színvonaláról. Szerinte a kottaolvasás tanítása teljesen hiányzott, ennek következtében csak hallás után tanulták a diákok az énekeket, s ugyanígy énekeltek a templomokban is.³

A zenei írásbeliség e sajátos állapota következtében az a helyzet alakult ki, hogy az énekek dallamát viszonylag kevés korabeli feljegyzés alapján, legnagyobb részüket egy, vagy két évszázaddal későbbi gyűjteményekből ismerhetjük meg. Érdekesség, hogy a XVI. századi református dallamanyag néhány darabja közel egy évszázadon át kizárólag katolikus gyűj-

2. Lásd: *A Régi Magyar Dallamok Tára I.*, Csomasz Tóth Kálmán: *A XVI század magyar dallamai* című kötet dallampéldáit, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1958. A továbbiakban: RMDT I.

3. A zenei műveltség elmaradottságáról: *Azontúl, hogy az iskolákban meghatározott időben, naponta többször is volt éneklés, a hazai protestáns magyar iskolák énektanításáról a vonatkozó liturgiátörténeti irodalom sem nyújt zeneileg értékelhető adatokat, sem a tanítás anyagára (hangjegyzés és -olvasás, szolmizáció), sem annak módszerére nézve. Az énekek dallamait hallás után, szöveggel tanították. A református iskolákban az unisono éneklés gyakorlata, és a zenei írásbeliség hiánya még egy jó évszázaddal későbbig, a XVIII. század negyvenes éveig eltart. A korábbi, XVII. századi hangjegyes dokumentumok a fokozatosan romló kurzív gregorián hangjelzésű református graduálok, egyes menzurális kottákkal írt lapszéli és egyéb töredékek (...) ennek a hanyatlásnak az összképéhez tartoznak. Ezzel ellentétben külföldön a XVI. században, elsősorban a lutheránusoknál, egyre-másra keletkeztek zenei anyagot is bőven tartalmazó, iskolai vezérlőkönyvek. Hazai vonatkozásban Brassó járt élen. Honterus az 1543-as iskolaszabályzatában a zenetanítás jelentőségét hangsúlyozta. Eszerint a kántor naponta ének- és zeneórát, szombaton pedig közös próbát tartott a diákoknak. Engedélyezte az esti órákban is a muzsikálást, azon feltétel alatt, hogy nem zavarják a többiek tanulását és pihenését. Honterus tankönyvekkel segítette a humanista nevelést. 1548-ban megjelentette *Odae cum Harmoniis...* című gyűjteményét. A latin metrikus versek egyszerű homofón szerkesztésű tételei a diákok verstani tudásának gazdagítását, és a többszólamú éneklés gyakorlatát szolgálták. Lásd: *Magyarország Zenetörténete II*, 1541—1686, szerk. Bárdos Kornél, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990 (I. Városi zeneélet — Egyházak és iskolák, 41—86.).*

teményben szerepelt,⁴ és csak az 1744-es Kolozsvári református énekeskönyv megjelenésével került méltó helyére.⁵

Református részről az 1744-es Kolozsvári és az 1774-es Debreceni énekeskönyv a legkorábbi hivatalos nyomtatott kottás gyűjtemény. Ezekhez kapcsolódtak a halotti énekeket tartalmazó könyvek: az 1769-es Nagyenyedi, az 1778-as Pesti és az 1780-as Debreceni kiadvány.

A különböző felekezetekhez tartozó énekeskönyvekben közölt dallamalak általában nem sokban különbözött. Ezek közül az 1651-es Szöllősi kiadású, és az 1675-ös Szelepcsényi Cantus Catholici, az ezekre alapozó Túróci- és Magyar Cationale, valamint az 1674-es Kassai énekeskönyv mindenike az 1744-es Kolozsvári református énekeskönyvi dallamalkhoz közel álló formát rögzít. Ezzel szemben mesterkéltséggel dallamváltozatokat tartalmaz Illyés István (1693), és Náray György (1695) katolikus kiadványa, így a kétféle felekezeti éneklés egyes esetekben elválik, és a közösen használt dallamoknak elkülönül a katolikus és protestáns formája.

A református és katolikus források között mutatkozó eltérések olyan dallamoknál jelentkeznek, amelyek bonyolultabb felépítésűek, és külföldi forrásból való átvétel útján kerültek a XVI. századi protestáns anyagba. Az eltérések majdnem mindig az élő gyakorlatból adódtak. A református énekeskönyvek dallamanyaga kisebb részben német, nagyobb részben cseh huszita, és lengyel protestáns forrásokból gazdagodott. A bonyolultabb strófaszerkezetű énekek csaknem változatlan alakban maradtak meg a magyar gyakorlatban, míg a cseh, lengyel ágról inspirált dallamokat a szájhagyomány átalakította. Ez egyfelől a hazai asszimiláló képesség erejének, másfelől a feldolgozott jövevénydallam, vagy jövevényforma átalakíthatóságának a bizonyítéka.⁶

2. A szájhagyomány szerepe a zenei műveltségben

A dallamok terjedését illetően a szájhagyománynak sokkal nagyobb volt a jelentősége, mint a kottás gyűjteményeknek. Ezért a szájhagyományt az egyházi népének íratlan forrásának tekinthetjük. A hívek az új gyülekezeti énekek dallamát hallás után tanulták, a régieket pedig nemzedékről nemzedékre hagyományozták. Ismert tény, hogy az énekeskönyvszerkesztők a XVIII. század végétől kezdődően megrostálták a dallamokat. Már az 1778-as Kolozsvári énekeskönyvből, de leginkább az 1837-es szerkesztésből számtalan XVI. századi értékes dallamot kihagytak. Az élő gyakorlat viszont sokat közülük fenntartott.

Bizonyítékul szolgál a Parantsolá az Augusztusz tsászár kezdetű ének, melynek első előfordulási helye: Eperjesi graduál (Lócse 1635) 168. lapja. Később átveszi a Kolozsvári 1744-es kiadású énekeskönyv (141), majd az 1778-as kiadás is (95). Bár az énekeskönyvekből ké-


4. Csomasz Tóth Kálmán szavait idézzük: *Az 1651-ben kiadott Cantus Catholici megjelenésétől fogva jó néhány, XVI. századi dallamforrásainkból hiányzó melódia szerepel közel egy évszázadon át kizárólag katolikus énekeskönyvekben, vagy hangjegyeket is tartalmazó kézíratos gyűjteményekben.* RMDT I, 35.

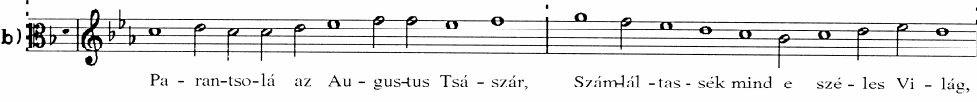
5. Ilyenek például: *A Keresztységben igaz vallás a hitben* (Cantus Catholici 1651/3 I. Kolozsvár 1744/133); *Erős várunk nekünk az Isten* (Illyés István Soltári énekek, Nagyszombat 1693/71-72 I., Kv 1744/73); *Szent Dávid próféta* (CC 1651/175 I., Kv 1744/54); *Jer mi dicsérjük, áldjuk* (CC 1651/17 I., Kv 1744/142);


6. Lásd bővebben: RMDT I. 94–108.

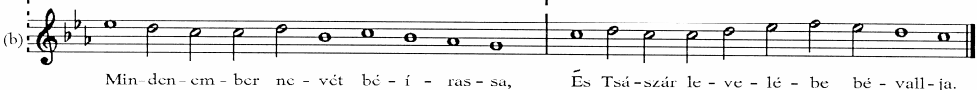
sőbb kimaradt, a néphagyomány töretlen folyamatossággal napjainkig fenntartotta. A Beszterce-Naszód megyei Mezőköbölkúton 1975-ben gyűjtötték egy változatát (a. példa). Ezenkívül Tordaszentlászlóról és Fejérdről is előkerült ez az ének. A népi variáns (a. dallam) szerkezetileg különbözik a nyomtatottól (b. dallam): hiányzik az utolsó sora.⁷ Ritmusa változatosabb, mivel a szöveg ritmusát követi; a dallam pedig a népi előadásra jellemző díszítésekkel gazdagodik.

Parlando rubato ♩=96

a) 

b) 

(a) 

(b) 

Kodály Zoltánra hivatkozva Dobszay László megállapítja, hogy: *A régi hangjegyes könyveink megítélésében szem előtt kell tartanunk a népzene tanulságait. Ha egy régi énekeskönyv darabját a nép századok múlva is énekli, mégpedig folyamatos használat alapján, népies stílusban, akkor arra kell gondolnunk, hogy az illető ének már korai lejegyzése előtt is élt, s a régi könyv nem megindítója, hanem feljegyzője volt az ének használatának ... Ha az ének a néphagyományban nem mutatható ki, lehetséges, hogy századokkal ezelőtt egy ideig használatban volt, de később kihalt, vagy eleve el sem terjedt, csak a könyvekben élt.*⁸

Gyakran előfordul, hogy az élő népi előadás a könyvekhez képest jelentős ritmus- vagy dallamváltozatot mutat. Sokszor a régi kottamásoló hibás feljegyzését kell az eltérésért okolnunk, és azt következtethetjük, hogy a nép tartotta fent a hitelesebb formát. Máskor az énekeskönyvi alak volt a kiindulópont, de annak idegenszerűségeit, mesterkéltségeit a népi használat eltüntette: a dallamot a magyar ízléssel összhangba hozta, életszerűbbé, természetesebbé tette. Észrevehető, hogy zenei szempontból a nép inkább javít az énekeken, mint ront.

A régi énekeskönyvek dallamlejegyzését az élő gyakorlattal összehasonlítva lehet helyesen értékelni. Az élő hagyományt figyelembe kell venni akkor is, amikor gyakorlati kérdésekben döntünk. Tisztelettel kell lenni az iránt, ami életerőt mutat, különösen akkor, ha

7. A népi variáns a. dallam adatai: Kolozsvári Zeneakadémia Archívuma, Mg. 2941/12. Mezőköbölkút, Beszterce-Naszód megye, Dózsa György 64, Rigó Ferenc 75; gy. Szenik I. – Manu G. 1975. A tordaszentlászlói (Kolozs megye) variánst megtaláljuk a Magyar Népzene Tára II. Jeles Napok, 509 sz. jegyzetben (a négy-soros forma). A Fejérdről (Kolozs megye) származó dallam a harmadik sor megismétlésével lesz négysoros: A B C C, mi-végű (fríg), b. Kolozsvári énekeskönyv 1778/95, (var. RMDT I, 44/IV).

8. Dobszay László: *A Magyar Népeinek 1.*, Veszprémi Egyetem Kiadója, 1995. 26.

értékeket is fenntart. Nem minden esetben az egységes énekgyakorlat a legnagyobb érték, a helyi hagyomány javát is szükséges gondosan őriznünk.

Az alábbi karácsonyi éneket három változatban közöljük: a. a Fehér megyei Medvéből; b. a Kolozs megyei Vajdakamarásról; c. pedig az 1778-as Kolozsvári énekeskönyv 89. éneke.⁹ Megfigyelhető, hogy a két népi változat alig tér el az énekeskönyvi formától, mégis egymástól különbözve, egy-egy vidék dallamformáló és dallamdíszítő hagyományát tükrözi.

a) $\text{♩} = 80$
Krisz - tus U - runk - nak ál - dott szü - le - té - sén

b) $\text{♩} = 60$
* 2. Di - cső - ség ma - gas - ság - ban az Is - ten - nek,

c) Krisz - tus U - runk - nak ál - dott szü - le - té - sén

(a) An - - gya - li ver - set mond - junk szent ün - ne - pén-ő

(b) Bé - kes - ség lé - gyen föl - dőn em - be - rék - nek,

(c)

(a) Mely Bet - le - hem - ő - nek me - ze - jé - ben ré - gen, ze - en - gett e - kép - pen:

(b) És jó - a - ka - rat min - den - fé - le nép - nek és nem - zet - ség - nek.

(c)

A református vidékeken a néphagyomány általában egységes. A dallamalakok közel állnak az énekeskönyviekhez, a ritmus az egyenletesen hosszan kitartott hangok felé hajlik, a tempó meglehetősen lassú, viszont igen erőteljes hangvétél, és egységes református körze-

9. a. Kolozsvári Zeneakadémia Archívuma, Mg. 2601/29. Medvés, Fehér megye, Joó Ferenc 62, Joó Márton 60; gy. Szenik I. 1973. b. Kolozsvári Zeneakadémia Archívuma, Mg. 3110/51. Vajdakamarás, Kolozs megye, csoport; gy. Szenik I. 1979. c. Énekeskönyv: Kolozsvár 1778/89 (var. RMDT II/319).

tekben sajátos stílusú, gazdag ornamentika jellemzi az énekhagyományt. A templomban általában nem díszít a gyülekezet, esetleg egy-két átmenő hang színezi a dallamot. Templomon kívül, a karácsonyi kántálás során viszont annyira gazdagon díszítik az énekeket, hogy alig lehet az eredeti dallamot felismerni. Ezt bizonyítja az alábbi példa, melyben összehasonlítjuk *Az Istennek szent angyala* kezdetű karácsonyi ének négy változatát. A dallamhangok kevés kivétellel azonosak, de figyelemre méltó a gazdagon díszített visai változat,¹⁰ amelyben lényegesebb változást hoznak a magasra hajló záróhangok.¹¹

Gradualul din Eperjes: RMDT II/85.

a) Mennyből jö- vők most hoz- zá - tok Kv 1744/139

b) Az Is - ten - nek szent An - gya - la Bach 324.

c) Vom Him-mel hoch da komm ich her

(a)

(b)

(c)

Quasi giusto ♩ = cca 52

d) Az Is - - ten - - nek szent An - gya - la Meny - - nyek-ből hogy a - lá - szálla

Visca

És a pász-to - rok - - hoz ju-ta, Né - ki - - ek e - kép - - pen szó - la.

A népi gyakorlatban többnyire személyenként és alkalmanként módosuló egyéni előadással találkozunk. A reformátusok halottas énekeinek előadási stílusa szabadabb, mint a

10. a. RMDT II/85; b. Kv 1744/139; c. Bach 324; d. Visa Kolozs megye, Gáspár Péterné 45 és csoport; gy. Kallós Zoltán, 1969; A Budapesti Zenetudományi Intézet archívumában levő felvétel másolatáról.

11. A cikk szerzője ugyanerről az énekről a Kolozs megyei Türebén készített felvételt. Karácsony estéjén a templomban a gyülekezet az énekeskönyvi formát énekelte. Istentisztelet után a templom előtt megállva felcsendült a gazdagon díszített népi változat az egész gyülekezet előadásában. E különleges csoportos éneklés bizonyítja, hogy a díszített változat évtizedek, esetleg évszázadok óta gyakorlatban van, mert mindenki ismeri.

templomi énekeiké. A halottas énekek mellett a virrasztó énekek, és az ünnepi kántálás-repertoár is szabadabb stílusban él a néphagyományban.

Csomasz Tóth Kálmán megállapítja: *A dallamok variálása olykor az írásbeli kultúrában is, a szóbeliekben pedig teljességgel ösztönös tevékenység. A nótafa nem plagizál, nem is tudatosan emlékszik, hanem a tudatalattijából merül fel benne valami, amit a maga leleményének érez, és nagyrészt a maga építkezési sablonjával, azon belül egyéni képzeletének és invenciójának igénybevételével formál. Az ilyen formáló tevékenység gyümölcse, ha még oly hasonló is valami más meglévőhöz, mégsem plágium, legfeljebb származék.*¹²

Az egyházi énekek kutatásával foglalkozó tudósoktól származó kérdés, hogy vajon hitelesnek tekinthetők-e azok a dallamok, amelyek az énekek keletkezésének vagy közreadásának idején nem, vagy csak jóval később kerültek lejegyzésre. Ismerve a hagyomány hosszú életét és a népi emlékezet megbízhatóságát, amely a közösség állandó ellenőrzése alatt állt, azt állíthatjuk, hogy általában hitelesnek tekinthetők. Erről megbizonyosodhatunk, ha megtekintjük egyes énekek különböző időben, egymástól függetlenül feljegyzett kottaképét, aminek különösen akkor van jelentősége, ha a dallamforrások más-más felekezet gyakorlatában találhatók. A következő példa arról tanúskodik, hogy bár a lejegyzések közel száz év különbséggel készültek, a dallamalakok mondhatni azonosak. Az első dallam az 1651-ben kiadott Cantus Catholici 156. éneke, a második dallam az 1744-es Kolozsvári református énekeskönyv 208-as számú dallama.



Az azonos korban keletkezett dallamok egy része az idők folyamán kiesett a közösség emlékezetéből, de a leginkább életképeseket nemcsak megőrizte, hanem új változatok, sőt új kombinációk létrehozására is serkentette az élő gyakorlat. A leginkább életképes énekeink,

12. Lásd: *Egy népdalszerű dallamunk eredetéhez* című tanulmányt, in: *Magyar Zene*, Budapest, 1974/I. 73—77.

melyek századok óta a református közösségek repertoárjában vannak, ma is a legismertebbek, leghasználtabbak közé tartoznak.¹³

A népi emlékezet egyházi szövegek révén számos olyan dallamot tartott életben, amelynek az eredeti szövege hamar feledésbe merült, vagy esetleg pusztá olvasmánnyá változott, mert dallamát több évszázadon keresztül nem írták le. Néha a véletlennek köszönhetően egyik-másik világi tárgyú, históriás ének dallama fennmaradt az utókor számára. Általában azokról a dallamokról van szó, amelyeknél az egyházi szöveggel való kapcsolat rövid időn belül állandósult.¹⁴ Sajnálatos tény, hogy Tinódi dallamai közül és a Hoffgreff énekeskönyvből csak két-két dallamot, Huszár Gál énekeskönyvéből pedig egyet foglaltak be a mai református gyülekezeti énekeskönyvbe.¹⁵

A mai napig éneklük gyülekezeteink a *Mindenkoron áldom az én Uramat* (MRÉ 364) kezdetű éneket, melynek dallama eredetileg Görccsöni Ambrus deák Mátyás királyról szóló históriás énekéhez tartozott *Árpád vala fő az Kapitánságban* szöveggel (RMDT I/82).

Nem ilyen egyszerű a Genfi zsoltárok helyzete. Míg Luther és társai csak néhány változtatott zsoltárt ültettek át gyülekezeti éneklésre alkalmas formába, addig Kálvin, abból az elvből kiindulva, hogy Istent legméltóbban magával az Ő Igéjével dicsérhetjük, és hogy a dicséretnek erre a módjára semmi sem lehet alkalmasabb a zsoltárok könyvéénél, úgy döntött, hogy mind a 150 zsoltárt bevezeti strófás gyülekezeti népénekként a templomi gyakorlatba. A gondot a dallamok okozták. Kálvin nem tartotta kívánatosnak, hogy világi szöveggel is ismert dallamok, minden változtatás nélkül összekapcsolódjanak a zsoltárszöveggel. Ezért a zsoltárdallamokat Louis Bourgeois-val és a Péter-mesternek nevezett kántorral¹⁶ gregorián dallam motívumokból, német és francia népszerű sanzon-részletek felhasználásával és átalakításával úgy képezte ki, hogy ne lehessen őket bármely világi dallal összetéveszteni. Ennek ellenére található közöttük néhány változatlanul meghagyott világi dal, egy-két gregorián himnusz- és szekvenciadallam. E hugenotta melódiák szépségéhez, kifejezőképességéhez nem fér kétség, de mégsem tudtak a magyarság zenei életébe beleoltódní, sohasem váltak (néhány kivétellel) közismertté, nem hatottak a népi gyakorlatra, nem ösztönöztek variánsképződésre. Idegen voltára jellemző alakját a genfi zsoltáranyag mai napig megtartotta.

Amikor a dallamfeljegyzések hitelességét vizsgáljuk, figyelniük kell arra, hogy a XVI–XVII. század anyagában találunk olyan énekeket, amelyekhez két, ritkán több dallam is tartozik. Mindkettő lehet hiteles, az eltérést okozhatja a felekezetek eltérő énekes hagyománya, egyazon felekezeten belül pedig a tájegységenkénti kötődés szöveg és dallam között.

13. *A pünköstnek jeles napján; Adj békességet Úristen; Atya Fiú Szentlélek; Az Istennek szent angyala; Dicsőült helyeken, Ez esztendő megáldjad, Erős vár a mi Istenünk; Én Istenem, sok, s nagy bűnöm; Ha te meg nem tartasz; Ím bejöttünk nagy örömben; Jövel Szentlélek Úristen; Könyörülj rajtunk, Úristen; Krisztus ki vagy nap és világ; Mondjátok dicséretet.*

14. Lásd: Nagybánkai Mátyás Hunyadi Jánosról írt krónikás énekének dallama Sztárai Mihály 23. zsoltárparafrazisának szövegével maradt fent az 1744-es Kolozsvári énekeskönyvben *Szent Dávid próféta éneklő könyvének...* címmel.

15. Tinódi: *Siess keresztyén, Magyar Református Énekeskönyv*, Budapest, 1996/404 (a továbbiakban MRÉ); *Imádkozatok és buzgón kérjétek*, MRÉ 430. Hoffgreff: *Bocsásd meg Úristen*, MRÉ 300; *Semmit ne bánkódjál*, MRÉ 403; Huszár Gál: *Mindenható Úristen*, MRÉ 306.

16. Mái sem tisztázott a kiléte, mert abban a korban Genfben öt ilyen nevű kántor is működött.

Néhány szöveghez más dallam kapcsolódik a kolozsvári és más a debreceni református énekeskönyvben. Az új református énekeskönyv szerkesztésekor figyelembe vették a különböző vidékek dallamhasználatát, így variánsként közli a gyűjtemény egy-egy ének mai napig használatban levő két, esetleg három különböző dallamát is.¹⁷ Ezek a dallamcserék néha visszavezethetők az alternatív nótaulásokra is.¹⁸

A hangjegyek nélküli énekeskönyvekben csak nótajelzések, nótaulások alapján szerezhetünk tudomást az ének dallamáról. Nem minden éneknek van azonban nótajelzése. Vannak esetek, amikor annyira ismert, és régóta használatos, saját dallamával összetartozó az ének, hogy az énekeskönyv szerkesztői nem tartották szükségesnek megjelölni a dallamot, csak annyit: maga nótaján.¹⁹ Az orális hagyományban egyetlen dallamnak sincs végleges vagy kizárólagos hitelű alakja. A változatok több-kevesebb eltérést mutatnak, de mindegyikük tartalmazza a dallam lényeges jeleit, írásbeli rögzítés híján megtörténhet, hogy feledésbe merülnek.

A református néphagyomány őriz néhány olyan éneket is, melynek dallama nem szerepelt a református gyűjteményekben. Ilyen a *Csordapásztorok* kezdetű karácsonyi ének, melynek első dokumentuma ugyan XVII. századi, de szövegmotívumai alapján, továbbá zenei stílusa, valamint a népszokásokban való elterjedtsége miatt a történészek középkorinak tartják. Ökumenikus jellegű éneknek tekinthetjük, mert katolikus és református közösségek egyaránt, folyamatos hagyományra támaszkodva éneklék.

Az egyházi népéneknek mindig volt az írásos mellett egy szájhagyományos formája. Még napjainkban is így terjed a kottát nem ismerő hívek körében. A különböző feljegyzések változatokként értékelhetők, mivel a nyomtatás ideje nem esik egybe a dallamok keletkezési idejével. Általában azt a dallamot jegyezték fel, ami már a köztudatban évtizedek óta élt. Kodály feltevése szerint valószínű, hogy a lejegyzések kezdetlegessége miatt nem reális a dallamok kottaképe, a néphagyomány előbb formát őriz.²⁰ A XX. századi énekeskönyvszerkesztők ennek ismeretében a népi hagyományra támaszkodva frissítették fel a dallamalakokat.²¹ A legrégebbi nyomtatott források a dallamok kezdeti állapotát rögzítették, a néphagyomány viszont élő formában tartósítja azt.

A néphagyomány felleltározása, megismerése, felvételeken történő rögzítése, kutatása párhuzamos a történeti kutatással. A népének és a népi emlékezetben megőrzött változatok összehasonlításával a dallamtörténeti kutatás és a népzene-kutatás interdiszciplináris ágazata foglalkozik. A néphagyományban élő egyházi énekek gyűjtését Kodály Zoltán kezdte el, később tanítványai, munkatársai folytatták. Említésre méltó Csomasz Tóth Kálmán, Papp Géza munkássága. Legjelesebb kutatók Szendrey Janka, Dobszay László, Rajeczky Benjámin. Számptalan szakmunka jelent meg már eddig; a gyűjtések viszont még az utóbbi évtizedekben is tártak fel kiegészítő adatokat, melyeknek feldolgozása folyamatban van.

17. MRÉ/ 152 a–b, 181 a–b, 201 a–b, 211 a–b–c, 254 a–b, 309 a–b, 330 a–b, 391 a–b, 400 a–b.

18. A XVII. századi dallamok hitelességéről, a nótaulásról lásd bővebben: RMDT I / 96–108. és RMDT II 144–146.

19. Pl: A *Jaj, mely hamar múlik* kezdetű ének dallama nincs lejegyezve a Kolozsvári 1837-es kiadásban. Teme-tési énekként valószínű, hogy általánosan ismert volt.

20. Kodály Zoltán: *A magyar népzene*, Zeneműkiadó, Budapest, 1973, 64–69.

21. A XVIII. századi énekeskönyvekben fellelt szokatlan dallamfordulatok a népi variánsokban módosultak, énekelhetőbbé váltak.

Oral Tradition and Writing

Written music in the 16–17th centuries was in a retrograde state related to the development level of other European countries. Score reading has not been taught in the schools, and only a few scored music publications were issued. If we want to know what did the church hymn collection contain we have to look for it either in the very few contemporary notes, or in the church hymns collections edited 1–2 centuries later.

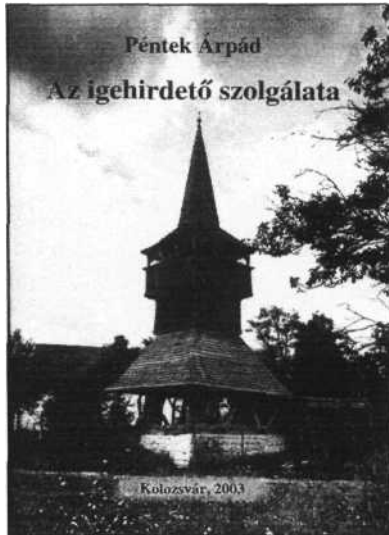
The versions edited in the hymnbooks of other denominations have not been different from the original.

The oral tradition has contributed significantly to the spread of the hymns. While the editors have slowly but surely decreased the number of hymns, the oral history retained hymns that were no longer present in the hymnbooks. If the melody or the rhythm of the hymn was not suitable for the Hungarian taste, the people have simply changed it to fit their needs. The most beautiful and popular melodies were sang with rich ornamentation. The melodies, which have sounded strange or were hard to assimilate were simply ignored. Church hymns are spread even today in two ways: printed on scores and through oral tradition. The several scores present variations of different eras and regions. But the oral tradition preserves the living form of the hymn collection. Surveillance of this oral tradition is also today a very important task.



Molnár János

Péntek Árpád: Az igehirdető szolgálata¹



Egy professzori élet tudományos tevékenységének fokmérője a publikált írások mennyisége és minősége, ezeknek az írásoknak olvasottsága, idézettsége és mindenekelőtt iskolateremtő ereje és hatalma. Péntek Árpád² teológiai tanár, a Protestáns Teológiai Intézet volt rektora és az 1990-ben létrejött Tanárképző Kar első és egyben alapító dékánja egy olyan korban élt, amikor papi ember számára veszélyes volt az írás és lehetetlen a publikálás. Előadásai csupán diákok jegyzeteiben és gépelésében rögződtek és jártak kézről kézre, miként a vándorútra indított gyűrű. Tanári észrevételei, szakvéleménye, frappáns mondatokban megfogalmazott teológiai gondolkodása, tudományos tevékenységének egész ars poeticája és nem utolsósorban ízes humora szájhagyomány útján terjedt tanteremtől tanteremig és parókiától a szószerzőig,

1. Presa Universitară Clujeană, Kolozsvár, 2003, 221 oldal.

2. Péntek Árpád életének főbb mozzanatai:

- ◆ született 1921. márc. 21-én, Lugoson;
- ◆ iskoláit Lugoson végezte, 1939-ben tett érettségi vizsgát;
- ◆ 1939-től a kolozsvári Református Teológia hallgatója;
- ◆ 1940-től 1943-ig a nagyenyedi Bethlen Gábor Teológiai Akadémia hallgatója;
- ◆ közben 1940-től lévitalelkész Karánsebesen és Mezőkapuson;
- ◆ 1943-tól segédlelkész Temesváron és Lugoson;
- ◆ 1943-ban tesz I. lelkészképesítő vizsgát;
- ◆ 1946-ban tesz II. lelkészképesítő vizsgát;
- ◆ 1946-tól 1961-ig Szucságon rendes lelkész, közben 1947. július 6-án szentelik fel;
- ◆ 1961-től Ótordán rendes lelkész;
- ◆ az 1968–1969-es tanévben részt vesz az amszterdami Vrije Universiteit doktori kurzusán;
- ◆ 1972-től meghívják a kolozsvári Teológiára óraadó tanárnak;
- ◆ 1973 szeptemberétől a református gyakorlati teológia tanszékének előadó tanára;
- ◆ 1974 májusában az Egyetemi Fokú Egységes Protestáns Teológiai Intézet alapításának negyedszázados évfordulójára rendezett emlékünnepelelyen avatják doktorrá;
- ◆ 1984-től tanszékvezető professzor;
- ◆ 1982-től 1990-ig, két cikluson keresztül az Intézet rektora;
- ◆ 1990-ben elvtelen támadások miatt lemondott és nyugdíjba ment;
- ◆ 1990 októberében az Egyházkerület felkérte a Vallástanárképző Fakultás megszervezésére;
- ◆ 1990–1992 között a Vallástanárképző Fakultás dékánja;
- ◆ 1993. augusztus 29-én a kolozsvári evangélikus templom szószékén prédikálás közben érte a halál.

akárcsak a folklór. Tudományos írásainak pedig csak töredékes része jelent meg a Református Szemlében, a többi kéziratban pihent fiókjában. Mire szabadon lehetett volna publikálni, ő is elpihent, elmenvén minden földi útján szószéki szent szolgálatban, palástba öltözötten, prédikálás közben, miként Illés a tüzes szekereken. Ő elment, de itt maradt számos kötetet kitevő kézírata, tudományos hagyatéka és az az iskola, melyet ő, mint tudós ember elsősorban nem publikációival teremtett, hanem tanári, oktatói és nevelői munkásságával, azzal a pedagógiával és tudományos ismeretanyaggal, mely tantermekbe zártan is robbanóanyagként hatott, s lelkész-nemzedékek egész sorát tette az Ige elkötelezett szolgálójává, a textusprédikáció tüzeinek felséges csiholóivá. Maradtunk mi, a volt tanítványai, kik tőle tanultuk a lelkipásztori habitust, a lelkészi élet gyakorlatának minden titkát, lakni és élni az üvegfalú parókiákon, de tőle tanultuk a papi és egyházi formák belső tartalmát is, a kereteket kitöltő lényegét, az Ige megértését, alkalmazását és szószéken való széthintését sokak hitének épülésére.

Fiókban maradt írásai közül ez az első jelentősebb munka, amelyik nyomdafestéket lát halálának tizedik évfordulója, és a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Karának tízéves jubileumi ünnepe alkalmából. Az *igehirdető szolgálata* c. tudományos írás tulajdonképpen Péntek Árpád doktori dolgozata. Benne azonban nemcsak a teológia doktora, a tudományosság kritériumait tiszteletben tartó tudós, az olvasott és művelt értelmiségi, a legfelső tudományos fokozatot elért szakember szólal meg, hanem az a lelkipásztor is, akinek egész élete igehirdető szolgálat volt kicsi és nagy templomok szószékein egyaránt, s az a tanár is, aki hittel, szeretettel, türelemmel és igényességgel másokat is igehirdető szolgálóvá akart és tudott nevelni.

Az *igehirdető szolgálata* a gyakorlati teológia világába, az igehirdetés tudományába, a homiletikába vezeti el az olvasót. Benne a szerző a gyakorlati teológia feladatát, szerepét és funkcionalitását tárgyalja. Ennek keretében pedig az igehirdetésnek, mint szolgálatnak a formai, tartalmi, teológiai, ekléziológiai és társas-lélektani dimenzióit bontja szét, bemutatva azt a lelkipásztori szolgálatot, amelyen keresztül Isten az emberhez közeledik, emberi szolgálattal akarva igéjét eljuttatni embertől emberig. A pásztori szolgálat ebben a kontextusban lesz és válik az emberhez közeledő Isten erőterévé, melyben létrejön az Isten és az ember közötti élő kapcsolat.

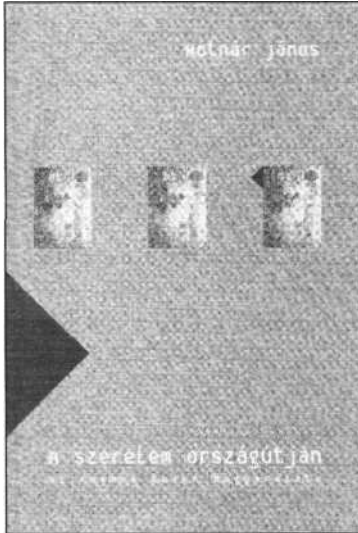
Tudományosság és gyakorlatiasság, a kérdések elvi szinten történő tisztázása és a gyakorlati tapasztalat, elméletiség és iskolában tanítható módszertan ötvöződik ebben a műben. Épp ezért a magyar szakirodalomban Makkai Sándor pojmenikája és Imre Lajos katekétikája mellé sorakozik fel, mint olyan szakkönyv, mely minden további homiletikai kutatás alpműve és minden igehirdető szolgáló nélkülözhetetlen kézikönyve lehet és kell, hogy legyen.

Mi, hajdani diákok Péntek Árpádtól tanultuk meg, hogy Erdélyben csak textust lehet prédikálni, s szószékeinken nincs más prédikációnak helye, csak a textusprédikációnak. És ez a mai megváltozott világban, a posztmodern korban, a paradigmaváltás korszakában sincs másképp. Csak a textusprédikációra igaz az ősi mondás: *predicatio verbum Dei, verbum Dei est*. Isten Igéjének hirdetése Isten Igéje.

Legyen tehát ez a könyv áldott eszköz annak az igehirdetői iskolának gyarapítására és növelésére, melynek alapvetésére Péntek Árpád egész életét szentelte.

Adorjáni Zoltán:

Molnár János: A szerelem országútján. Az Énekek éneke magyarázata.¹



Mind a mai napig titokzatos, miként kerülhetett az *Énekek éneke* a Bibliába.² Mit keresnek benne a szerelmi költészet e jellegzetesen színpompás, különlegesen forró légkörű és számunkra majdnem émelyítően erős, keleti aromájú dalai. Ráadásul épp ezzel a címmel: *A legeszegebb ének*; mintha a Biblia több száz egyéb éneke, a zsoltárok, a himnuszok, a dicséretetek nem is versenyezhetnének vele.

Talán azért, mert a szerelem lángja, mely olyan erős, mint a halál, egykor a szent atyákat is olyannyira tűzbe hozta, hogy még ők sem tudtak ellenállni, és ez még kegyes és szent mértéktudásuk korlátjait is szétfeszítette? Ma is kérdés tehát, hogy a kanonizáció hosszú és többnyire rejtelmes folyamata alatt miként illeszkedhetett az *Énekek éneke* a többi szent irat sorába. Mint

Bibliába foglalt világi költészet, mégsem egyedülálló. Hiszen a *Példabeszédek könyve* is a világi, népi bölcsesség szólás- és közmondás-gyűjteménye.

Most, az adventi időben, egy bibliai szempontra szeretnék utalni az *Énekek éneke* kapcsán. Az adventi időben is úgy tekintünk Krisztusra, mint aki minket halálosan, haláláig szeretett. Testté lett. Megjárta életünk magasságait és legnagyobb mélységeit, hogy ő, aki mesterien értett ahhoz, hogy a legprofánabb történésekkel értesse meg a legszentebbet, új összhangot teremtsen. Nem valami teljes és művi harmonizálással, hiszen ez a görög gondolkodás törekvése. Hanem az ószövegségen nyugvó, gyakorlati valóságlátással, amelynek zenéjét nem a mesterséges harmonizálás jellemzi, hanem a szép összecsengések és disszonanciák életízű egybehangzása.

Nem úgy teremtett új összhangot, hogy betiltott minden emberalkotta, olykor túl profánnak ítélt éneket. Hanem úgy, hogy mindent helyre és helyére állított. Megtisztította azt, ami emberi, és úgy emelte fel az emberi profánt a maga tisztaságának művészi szintjére, hogy mindennek háttérében ott hömpölygött a halál-erős szeretet alaphangja. Ez a Mester tisztítja meg és emeli fel a maga szintjére még a földi szerelmet is, hogy ez is istenképű legyen, de teljesen emberi.

Mindenesetre az *Énekek éneke* a Kánon lezárásakor is vitát kavart, amint ezt Molnár János részletezi új könyve előszavában. Végül Akiba rabbi így zárta le a vitát: az egész világ

1. Koinónia Kiadó, Kolozsvár, 2003, 245 oldal.

2. Lásd a Bevezetést, 11.

nem ér annyit, mint az a nap, amelyen az *Énekek éneke* Izraelnek ajándékozott. Ha mind az Iratok szentek, az *Énekek éneke* a szentek szentje.³ Ha itt a kifejezésmód hiperbolikus is, érzékelnünk kell, hogy ez az ószövetségi könyv valami mást és többet hordoz annál, mint amit első vizsgálódásra tulajdonítanánk neki. Molnár János pedig ezt a mást és többet akarja felfedezni és nyújtani a mai olvasóknak, akiket évezredek választanak el az ének keletkezésének korától és mindattól, ami befolyásolta és alakította a könyv születését, s benne a szereplők viselkedését.⁴

A *Bevezető* olyan lényeges kérdéseket tisztáz, amelyek messzemenően meghatározzák a könyv magyarázatának módját. Megtudhatjuk, hogy allegorikus értelmezése csupán az I. század végétől követhető nyomon, tehát attól a kortól kezdve, amikor egy dualista alapú, aszketikus szemléletmód erősödött meg – mind a zsidóság, mind pedig a keresztyénség kebelében –, ez pedig leértékelte vagy éppen teljesen elvetette a testi szerelmet. Sőt, bizonyos csoportok úgy vélekedtek, hogy a szerelem, a házasság és a gyermeknemzés akadályt jelent a tökéletes kegyesség és közösség elérésében. Nos, ilyen körülmények között születik meg az *Énekek énekének* allegorikus értelmezése.

Az allegorikus értelmezés rejtett lelki valóság szimbólumának tekinti a szó szerinti szöveget. Úgy véli, hogy a szövegnek rejtett természete van, s ez az általa kikutatott jelképes értelemben lesz nyilvánvalóvá.⁵ Így lett ez a könyv az Isten és Izrael, illetve Krisztus és az egyház kapcsolatának allegóriája. Holott a korábbi időkben a zsidóság... allegóriamentesen olvasta és magyarázta az *Énekek énekét*.⁶ Ezért hát helyes egyetértünk azokkal a kutatókkal, akik úgy vélekednek, hogy az *Énekek éneke* azért is került bele a kánonba, hogy háttalanítsa az antik kelet – Izraelt is kísértő – pogány szemléletét, amely istenítette és kultuszi szintre emelte a testi szerelmet. Vagyis hitvallás volt arról, hogy a szerelem az Isten által adományozott élet természetes megnyilvánulása, és nem több. Ezeket véve figyelembe magyarázza Molnár János az *Énekek énekét*, mert tudnivaló, hogy az allegorizálás veszélyes (lehet).

De miért lehetett mégis egyfajta mértéktartó allegorizálással értelmezni az *Énekek énekét*? A választ talán abban is kereshetjük, hogy az ószövetség kiváltképpen akar tanítani a történéssel. Az úgynevezett agadikus, azaz történéselmondással tanító módszer honos volt Izrael területén. Később Jézus példázatai is ennek a műfajnak lettek mesterművei. Ebben a műfajban a történet a lényeges, akkor is, ha a kifejezésmód képekkel él, és így, az elvont valóságot profán eseménysor teszi érthetővé és kézzelfoghatóvá. Például: Isten országa olyan, mint mikor a gazdasszony élesztőt tesz a tésztába, és az dagadni kezd. Ilyen tekintetben az *Énekek éneke*, a szerelem történéseinek dramatizált költeménye, transzcendens valóság szemléltetésére bizonyult alkalmasnak. Arra, hogy megértesse Isten halál-erős szeretetének történéseit. Viszont a mértéktartó allegorizálás itt azt jelentené, hogy ebben a dramatizált

3. Előszó, 9.

4. Uo. 10.

5. Lásd: Alexandriai Philón: *De vita contemplativa*, 28–29; 78. Vö. Euszebiosz egyháztörténete, 17,10–11. (*Ókeresztény írók*, IV. kötet. Szerkesztette Vanyó László. Fordította: Baán István. Szent István Társulat. Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója. Budapest, 1983. 77.)

6. A könyv a kánonban, 16.

szerelmi költészetben nem is annyira az apró részletek a lényegesek, hanem az egész: a szerelem édes-gyötrelmes, olykor a józan ész mellőző történései.

Tudnunk kell, hogy a modern erdélyi bibliamagyarázat úttörője Kecskeméthy István (1864–1938) volt. 1902 és 1933 között folyamatosan jelentek meg kommentárjai 14 ószövetségi és 4 újszövetségi könyvhöz. Utána Nagy András (1899–1974), Eszenyeiné Széles Mária, Kozma Zsolt, Árus Lajos, Bustya Dezső gyarapította az ószövetségi teológiai irodalmat. Molnár János pedig az ő munkájukat folytatja lendületesen. *Az Ószövetségi kortörténet* (Kolozsvár 1993), *Zakariás próféta könyvének magyarázata* (Kolozsvár 1998), *Sofóniás próféta könyvének és Malakiás próféta könyvének magyarázata* (Kolozsvár, 1998), *Az ószövetségi királyság kortörténeti és irodalomtörténeti kérdései* (Kolozsvár, 1998) és *Héber nyelvtan* (Kolozsvár, 1999) című munkái után, most a Koinónia Kiadó teszi közkinccsé az *Énekek énekéhez* írt magyarázatát. A *Bevezetésben*, a kanonizáció kérdései mellett, a szerzőségről és keletkezéséről, az ének szerkezetéről, tanításáról és stíluseszközéről kapunk információkat; s különösen izgalmas és hasznos a magyarázási módszereket ismertető és összegző fejezet. Az ezeket követő magyarázat után pedig exkurzusokat találunk az ószövetségi szépségfogalomról, a házasságról és családjogról, valamint a szerelemről.

Hogyan olvassuk az *Énekek énekét*? A lelkipásztor pedig ezt a kérdést is felteszi: miként lehet prédikálni ennek a könyvnek a textusairól? Molnár János könyve ezekhez a kérdéseinkhez siet segítséget nyújtani, s egyben hiánypótló is az erdélyi kommentárirodalom tekintetében.

Hankó-Nagy Alpár

Tíz év iskola és templom szolgálatában – jubileumi ünnepek a BBTE Református Tanárképző Karán –

Tíz év nem hosszú idő egy Kar életében. Általában csak arra elegendő, hogy túllépjen a beindulás első nehézségein, megszerezze a végleges működési engedélyt, kiépítsen egy szakmailag megfelelő tanári kart, és otthont építsen magának. A BBTE Református Tanárképző Karának első tíz éve is ezzel telt el. Beindulhatott az alapképzés 4 szakon, beindulhatott a magiszteri és a doktori képzés, összeállt a képzést kiszolgáló tanári kar, és – ami igazán csak nagy eredmény – saját épületbe költözhattünk, saját otthonunk lett.

Amikor 2003. december 5–6. között jubileumi ünnepeket szerveztünk Karunk fennállásának 10. évfordulóján, hármasként állt előttünk. Az volt a célunk az ünnepekkel, hogy visszatekintsünk a múltba: számba vegyük eredményeinket, kudarcainkat, hibáinkat, mulasztásainkat és megvalósításainkat. A jelent is számba vettük, és megelégedéssel nyugtáztuk az érdeklődő hallgatók jelenlétét, a kórus és az éppen beindult zenepedagógia képzés diákjainak színvonalas műsorait, és számba vettük a jövőt is, amikor ünnepi tudományos ülészakunknak azt a címet adtuk: *Van-e jövője a teológiának a 21. században?*

A rendezvény 2003. december 5-én, pénteken de. 10 órakor kezdődött ünnepi istentisztelettel. Igét hirdetett Pap Géza, aki igehirdetésében kiemelte, a Református Tanárképzés ügye jó, arra az erdélyi reformátusságnak szüksége van. Az igehirdetést Andrei Marga ünnepi megnyitó beszéde követte, majd dr. Molnár János, a Kar dékánja vette át a szót (beszéde jelen számunk bevezetőjeként *Ad multos annos!* címmel olvasható). Dr. Buzogány Dezső, kancellár a fakultás tízéves történetét ismertette (szintén olvasható jelen számunkban). Dr. Marjovszky Tibor, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem tanára, tudományos szakfolyóiratunk, a *Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Theologia Reformata Transylvanica* rövid ismertetését végezte el. A Tanárképző Kar hollandiai partnerintézete, a zwollei Gereformeerde Hogeschool tanára, dr. Frank van den Bos egyeteme köszöntését tolmácsolta angol nyelven. Az ünnepi felszólalások sorát Tőkés Elek, a kolozsvári Báthory líceum igazgatója zárta, aki a Kar létrehozásának évében az Erdélyi Református Egyházkerület tanügyi előadó-tanácsosa volt. Beszédében a Kar létrehozásának körülményeit idézte fel. A délelőtti megnyitóünnepség az ünnepi alkalommal megjelent kötetek bemutatásával folytatódott. Adorjáni Zoltán, a Protestáns Teológiai Intézet tanára dr. Molnár János könyvét mutatta be. A könyv címe: *A szerelem országútján*, benne az *Énekek énekét* magyarázza a szerző. Dr. Molnár János néhai dr. Péntek Árpádnak, a Kar első dékánjának könyvét mutatta be, melynek címe: *Az igehirdető szolgálata*. A Kar kórusának színvonalas ünnepi műsora volt a délelőtti ünnepség utolsó momentumuma.

Ebéd után megkezdődött a *Van-e létjogosultsága a Teológiának a XXI. században?* című tudományos ülészak (az előadások szövege jelen számunkban olvasható). Az első előadó dr. Andrei Marga, a BBTE rektora volt, aki a modern európai kultúra bölcsőjéről, az Athén–Jeruzsálem–Róma háromszögről beszélt. Őt követte dr. Péntek János, egyetemi tanár, előadásának címe: *Szöveg és írás, szó és Ige*. Dr. Kása Zoltán, a BBTE rektor-

helyette a Kar beindításának jogi körülményeiről emlékezett, majd a bevezetendő bolognai rendszerű oktatásról beszélt. Dr. Ioan Vasile Leb, az Ortodox Teológiai Kar dékánja a teológia egyetemen belül elfoglalt helyéről szólt, majd Nicolae Gudea, görög-katolikus teológiai tanár a maga egyháza álláspontját mutatta be, ami az egyház és világiak viszonyát illeti a III. évezredben. Dr. Juhász Tamás, a Protestáns Teológiai Intézet rektora az erdélyi református teológia esélyeiről és veszélyeiről beszélt, majd a pénteki előadók sorát dr. Nóda Mózes, a Római Katolikus Teológiai Kar adjunktusa zárta, előadása címe: *A teológia jövője vagy a jövő teológiája.*

A pénteki rendezvénytársorozat a Bánffy-palota Tonitza termében folytatódott, ahol a *Transylvania* barokk együttes koncertjét, és Maczelka Noémi, szegedi egyetemi tanár zongorajátékát hallhattuk. Az estet állófogadás zárta az Universitas szálloda vendéglőjében.

Szombaton, december 6-án reggel az egyetem Aula Magnájában folytatódott a jubileum. A BBTE díszdoktorává avatta dr. Bölcskei Gusztávot, a Tiszántúli Református Egyházkerület püspökét, valamint dr. Günther Wartenberget, a Lipcsei Egyetem Teológiai Karának dékánját. A cím átvételekor tartott előadásában Bölcskei Gusztáv a XXI. század etikai kihívásairól beszélt, míg Günther Wartenberg Melanchthon aktualitásáról szólt. A díszdoktoravatást állófogadás követte az Egyetemiek Házában, majd du. 3 órától visszatértünk a Kar amfiteátrumába, hogy folytassuk a pénteken elkezdett előadássorozatot. A szombat délutáni előadók a külföldi meghívottak közül kerültek ki. Először a két díszdoktor, Bölcskei Gusztáv, és Günther Wartenberg előadásait hallgattuk meg. Bölcskei Gusztáv a hit és értelem új, 21. századi szövetségéről beszélt, míg Günther Wartenberg Melanchthon Fülöp humanizmusáról tartott előadást. Dr. Fekete Károly, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem rektora előadásában a vallástanár képzéséről és 21. századi küldetéséről beszélt, őt követte a kölni Vera Gast-Kellert, a GAW Frauenarbeit elnöknője, aki arról szólt, hogy miképpen lehet Istenről beszélni a 21. században laikusként és nőként. Sitta von Eckardstein, németországi bárónő a teológia és a diakónia kapcsolatát elemezte előadásában, ezt követte Rudolf Keller előadása a teológia helyéről az egyetem keretein belül, végül Dieter Brandes előadása zárta a konferenciát, aki a modern ekkleziaszтика új feladatairól beszélt.

Jubileumi ünnepségsorozatunkat a kolozsvári evangélikus templomban zártuk, ahol ígét hirdetett Csiha Kálmán, ny. református püspök, és fellépett a Református Tanárképző Kar és a Protestáns Teológiai Intézet közös kórusa, közös fellépésükkel mintegy kifejezve a két intézmény közötti testvériséget.

Buzogány Dezső

A református tanárképzés tíz éve

Amikor a 17. században Apáczai Csere János az iskolák feletti szükségessé voltáról szól, akkor bőséggel működtek különbnél-különb oktatási intézmények szerte Erdélyben. Ha tehát akkor időszerű volt ez az igény, mennyivel inkább az ma, amikor ínséges idők járnak oktatási intézményeink fölött. A református egyház megszületésétől kezdve messze földön híres volt arról, hogy számos oktatási intézményt létesített, tartott fenn és működtetett. Éppen ezért a két fogalom: *oktatás* és *református egyház* szorososan egybeforrott, az idők során egymást kiegészítette és erősítette. Emiatt van az, hogy egyházunkban szinte bünnel egyenrangú gonosz cselekedet az, ha iskolát zárunk be, vagy elhanyagoljuk annak fenntartását. A közgondolkodás e szigorú ítélete abból érthető, hogy erdélyi népünk összeforrott egyházzal és iskolával egyaránt, és felismerte: egyházunk nem lehet meg a tudatos tagokat nevelő oktatási intézmények nélkül.

Bizonyára ez az ösztönös erő működött azokban is, akik az 1989-es fordulat után minden adódó alkalmat megragadtak arra, hogy az elvett iskolaépületek helyére újakat építsenek, vagy a megszüntetett oktatási intézményeket újraindítsák. Így született meg a református tanárokat képző, állami támogatással működő, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem szerkezetébe épített Református Tanárképző Kar is.

Jogi állását és szerkezeti jellegét tekintve első látásra egyedinek tűnik, de ha rendeltetését és célját nézzük, elődjét az egykori Bethlen Kollégiumban fedezhetjük fel. A Nagy Fejedelem alapította Collegium Academicum rendeltetése és célja az volt, hogy Erdélynek jól képzett tanítókat és lelkészeket adjon. Az intézmény e kettőségét hosszú időig megőrizte. A lelkészképzés és tanárképzés intézményes keretei akkor váltak el egymástól, amikor a nagyenyedi Bethlen kollégiumban folyó lelkészképzés helyszíne 1895-ben átkerült Kolozsvárra. Nagyenyeden a református tanár- és tanítóképzés még sokáig megmaradt, de az intézmény ezt a csonkulást és vérvesztéséget soha nem tudta kiheverni. A veszteség miatti legyengülést még tovább fokozta az, hogy Kolozsvár Erdély szellemi fővárosa lett, miután 1872-ben megalapították a Ferenc József Tudományegyetemet, amely a század végére eléggé megerősödött ahhoz, hogy magának igényelje az erdélyi felsőoktatás szellemi irányítását. Miután tehát a református lelkészképzés átkerült Kolozsvárra, a provincializálódó Nagyenyed tanintézete pedig nem tudta felvenni a versenyt az urbanizálódó Kolozsvár császári alapítású egyetemével, Bethlen Gábor Nagyenyedre átszármazott öröksége, az egykori dicső Kollégium egy fokkal alacsonyabbra szállt alá.

Mindkét intézménynek előnyt jelentett Kolozsvár. A lelkészképzés itt önálló, külön épületben kapott helyet, és az univerzitás szomszédsága jótékonyan hatott oktatási szintjének alakulására nézve. Amíg tehát addig a lelkészképzés a kollégiumi oktatás kiegészítése volt, addig itt a teológiai tudományok betetőzését jelentette a már egyetemi rendszerben folyó magas szintű oktatás. A tanárképzés is fokozatosan elvált a kollégium épületétől, amelyre bizony aggodalommal tekintett az egyház, hiszen kikerült irányítása alól a tanárok képzése, és már csak közvetett befolyással lehetett rájuk. A sokáig meglévő kettősség men-

tén így vált külön a lelkészképzés és a tanárképzés, de mindvégig tudatában volt a közös egységnek, vagy ha nem, tudatalattijában ösztönösen mégis ott volt az együvé tartozás tudata. Ennek lett látható kifejezése a Református Tanárképző Kar.

Rövid történeti kronológia

1990. A PTI keretei között beindult az egyszakos vallástanárképzés két tagozattal Kolozsvárott és Marosvásárhelyen. Ideiglenes dékánja a PTI akkori rektora, Péntek Árpád volt, aki még ez évben nyugállományba vonult, de csak a Teológiai Intézetből, mert a Tanárképző dolgait továbbra is ő intézte. A tanügyi törvény megjelenése és életbe lépése az akkreditálás lehetőségét jelentette az új szaknak, amelynek akkor még nem volt ideiglenes működési engedélye sem. A törvény ugyanis lehetőséget biztosított a történelmi egyháznak arra, hogy vallástanáraikat és lelkészeiket az egyetemen képezzék, mely lehetőséggel több egyház is élt, szerkezetileg belekapcsolva tanár- és lelkészképző intézetét az egyetemi oktatásba.

1992. Gálffy Zoltán átvette a Kar vezetését.

1993. Megegyezés születik az Erdélyi Református Egyházkerület (EREK), a Tanügyminisztérium, a BBTE és a PTI között: az EREK eldöntötte, hogy él a tanügyi törvény adta lehetőségekkel, és az 1993–94-es tanévvel kezdődően a vallástanárait kettős képzéssel az Egyetem keretében fogja kiképezni. Ennek eredményeként jött lére 1993-ban az Egyetem keretében a Református Teológiai Kar tanárképző profillal. Ebben az esztendőben hirdette meg a Kar az első egyetemi felvételit (az első kettős képesítéssel végzett tanár-nemzedék tehát 1998-ban államvizsgázott). A 1990-ben, 91 és 92-ben a *mono-szakra* felvételizett hallgatók továbbra is a PTI keretében folytatták tanulmányaikat, az utolsó végzős évfolyam 1997-ben hagyta el az intézetet.

1998. Gálffy Zoltán nyugdíjba vonult, a Kar irányítását Molnár János teológiai tanár vette át.

1999. Elkezdődött az 1993 óta működő szakok végleges akreditációja: valláspedagógia–magyar, német, angol, francia nyelv és irodalom, ill. szociális munka. A Kar tehát teljes legalitásban működik. Ezzel párhuzamosan ebben a tanévben indult be ideiglenes működési engedéllyel a valláspedagógia–történelem képzés.

2002. Indulásától kezdve örök gondot jelentett az, hogy a Karnak nem volt épülete. Ebben az évben végre a jelenlegi otthonába költözhetett. Hadd mondjunk itt köszönetet a BBTE akkori és jelenlegi rektorának, Andrei Margának, amiért megkülönböztetett figyelemmel tekintett a Kar nehéz helyzetére, és sokunkat megszégyenítő segítőkészséggel és jóindulattal vállalta fel az otthonkészítés költséges munkáját.

2003. Új szakkal bővült az eddigi tanárképzés karunkon: valláspedagógia–zenepedagógia.

Az egyetemi képzés valamennyi fokozata megvan a Karon. A négy évre terjedő tanárképzés statisztikai adatai: 1993-ban 29, 1994-ben 24, 1995-ben 27, 1996-ban 35, 1997-ben 35, 1998-ban 35, 1999-ben 55, 2000-ben 60, 2001-ben 56, 2002-ben 56, 2003-ban pedig 46 diák iratkozott be a Karra. A diákok jelenlegi száma: 224. A nappali tanárképzés mellett posztgraduális oktatás is folyik a Karon.

Az 1997–98. iskolai évben indított, két szemeszterre terjedő elmélyített tudományok (studii aprofundate) képzés első évfolyamára 13-an iratkoztak be, a következő évben 16-an. Az 1999–2000. iskolai évvel kezdődően mesterképzés indult egyháztörténet és biblia szakon. A három félévre terjedő oktatás első évfolyamára, az 1999–2000. iskolai évben 16, a 2000–2001-ben 12, a 2001–2002-ben 10 jelölt iratkozott be. 2002-től két félévre csökkent a mesteri tanfolyam időtartama, és a valláspedagógia–egyháztörténelem szakra 10-en, a 2003–2004. tanévben pedig 8-an iratkoztak be.

A doktorképzés a hungarológiai doktori iskolában folyik, amelyre a Bölcsészkar, a Katolikus Teológiai Kar és a Református Tanárképző Kar diákjai járnak. Karunkon az eddigi két évfolyamon összesen 10 személy tanul a nappali, a látogatás nélküli illetve a fizetési tagozaton. Reménységünk szerint a jövő évtől önálló doktori iskolája indul a Karnak. A Kar jelenleg 9 címzetes és 11 óraadó tanárral, 1 magyarországi vendégtanárral működik, kisegítő tanári munkát végez 5 nappali doktorandus.

În cel de al XLVIII-lea an (2003) *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* apare în următoarele serii:

matematică (trimestrial)	business (semestrial);
informatică (semestrial)	psihologie-pedagogie (anual);
fizică (semestrial)	ştiinţe economice (semestrial);
chimie (semestrial)	ştiinţe juridice (semestrial);
geologie (semestrial);	istorie (semestrial);
geografie (semestrial);	filologie (trimestrial);
biologie (semestrial);	teologie ortodoxă (semestrial);
filozofie (semestrial);	teologie catolică (trei apariții pe an);
sociologie (semestrial);	teologie greco-catolică – Oradea (semestrial);
politică (anual);	teologie catolică – Latina (anual);
efemeride (anual);	teologie reformată (semestrial);
studii europene (semestrial);	educație fizică (anual).

In the XLVIIIth year of publication (2003) *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* is issued in the following series:

mathematics (quarterly);	business (semestrial);
computer science (biannual);	psychology–pedagogic (yearly);
physics (biannual);	economical science (biannual);
chemistry (biannual);	law (biannual);
geology (biannual);	history (biannual);
geography (biannual);	philology (quarterly);
biology (biannual);	Orthodox theology (biannual);
philosophy (biannual);	Roman catholic theology (three issues per year);
sociology (biannual);	Greek-catholic theology–Varadiensis (biannual);
politics (yearly);	Roman catholic theology – Latina (yearly);
ephemerides (yearly);	Reformed theology (biannual);
European studies (biannual);	physical education (yearly).

A XLVIII. évfolyamában (2003) a *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* a következő sorozatokban jelent meg:

matematika (negyedévente)	business (félévente);
számítástechnika (félévente)	pszichológia-pedagógia (évente);
fizika (félévente)	közgazdaságtan (félévente);
kémia (félévente)	jogtudomány (félévente);
geológia (félévente);	történelem (félévente);
földrajz (félévente);	filológia (félévente);
biológia (félévente);	ortodox teológia (félévente);
filozófia (félévente);	római katolikus teológia (évi három megjelenés);
szociológia (félévente);	gör.-katolikus teológia – Nagyvárad (félévente);
politikatudományok (évente);	római katolikus teológia – latin nyelven (évente);
európai tanulmányok (félévente);	református teológia (félévente);
efemeridák (évente)	testnevelés (évente).

REFERENȚI / CONSULTANT EDITORS / LEKTORÁLTÁK

- Prof. dr. Szamosközi István: *Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Facultatea de Psihologie și Științe ale Educației, Cluj-Napoca, România.*
Babeș–Bolyai University, Faculty of Psychology and Educational Science, Cluj-Napoca, Romania.
Babeș–Bolyai Tudományegyetem, Pszichológiai és Neveléstudományi Kar, Kolozsvár, Románia.
- Prof. dr. Marjovszky Tibor: *Universitatea de Științe Religioase Debrecen, Ungaria; University of Religious Sciences, Debrecen, Hungary*
Debreceni Hittudományi Egyetem, Magyarország
- Prof. dr. Szenik Ilona: *Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Reformată, Cluj-Napoca, România.*
Babeș–Bolyai University, Faculty of Reformed Theology, Cluj-Napoca, Romania.
Babeș–Bolyai Tudományegyetem, Református Tanárképző Kar, Kolozsvár, Románia.

**COMITETUL DE REDACȚIE AL SERIEI THEOLOGIA REFORMATA
TRANSYLVANICA:**

**THE SERIES THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA IS EDITED BY:
A THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA SOROZAT SZERKESZTŐBI-
ZOTTSÁGA:**

REDACTOR ȘEF / CHIEF EDITOR / FŐSZERKESZTŐ: prof. dr. Molnár János
MEMBRI / EDITORS / SZERKESZTŐK: prof. dr. Buzogány Dezső
lect. dr. Visky Béla
lect. dr. Kun Mária
drd. Hankó-Nagy Alpár
asist. drd. Püsök Sarolta

Secretar de Redacție / Secretary / Titkár: