

THEOLOGIAI SZEMLÉ

TARTALOM

Mit tehetnek az ökumenikus világyűlések a békéért? (1)

Dr. J. L. Hromádka:

Az igazi egység kérdései a II. Vatikáni Zsinat után (4)

Dr. Kocsis Elemér:

Az Ószövetség és Újszövetség viszonya (8)

Boross Géza:

Egy új római katolikus gyakorlati teológia (17)

Kiss Pál:

Az egyidejűség problémája (30)

D. Dr. Bucsay Mihály:

A keresztyén egység ügye a magyar ökumené történetében (35)

Barcza Béla:

Karaffa Antal halálának 275. évfordulójára (43)

Bodrog Miklós:

Mai fiatalokhoz — tegnapi módon? (45)

VILÁGSZEMLÉ

Dr. Nagy József:

Putna 500 éves (48)

D. Dr. Pákozdy L. M.:

Dialógus Mariánské Lázneban (III) (51)

Simon János Attila:

A dialógus jegyében (54)

HAZAI SZEMLÉ

Dr. Esze Tamás:

„Szépség, tudomány, becsület...” (56)

Molnár József:

Emlékkiállítás Pécelen Ráday Gedeon halálának 175. évfordulóján (58)

Zay László:

Kulturális krónika (60)

Szigeti Jenő:

Életrajzok A—K-ig (62)

Papp Gábor:

Máté János és Trajtler Gábor ökumenikus orgonaestje (63)

Papp Gáborné:

„A humanista metrikus dallamok Magyarországon” (64)

A SZERKESZTŐ MEGJEGYZÉSEI

ÚJ FOLYAM/XI.

1968

1-2

SZÁM

ALAPÍTVÁ 1925-BEN

KIADJA A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSA

THEOLOGIAI SZEMLE

1968. január—február

Az alapító szerkesztő bizottság:

Dr. Bartha Tibor, dr. Bodonhelyi József †, dr. Czeplédy István †, dr. Esze Tamás, dr. Kádár Imre (felelős szerkesztő), dr. Nagy Gyula, dr. Ottlyk Ernő, dr. Pákozdy László (főszerkesztő), dr. Pálffy Miklós (társzerkesztő), dr. Tóth Endre, dr. Varga Zsigmond J.

A bibliai és rendszeres teológiai tárgyú kéziratokat kérjük a főszerkesztő címére (Budapest, IX., Ráday u. 28.), egyéb kéziratokat kérjük a felelős szerkesztő címére (Budapest, VII., Tandacs körút 9. IV. 14.) küldeni.

Kiadóhivatal: Budapest, XIV., Abonyi u. 21. Református Zsinat Sajtóosztálya
Előfizetési díj egész évre 180,—, félévre 90,— forint. Kettős szám ára 35,— forint.

68.00357,2 — Zrínyi Nyomda, Budapest. F. v.: Bolgár Imre

A szerkesztő megjegyzései

A magunk ügyében

A Theológiai Szemle legutóbbi számával betöltötte új folyamának tiz esztendejét, mostani számával belép tizenegyedik évfolyamába, hála Isten kegyelmének, olvasóink, gyülekezeteink, tagedyházaink szeretetének. Ezt szeretnénk kérni, és meghálálni a reánk következő időben is.

Jelen számunkat a magunk ügyével kell kezdenünk. Olvasóink már tudják, hogy a népgazdaságunk fejlődésének meggyorsítására hivatott új gazdasági mechanizmus olyan árrendszer bevezetését kezdte meg, amely a fogyasztói árakat közelebb vitte a termelési költségekhez. Ez a rendezés a nyomdai és papírárak olyan felemelésével járt, hogy az egyházi lapok ára általában ötven százalékkal növekedett. Számításaink szerint nekünk mégis elég lesz csak 40,— forinttal emelnünk az évi előfizetési díjat, ha olvasóink valamennyien kitar-
tanak mellettünk, és ha további előfizetőket is szereznek lapunknak. Vannak még — főleg a nagyobb egyházakban — olyan gyülekezetek, amelyek eddig is gyengéknek érezték magukat az előfizetési díj vállalására; viszont vannak már olyan egyházmegyéek és erősebb gyülekezetek is, amelyek a maguk előfizetése mellett még egy, sőt két — hazai vagy külföldi — gyülekezet előfizetési díját is magukra vállalták. Ha ez a szép példa követőkre találna, akkor nagyobb gond nélkül tudnánk hordozni megnövekedett terheinket.

Szeretnénk megemlíteni azt is, hogy többfelé jelentkeznek már olyan — nem lelkeszi jellegű — egyháztagok, különösen gyülekezeti, egyházmegyei gondnokok, tanácsbírák, presbiterek stb., akikben megnövekedett a teológiai igény és rendszeresen olvasni kívánják lapunkat is. Nagyon kérjük szíves előfizetőinket, nézzenek körül a maguk gyülekezetében és biztassák előfizetésre az olyan egyháztagokat, akik szívesen szerez-
nének rendszeres tájékoztatást a hazai és az egyetemes teológiai és egyházi élet kérdéseiről és eredményeiről. Olvasóink tapasztalhatják, hogy a tudományos színvonal igényének csökkentése nélkül igyekszünk közérthető, tiszta magyar nyelven írni és a mostani bonyolult világ egyházi vonatkozásairól a lehetőség szerint egyszerű stílusban adni megfelelő beszámolókat. Nem restelljük megvallani, hogy az ún. laikus egyháztagok vezető rétegének bevonása olvasó táborunkba egyúttal lapunk anyagi alapját is tovább szilárdítaná és fokozott szolgálatokra adna lehetőséget. Eddig is egyedül olvasóink anyagi áldozata fedezte lapunk előállítási költségeit; most arra kérjük őket, hogy még további előfizetők verbuválására is terjedjen ki gondoskodásuk. Igyekezni fogunk ezzel járó fáradozásukat külön is meghálálni.

A második évtized első lapszámában ezzel a szívből jövő kéréssel köszöntjük minden kedves olvasónkat.

VI. Pál pápa „újévi-békenap” javaslatáról

Vezető helyén az ideai ökumenikus világtalálkozókkal foglalkozik ez a számunk és természetesen azt mérlegeli, hogy miképp vihetné előbbre a maguk szerény eszközeivel is a világbéke, elsősorban a vietnami béke sóvárogva várt ügyét. E vonatkozásban is komoly figyelmet érdemel VI. Pál pápa karácsony előtt széles körben ismertetett javaslatja, hogy január elseje legyen ezután világszerte „a béke napja”.

E javaslatot a pápa megküldte az Egyházak Világ-

tanácsának is, amelynek elnöksége még aznap üdvözölte azt. Válaszában a Világtanács elnöksége rámutatott: a pápa felhívása szükségesnek látta elítélni azokat az amerikaiakat, akik „félnek életüket hazájuk és testvéreik szolgálatában kockáztatni, miközben ezek feláldozzák magukat az igazságosság és szabadság védelmében; pedig a béke nem pacifizmus és nem felel a gyáva és kényelmes életfelfogásért”. A pápával szemben a Világtanács megállapítja, hogy „a lelkiismereti

Mit tehetnek az ökumenikus világyűlések a békéért?

Az ökumenikus mozgalom két legjelentősebb szerve is összehívta erre az esztendőre a maga vezető testületét. Március végén lesz tudvalevőleg a keresztyén békemozgalom világtalálkozója, a III. Keresztyén Béke-Világyűlés Prágában. Ezt követi majd a nyár közepén az Egyházak Világtanácsa IV. nagygyűlése Uppsalában.

Az első Keresztyén Béke-Világyűlés — mint ismeretes — 1961-ben, a második 1964-ben volt, ugyancsak Prágában. Anyaguk legfontosabb része annak idején megjelent lapunkban. Az Egyházak Világtanácsa első, alakuló nagygyűlését most húsz éve, 1948-ban tartották Amsterdamban, a másodikat 1954-ben Evanstonban (USA), a harmadikat 1961-ben Új-Delhiben (India). Mindkét nagy ökumenikus szerv életében — az egyik mozgalom, a másik intézményes szervezet — ezek a világyűlések jelentik a mérföldköveket a számszerű és minőségi növekedés útján, amelynek persze megvannak a természetes problémái.

A magyarországi evangéliumi és az ortodox egyház kezdettől erőteljesen, kezdeményező módon és áldozatkészen résztvesz a prágai békemozgalom munkájában. Az Egyházak Világtanácsa húsz, ún. társult tanácsának is egyik legaktívabbja a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa, ezeket bizonyos kiemelt szerep illeti meg a Világtanácsban résztvevő 230 egyház között.

Olvasóink előtt ismeretes, hogy a két nagy ökumenikus szerv közül a prágai mozgalom kizárólag a keresztyén békeszolgálatral összefüggő kérdésekre összpontosítja tevékenységét, míg az Egyházak Világtanácsa elsősorban a keresztyén egységtörekvésekkel foglalkozik és ezeknek problémái között természetesen fontos helyet foglalnak el a nemzetközi kérdések is. (A Nemzetközi Ügyek Keresztyén Bizottsága elnevezésű intézményt még a Nemzetközi Missziói Tanács és az előkészületi stádiumban levő Egyházak Világtanácsa közösen hozták létre, és ma is ez az intézmény készíti elő a Tanács határozatait a világpolitika kérdéseiben.) A keresztyén békemozgalom és az EVT munkájában igen jelentős közös témák is vannak, amelyekben kölcsönösen segíthetik egymást.

*

A Béke-Világyűlés meghívója már megérkezett a tagegyházakhoz és a lapokhoz. Mint megírtuk, a főtéma ezúttal: „Keressd a békességet és kövesd azt” — alatta pedig: „Mentsétek meg az embert — A béke lehetséges!” A meghívó mindnyájunkat figyelmeztet:

„Isten Jézus Krisztusban mindent megtett az ember megmentésére. Hogy Isten emberszeretetét becsületesen hirdetjük-e, ennek kritériuma az, hogy világunk konkrét helyzeteiben kiállunk-e cselekvő módon az ember mellett. Minthogy jelenleg az emberiség rendelkezésére álló eszközök öngyilkosságához vezethetnek, a keresztyének passzivitása a békemunkában Krisztus megtagadását jelenti”.

A világeresztélyesség ez évi két nagy összeövetelén, mind a keresztyén békemozgalom tavaszi, mind az Egyházak Világtanácsa nyári nagygyűlésein magától értetődő természetességgel egyszerűen foglalkoznak az emberiség üdvével és javával. Hogy ezt a kettőt nem lehet egymástól elválasztani, azt ma már csak egy igen vékony „fundamentalista” réteg vonja kétségbe. Ez a — mindeddig távol maradt — réteg nem lesz ott Prágában, de Uppsalában már igen: megnyerésére számos, nem egészen áttekinthető lépést tettek az Egyházak Világtanácsa vezető körei.

Más keresztyén körök vitássá teszik, mit jelent az egyes konkrét helyzetben „kiállni az ember mellett”? Látnunk kell, hogy még az amerikai nehézbombázók pusztításai, a napalmgyújtotta vietnámi templom- és pagodatetők lángjai sem világosítják meg azokat a keresztyén lelkeket, akik napjainkban „a kommunizmus terjeszkedésének megakadályozását” minősítik az igazi istentiszteletnek. Nem akarunk most idézni *Spellmann* bíboros harctéri prédikációjából, először mert meghalt, másodsorban mert inkább seperjünk a magunk protestáns háza előtt. *Billy Graham*, az USA legdivatosabb világhíró evangélistája most éppen beteg ugyan, de utolsó vietnámi harctéri prédikációjából közölhetünk egy szakaszt a „Billy Graham korlátolt felelősségű Társaság” minden egyes lépéséről tudósító fényképes londoni hetilap nyomán: „Biztosíthatlak benneteket — mondotta Graham a Saigon melletti katonai támaszponttól a csapatokhoz rádióan közvetített karácsonyi prédikációjában — hogy az amerikai hívők milliói imáikba foglalnak titeket, mert büszkék a ti itt végzett szolgálataitokra. Vietnámban csak egy háború van, de ez világháború, szellemi háború a jó és a gonosz között. Van itt remény a békére? Csak egy út van, amelyen megtalálhatjuk a békét: ez Jézus Krisztusban van. Igen, ti ismerhetitek Krisztust. Ő békét fog adni a szívetekbe. A legfontosabb, amit a vietnámi fronton élve tehetnek: megmutathatjátok a vietnámiaknak a békét a ti szívetekben”.

Feleslegesnek tartjuk, hogy ennek a páratlanul képmutató „igehírdetésnek” az embertelenségét, tehát istentelenségét bizonygassuk. Inkább arra szeretnénk olvasóink figyelmét felhívni, hogy íme „szolgálatnak” is lehet feltüntetni az amerikai katonák vietnámi rémtetteit, amire „büszkék” lehetnek az otthoni keresztyének; az antikommunizmus Molochjának bemutatott szörnyű emberáldozatok evangélicizációs szolgálatként lehet dicsőíteni. Szerencsére az amerikai egyházi lapok — a ThSz-ben is közölt — vezércikkei szinte egyértelműleg elítélik a Vietnám elleni agressziót, ahogyan elítéli a közvélemény túlnyomó része is. De az is kétségtelen, hogy elég hosszú ideig lehet a közvélemény ellenére kormányozni, sőt háborút viselni; az amerikai háborús érdekeltségek már húsz év óta robbantanak ki „korlátozott helyi háborúkat” a világ különböző részein. Hol itt, hol ott lobbantják fel a hamu alatt kézenlétben tartott tűzfészkeiket, kétségkívül fékezve ezzel a démoni módszerrel a haladó erőket, a nemzeti felszabadítási mozgalmaknak, a szocializmus felépítésének kibontakozását, állandóan játszva a harmadik világháború — az atomháború — megsemmisítő kockázatával.

*

Számos külföldi keresztyén újság is közölte az elmúlt hónapokban *Dr. Bartha Tibornak*, ökumenikus tanácsunk elnökének az Egyházak Világtanácsa Központi Bizottsága legutóbbi heraklioni ülésén elmondott beszédét, amelyben elégtelennek minősítette a vietnámi kérdésben ott elfogadott határozatot. Kifejtette: ez a határozat hangoztatta ugyan a Világtanács „mélyszéles aggodalmát”, kifejezte „együttérzését a szenvedő vietnámi néppel”, követelte „az eszkaláció megszüntetését”, felhívta a figyelmet e háború súlyos következményeire, „elismerte a vietnámi nép jogát is saját problémáinak idegen beavatkozás nélküli megoldására”. Csak éppen „kikerültek az EVT eddigi idevágó határozatai e háború igazi okainak feltárását és ezért nem is járulnak hozzá a konfliktus megoldásához”. — „A kiegyensúlyozott, józan nyilatkozatok elle-

nére tovább folyik a pusztító amerikai agresszió és ebben mintegy tükörben látnunk kell a keresztyén békefáradozások hatástalanságát, erőtlenségét és eredménytelenségét is” — mondotta Bartha püspök. „Én a legmélyebb szomorúsággal és bűnbánattal szólnék arról a tényről, hogy képtelenek vagyunk segíteni — folytatta —. Iratokat készítünk, melyek diplomaták papírkosarába kerülnek... Tanácsokat adunk a szembenálló feleknek, melyeket nem hallgatnak meg. *Eljött az ideje, hogy újra átgondoljuk a keresztyén békeszolgálatot...* Változtassátok meg gondolataitokat és útaitokat: ne öljetek — mondja Isten Igéje.”

Ez a világos, tiszta beszéd azt a felhívást is tartalmazza, hogy a Világtanács uppsalai nagygyűlése készülőn határozott, elkötelező és éppen ezért eredményes szót kimondani a Vietnam ellen folytatott támadó háború megszüntetésére. Bizonyára ezt a szót fogja keresni a prágai béke-világgyűlés is, amelynek állásfoglalásai segítséget jelenthetnek majd az Egyházak Világtanácsa uppsalai tanácskozása számára is, éppen abban az értelemben, amelyre Bartha Tibor — a Központi Bizottság több más tagjának egyetértése mellett — oly meggyőzően rámutatott.

A prágai mozgalom kezdeményezői 1957-ben azt tűzték ki célul, hogy a keresztyénységet világszínre hívják össze, ahol a fenyegető atomháborúval szemben mondják ki a *status confessionis* állapotát, vessék oda magukat a keresztyének a hadiszekér elé, bélyegezzék Jézus Krisztus elleni bűnnek a háború előkészítését, a benne való részvételt, tiltsák el a keresztyéneknek a háború minden támogatását szóval vagy tettel. Csakhamar kiderült, hogy a világheresztyénység valóságos állapota folytán a kitűzött nagy cél huzamos előkészítő munkát igényel; a katolikus egyház például akkor még nagyon messze volt a „Pacem in terris” eszmevilágától. Sok nyugati egyház, egyházi csoport, maga az Egyházak Világtanácsa is számos kérdésben közeledett azóta a prágai mozgalomhoz, — remélni lehet, hogy az idej prágai világgyűlés bizonygatója tovább erősíti az Egyházak Világtanácsa uppsalai nagygyűlésén is azokat, akik a mai világhelyzetben a békéért való elszánt küzdelmet Krisztus igaz szolgálatától elválaszthatatlan feladatuknak ismerték fel.

Az EVT magyarországi tagegyházainak vezetői — dr. Bartha Tibor heraklioni felszólalása szellemében — nagy jelentőségű levelet intéztek az EVT elnökségéhez, dr. Fry ügyvezető elnökhöz és dr. Blake főtitkárhoz, VI. Pál pápa karácsonyi békefelhívására adott, a tagegyházaknak megküldött válaszuk ügyében. A testvéri eszmecsere hangján kifejtik a magyar tagegyházak: „az EVT világos és félreérthetetlen állásfoglalásai a béke és a békés világrend felépítése érdekében előmozdítják az igazságosság és a lelkiismereti szabadság biztosítását, nem világos, többértelmű és félreérthető állásfoglalásai ugyanakkor nem szolgálják a béke, az igazságosság és a lelkiismereti szabadság ügyét, hanem fokozzák a bizonytalanságot és bénítják a tagegyházak bátrabb állásfoglalásait és akcióit”.

Örömeiket fejezik ki a magyar tagegyházak, hogy az EVT mostani levele is határozottan helyteleníti az atomfegyvereket, amelyeknek bevetésétől a vietnami háború további kiszélesítése esetén tartani kell és „megfelelő eszközök” felhasználásával kíván véget vetni a mostani konfliktus tragédiájának és borzal-

mainak. Sajnálatosan hallgat azonban az EVT levele arról, hogy a jelenlegi „legnagyobb konfliktus” egyetlen oka az Egyesült Államok agressziója, beavatkozása a vietnami nép belső ügyeibe. Az EVT tagegyházai számára jelentős segítség lett volna, ha elnökségének levele világosan rámutatott volna: a vietnami konfliktust „nem lehet háborúval megoldani” és az Egyesült Államok kormányát szólította volna fel azoknak a borzalmaknak az abbahagyására, amelyeket Észak-Vietnam bombázása, lakóházak elpusztítása, az ivóvizet biztosító gátak megsemmisítése, a talaj és a vetés megmérgezése útján felidéz. A pápa javasolta békenapnak és az erre vonatkozó állásfoglalásoknak valódi tartalmat éppen az eltökélt fellépés adna a vietnami háború ellen.

A magyar tagegyházak is, mint az EVT elnöksége, értékesnek tartják a pápának a békenap rendszeresítésére irányuló javaslatát. Üdvözlük azt a gondolatot, hogy az egész keresztyénység dolgozzék együtt minden békeszerető emberrel a vietnami béke létrehozása érdekében. Örülnek annak is, hogy VI. Pál pápa újabban hangosabban felemeli szavát a béke mellett és határozottabban cselekszik. Az EVT-re is ösztönző és bátorító hatást kell gyakorolniok a pápa fáradozásának a vietnami vérontás mielőbbi befejezése érdekében. Az a beállítás azonban, hogy Vietnamban valami fajta lelkiismereti szabadság nevében bombázni lehetne, nagyon káros hatással van éppen a legkonkrétebb békefeladatra, a vietnami háború mielőbbi befejezésére. Mert miféle lelkiismeret az, amely az öldöklést Vietnamban megengedi?

Rámutatnak a magyarországi tagegyházak, hogy a pápa felhívása értelmében minden újév napján tartandó békenap mellett — éppen az EVT elnökségének megállapítása szerint is — a tartós béke eléréséhez szükség van a mindennapi imádságokra és cselekedetekre. A folyamatos és állandó keresztyén békemunkának hagyománya van már az EVT-ben is; a római katolikus egyházban az újabb időben üdvözlésre méltó módon erősödő béke-kezdeményezéseknek éppen ezért össze kell fogniok az EVT alapos és sok éves fáradozásaival, köztük a napjainkban legfontosabb és legkonkrétebb ügygel: mielőbb véget kell vetni a vietnami háborúnak. Ezért ismétlik a magyarországi tagegyházak azt a kérésüket, hogy az elmúlt években is határozottan kinyilvánított békeakarata az EVT fokozza és erősítse tovább a Vietnam elleni amerikai agresszió nyílt elítélésével és az azonnali béke követelésével.

A levelet a református egyház nevében dr. Bartha Tibor püspök, az evangélikus egyház nevében dr. Káldy Zoltán püspök, a baptista egyház nevében Laczkovszky János országos elnök, a metodista egyház nevében Hecker Ádám szuperintendens, a Szabadegyházak Tanácsa nevében Palotay Sándor igazgató, az ortodox egyház nevében dr. Berki Feriz főesperes írta alá.

Az EVT irodáját egyébként a múlt nyári központi bizottsági ülés színhelyének megválasztása miatt is komoly bírálatok érték, amiért a görögországi katonai puccs után sem látott okot az ülés színhelyének megváltoztatására; sőt alkalmat adott a puccsban oly kétes szerepet játszó Konstantin királynak az ülésen való szereplésre. Sokan vették rossz néven, hogy az ülés vezetősége elmulasztotta kifejezni a tagegyházak képviselőinek együttérzését a Görögország függetlenségéért és felszabadításáért évtizedek óta küzdő haladó erőkkal. Most az olaszországi Keresztyén Diák-

mozgalom állást foglalt ebben a kérdésben. Kifejezte szolidaritását a görög néppel, amelyet az elmúlt áprilisban hatalomra juttatott katonai junta brutálisan elnyom; szolidaritását a görög munkásokkal és diákokkal, a politikai foglyokkal, valamint a száműzöttekkel. E szolidaritásról az olasz Keresztyén Diákmozgalom azzal is bizonyosságot kíván tenni, hogy kifejezetten elhatárolja magát az EVT Központi Bizottságának heraklion-i eljárásától és kijelenti: „nem küld ki delegátust az Uppsalában tartandó világgyűlés ifjúsági tagozatába...”

Egyébként a szászországi reformátusok jelentős folyóirata, a Friede und Freiheit részletesen elemzi Konstantin király Heraklionban, a Központi Bizottság ülésén elmondott beszédét, különösen azt a mondatát, hogy „a vendéglátó országban, amelyben már Pál apostol prédikált, sohasem fog győzni az ateizmus”. A cikk megjegyzi: „Az igazak, akiket a király ateistáknak bélyegez, részben hívők, részben nem-hívők, de kivétel nélkül olyanok, hogy az ő győzelmüket kell kívánnunk és segítenünk”. — Az üldözött görög demokraták, szabadságszerető hazafiak „megérdemelték volna, hogy a papi ornátusba öltözött vezetők ne feledkezzenek meg róluk a királyi uniformisba öltözött szónok láttára sem, akit jó lett volna emlékeztetni Pál apostol athéni prédikációjára: Isten megítéli majd a föld kerekességét igazságban egy férfiú által, akit erre küldött, akinek a királysága örökké tart s aki nem szenvedheti el Isten templomának egyezését a bálványokkal...” — írja a Friede und Freiheit szerkesztője.

*

A Keresztyén Béke-Világgyűlésnek és az Egyházak Világtanácsa nagygyűlésének a vietnami kérdés és az európai biztonság kérdései mellett legalább két közös témája lesz még: egyik a keresztyének viszonyának kérdése a forradalomhoz; másik a római katolikus egyházzal való viszony. Ez utóbbit a Béke-Világgyűlés elsősorban nyilván a békéért való közös erőfeszítések vonatkozásában fogja vizsgálni.

Az európai biztonság kérdéskörével a Keresztyén Békekonzferencia Tanácsadó Bizottságának 1966 októberében Szófiában tartott ülése sokoldalúan foglalkozott. A kérdést a mozgalom tanulmányi bizottságai tovább elemezték. Nyilván a világgyűlésen is folytatódik a kérdés tanulmányozása: mit tehetnek a keresztyének Európa biztonságának megszilárdítása érdekében? Az Egyházak Világtanácsa nagygyűlése sem térhet ki a kérdés elől.

A forradalom teológiájának kialakítása irányában ugyancsak a szófia-i ülésen tettek komoly lépéseket (L. ThSz 1966 349k). Ismeretes, hogy elsősorban a béke-mozgalomban résztvevő délamerikai keresztyének sürgették ennek — a hagyományos teológia számára tabunak minősülő — problémának a mélyreható vizsgálatát. Kifejtették, hogy országaikban a *status quo*-t durva erőszakkal konzerválják az amerikai monopóliumok által uralomra juttatott népellenes klikkek, amelyeknek megdöntését csak forradalmi módszerekkel lehetne végbevinni. — A szófia-i tanácskozások alapján véve igazolták ezt a véleményt, bár számos fenntartást is hangoztattak.

1967 augusztusában 17 latinamerikai, ázsiai és afrikai katolikus püspök ült össze tanácskozássra a társadalmi forradalom kérdéséről. Nyilatkozatot tettek közzé, amely a többi között kimondja: „A harmadik világ népei a mai emberiség proletárjai. Kizsákmányolják őket a nagyok és létezésüket is fenyegetik azok, akik nagyobb erejükből származtatják a jogot

ahhoz, hogy a szegényebb népek bírái és rendőrei legyenek.” Kijelentik a püspökök, hogy az egyház a szabadságot és igazságot szomjazó népek oldalán áll, nem ítél el minden forradalmat, sőt nemcsak igenli, hanem akarja is az igazságot szolgáló forradalmakat.

Az Egyházak Világtanácsa „Egyház és Társadalom” világkonferenciáján is „mindhárom világ” számos teológusa és világi szakértője foglalt állást úgy, hogy a keresztyén emberek is jó lelkiismerettel vehetnek részt az igazságos, jó emberi ügyekért kirobant népi forradalmakban és azok továbbépítésében. (A konferencián nagy figyelmet keltett a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa tanulmánya, ThSz 1966. 196k. és 217k.) Azóta tovább vitte előre a kérdést Nagy Gyula tanulmánya, (A forradalom a mai keresztyén gondolkodásban ThSz 1967. 2k.) és Az egyház a mai világban c. úttörő szociáletikai művének idevágó fejtegetései, (76) Bizonyos, hogy a prágai világgyűlésen éppúgy, mint az EVT nagygyűlésén napirendre kerül ez a jelentős kérdés, amely a marxisták és keresztyének dialógusában is fontos szerepet játszik. (Lásd legújabbban a nemrég hazánkban is járt neves svájci marxista filozófus, Konrad Farner előadását a „Katolikus felnőttképzés európai federációja” előtt, Junge Kirche Dortmund, 1967. dec.)

*

Az ideai világgyűléseken előre láthatólag nem kis mértékben fogják tárgyalni a római katolikus egyházzal való párbeszéd kérdéseit. A magyarországi protestáns és ortodox egyházak álláspontja a kérdésben világos: szívesen működnek együtt a római egyházzal minden igaz ügyben, elsősorban a fenyegetett világ-béke megvédésének ügyében; örömmel állapítják meg azt a jelentős fejlődést, amely e kérdésben a római egyház hivatalos állásfoglalásaiban is megmutatkozik; ugyanakkor hiányolják ezeknek egyes következtetéseit és korlátait, nem utolsósorban az ún. „béke-papokkal” szemben máig is tapasztalható diszkriminációt. Ami a keresztyén egységtörekvéseket illeti, e tekintetben óvatosságra és éberségre intenek a II. Vatikánum döntéseinek egyértelmű offenzív célkitűzései, ezekből folynak nyilván a vegyes házasságok kérdésében legújabbban hozott — szerintünk embertelen — határozatok is. Az EVT könyomatosa közli legújabb számában Dantine bécsi evangélikus professzor nyilatkozatát arról, hogy „a vegyes házasságok kérdésében nem lesz haladás a közeli időben, semmi esetre sem lesz a jelenlegi pápa alatt”. A professzor a lutheránus szisztematika ordináriusa és az osztrák protestáns-katolikus vegyes bizottság tagja, aki most „elgondolhatónak tartja egy olyan erőteljes restauratív irányzat győzelmét a római egyházban, amely a közelesem nyugalomba vonuló Bea bíboros helyébe az ő magatartásával ellentétes irányú utódot juttat”. Dantine professzor szerint „Róma aggódik a papi cselekmény presztizsvesztése miatt és az egyes népeknél elért számszerű társadalmi pozíciója miatt is, ami a vegyes házasság kérdéseiben teendő engedményekkel járna.” Szerinte egyes nemzeti püspöki konferenciák még szigorúbban kezelnék a kérdést, ha Róma átengedné nekik a diszpenzációk jogát, sőt „a belső katolikus viták élessége is növekednék e kérdésben”.

Látni lehet, hogy Prágában is, Uppsalában is milyen nehéz kérdésekkel kell majd megküzdeniük a delegátusoknak. A hazai gyülekezetek bizonyára ott lesznek iránadságaikkal a gyűlésekre felkészülő küldötteik és a gyűlések résztvevői mellett.

Az igazi egység kérdései a II. Vatikáni Zsinat után

Amikor az I. Vatikáni Zsinat 1870 őszen szétoszlott, azt hitték, hogy csak félbeszakadt és nem zárult le. Ezért egészen XXII. János pontifikátusáig úgy gondolták, hogy a következő hasonló összejövetel az 1869/70-es Zsinat folytatása lesz. Amikor azonban XXIII. János egybehívta, Második Vatikáni Zsinatnak nevezte. Nagyon alapvető külső és belső megfontolások alapján tette ezt. A XX. század közepén a nemzetközi helyzet és a római katolikus egyház belső atmoszférája is igen erősen eltért annak a kornak a viszonyaitól, amelyben IX. Pius az I. Vatikáni Zsinatot összehívta. Száz évvel ezelőtt a katolikus egyház a modern világ ellen harcolt: olyan erődítménynek tekintette magát, amelyet meg kell védelmezni az új politikai, társadalmi és kulturális törekvések rohamaival szemben. A liberalizmus kezdte áthatni a személyes és társadalmi élet valamennyi szféráját. Minden hagyományos szemlélet megrendült. Szkepticizmus és bizonytalanság, a hagyomány elleni küzdelem és az emberi élet középpontjának átkerülése a transzcendencia szférájából az emberi gondolkodás és érzés körébe vagy a természet és társadalom törvényeinek területére — mindez emberi válsághoz vezetett, de még nem a vallás kríziséhez. A római katolikus egyház sziklaként állt a modern élet ostromló hullámai között, körünyaldosták a hullámok, de még mindig a régi világ egy darabja volt, kihívás minden szabad és független emberi lény számára, aki szabaddá vált a múlttól.

A XX. század közepét a modern emberiség váltsága és szétesése mélypontjának nevezhetjük. Európa a második világháború okozta romokban hevert. Az ún. keresztyén nemzetek megszűntek a nemzetközi élet menetének meghatározói lenni. A régi társadalom politikai és szociális berendezkedése a forradalmi mozgás következménye alá került, nemcsak Európában, hanem mindenütt a világon. A fehér ember gyarmati uralma alapjaiban megrendült. Új államok álltak elő a világnak azokon a részein, amelyeken még a század elején is biztosítottak látszott az európai nemzetek uralma. Az emberiség más kritériumok alapján oszlott meg mint korábban. A nyugati világ és a keleti, szocialista szféra közötti feszültség nyugtalanította az emberiséget és vesztélyt jelentett a békés egymás mellett élésre nézve. Az emberi történelem megmozdult és még az emberi élet is aggodalom és félelem tárgya lett. A római katolikus egyházat — a többi egyházakhoz hasonlóan — elérték ezeknek a csaknem özönvízszerű történelmi átalakulásoknak a hullámai. Mindent megrendítő kérdések nyugtalanítottak egyre inkább komoly katolikusokat: korlátozódhat-e arra az egyház, hogy erődítmény legyen egy olyan világban, amelyben az emberlét kérdése vetődik fel; nem hordoz-e az egyház felelősséget a modern világ válságáért és betöltötte-e azt a feladatot, amelyet az egyház feje bízott rá.

Amikor XXIII. János pápa (Giovanni Roncalli) a pápai trónra lépett, olyan ember vette át a vezetést, akiben egyesült a mély történelmi változások tudata és az a felismerés, hogy az egyház nem a tekintély erődítményeként, hanem az igazság és irgalmasság szolgájaként állítatott bele ebbe a világba. XXIII. Jánosból hiányzott minden önigazság. Szellemi pozícióját a római kúrián kívül szerezte meg. Életútjáról azt mondta, hogy a gondviselés szülőfalujából Észak-Olaszországba és Keletre vivő utakra, majd Nyugatra vezette, hogy találkozással

ajándékozta meg más vallású és más ideológiát valló emberekkel, valamint megrendítő társadalmi problémákkal. Belső nyugtalanságot épp úgy adott neki, mint lelki kiegyensúlyozottságot, világos látást és biztos ítéletet. Saját szavai szerint szilárdan a katolikus hitben gyökerezett, de mindig mindaz érdekelt, ami összekapcsolja az embereket és nem az, ami elválasztja és konfliktusokba vezeti őket. Mikor 1962 őszen megnyitotta a II. Vatikáni Zsinatot, nem pápai tiarát viselt, hanem a többi püspökökhöz hasonlóan mitrát. Testvér akart lenni a testvérek között. Ez a pápa kitűnt türelmével, alázatával és szeretetével. Mély megértéssel volt a történelem és a mai ember iránt. Egyszer nyíltan megmondta: „Gyakran egyszerűbbnek találom, hogy ateistákkal és kommunistákkal beszéljek, mint bizonyos fanatikus katolikusokkal!” Egykor pápai nuncius volt Bulgáriában, Törökországban és Párizsban. Így ismerte meg a keleti ortodoxia szféráját, némileg az izlám atmoszféráját, később Nyugat-Európát és annak problémáit; átélte a szellemi nyugtalanságot a francia egyházban és általában a nyugat-európai katolikus egyházakban. Nagy hatást gyakorolt a liberálisokra és antiklerikálisokra; a maga bensőséges, semmivel meg nem téveszthető lelkületével megértette, mi ment végbe az emberi szívekben, az egyház kőfalain kívül is. Egy olyan időszakban, amikor konfliktus volt a katolikus püspökök és a nyilvánosság között, Schuman, ez az idős francia államférfi, Roncalli egyik, nunciusként adott fogadásán egy újságírónak azt mondta róla: „Figyelje meg, Roncalli az egyetlen ember Párizsban, akinek a jelenlétében csaknem fizikailag érezheti a békét.”

*

Fontos emlékezetünkben tartani ezt a jelenséget a pápai trónon, hogy megértsük azt a változást, amely a katolikus egyházban XXIII. János főpapasága alatt végbement és a II. Vatikáni Zsinat atmoszféráját. XII. Pius állandóan hangsúlyozta, hogy lehetetlen a keleti egyházakkal az együttműködés, amíg a katolikus egyház és az ortodox egyház az igazság kérdésében meggyezésre nem jut. Először az egyházi dogma kérdéseit akarta rendezni, a hit és az egyház alapvető tételeiben akart megegyezni az ortodox egyházzal — ami azt jelentette, hogy megkísérelte a többieket a római bázisra átvezetni — és csak azután akart velük együttműködéstről, egymás mellett életről és hitközösségről beszélni. Ez volt az oka az ökumenikus mozgalommal szembeni tartózkodó magatartásának és ez tette oly gyanakvóvá a modern világgal szemben. A kommunizmussal szembeni magatartása kemény és merev volt: nemcsak a kommunista párttagságot, hanem e pártnak már a támogatását is exkommunikációval büntette. (A Szent Officium 1949. július 1-i és 1950. július 28-i dekrétumai). XXIII. János eljárása és módszerei éppen ellenkezők voltak: először meg kell ismernünk a másik embert, komolyan kell őt vennünk, meg kell érteni a másik egyházat, annak felépítését és szándékát, beszélni kell a többiekkel és azután velük együtt kísérletet tenni olyan új megtalálására, amely ha nem is egységhez, de legalább a közeledéshez vezet. Ebben a szellemben nyitotta meg XXIII. János a II. Vatikáni Zsinatot. Három feladatot tűzött elébe: 1. az egyház önismeretét a Krisztusban; 2. az egyház megújulását, és 3. a keresztyének egységét. Ehhez kapcsolódott az a tö-

rekvés, hogy igazi dialógus kezdődjék a mai emberrel, segítséget nyújtsanak neki, és az egyházban felébresszék az iránta való felelősség érzését. A pápa gyakran használta az „aggiornamento” szót, arra utalva, hogy az egyház köteles kimenni a világba, nem azért, hogy uralkodjék felette, vagy megjavítsa, hanem, hogy segítsen neki és olyan nyelven szóljon hozzá, amelyet a mai ember megérthet.

XXIII. János utódja, VI. Pál a II. Vatikáni Zsinat második ülészakánának megnyitásakor 1963. szeptember 29-én kijelentette: XXIII. János eloszlatta a Zsinat összehívása körüli bizalmatlanságot és megdöntötte azt az egyházban belül és kívül széles körben elterjedt véleményt, miszerint a modern világ kérdéseit ökumenikus zsinat nélkül a pápa legmagasabb tekintélyével rendezni lehet. XXIII. Jánosnak köszönhető azt is, hogy a Zsinat lelkigondozói feladatot kapott, nemcsak a dogmatikait vagy egyházjogit. XXIII. János lelkületének felelt meg, hogy VI. Pál ugyanebben a megnyitó beszédben a nem katolikus keresztyéneket elszakadt testvéreknek nevezte és kijelentette: bár ő a kulcsok hatalmát, tehát a legmagasabb tisztet nyerte el, nem kíván hatalmi igényeket támasztani és személyes uralmat gyakorolni. VI. Pál köszöntötte a nem katolikus zsinati megfigyelőket és azt mondta, hogy jelenlétük öröme és reménységre ad okot. A nem katolikus keresztyének elkülönülése a katolikusoktól nagy szorongatást okoz neki. Azután hozzátette: „Ha vétkesek vagyunk e szakadásban, úgy alázatosan kérjük Istent, bocsásson meg nekünk és kérjük testvéreinket, hogy szintén bocsássonak meg. Nincs meg minden feltétele annak, hogy a különböző egyházak közötti kérdéseket tisztázzuk és teljesen megoldjuk, azonban nem kell félnünk és türelmesen kell várunk a teljes megbékélés idejét.” Néhány nappal később, 1963. október 18-án VI. Pál az összegyűlt nem katolikusokat nagyrabecsüléséről biztosította és kifejezésre juttatta, hogy a lehető legjobb kapcsolatokat akarja velük fenntartani. „Annak a kérdése ez, hogy egymásra hallgassunk, egymásért imádkozzunk és igyekezzünk egymást a szakadás és a fájdalmas polémiák oly sok esztendeje után szeretni.” Azt is kijelentette, hogy nagy tisztelettel adózik a nem-katolikus megfigyelők által képviselt intézményeknek és értékeknek. Vannak más, ehhez hasonló pontok is, — mondotta —, amelyekben kezd lehetségessé válni a dialógus a római egyház és más keresztyének között; nem jósolhatjuk meg, meddig tart ez a dialógus, a gyümölcsöknek lassan kell érlelődniük — a munka és az imádság atmoszférájában. *Bea* kardinális, a Keresztyén Egységítőkarság elnöke ugyanekkor megjegyezte: a keresztyén egység kérdésében nem eshetünk valami naív optimizmus áldozatául, nehéz és komplex kérdések előtt állunk. Azonban egy olyan bibliai teológiának, amely az üdv-történet tanulmányozására összpontosul, ígéretes feladata van: minél inkább megértjük Isten népének titokzatos és paradox történetét, annál jobban kezdjük érteni Jézus Krisztus egyházát a maga titkában, történeti létében és egységében. Az ilyen beszédek mutatják, hogy az új pápa felszentelésével nem változott meg a Zsinat alapvető tendenciája. A fellépés a kölcsönös bizalom bázisán, az egymás megértése vágyában folytatott dialógusért, mindenekelőtt pedig a Szentírásnak mint Isten Igéje hordozójának és a Kijelentés forrásának a hangsúlyozása azt mutatja, hogy az egyházak közötti kapcsolatok új korszakának a kezdetén állunk. A Szentírás új értékelése és a Biblia új tanulmá-

nyozása a II. Vatikáni Zsinatnak alapvetően más jelleget adott, mint amilyen az első volt.

XXIII. János halála után sok aggódó hang kérdezte, hogy utódja vajon megtartja-e az egyháztörténetbe való radikális és prófétai beavatkozás tendenciáját. Amikor 1963. június 21-én *Montini* bíboros milánói érseket pápává választották, felmerült a kérdés, hogy egyáltalán folytatódik-e a Zsinat. A kánonjog szerint a pápa halála lezárja az általa összehívott Zsinatot. VI. Pál tehát túltehetné volna magát a már elkezdődött Zsinaton és nem lett volna köteles új ülészakot egybehívni. Ő azonban úgy döntött, hogy a Zsinatnak folytatódnia kell. Milyen módon történjek ez? VI. Pál emberi mivoltában, neveltetésében, a római Kúriához fűződő szoros viszonyában és teológiai képzettségében is különbözik XXIII. Jánostól. Sokkal nagyobb súlyt helyez az egyház rendjére, hagyományára és a dogma, a teológia ügyeiben is tartózkodó. XXIII. János szélesre tárta az egyház ajtajait és ablakait, a friss szél a kánoni normákat is széttephette és a dogmatikai kötelekeket is meglazíthatta volna. Már 1962 őszén, a Zsinat első ülésén konfrontálódtak a kúria s az egyház konzervatív vagy egyenesen reakciós erői azzal a mélyreható változással, amely a zsinati atyák nagy számának gondolkodásában és érzéseiben végbement. A világ meglepődött és éppen így meglepődtek a zsinati atyák is. Senki sem képzelt, milyen mélyen behatoltak a modern teológia és a modern világ problémái a püspökök, sőt bíborosok gondolkodásába is.

XII. Pius pontifikátusának végéig az egyházat a pápa vezette autoritativ módon és római kúriája nem engedett bepillantást a belső folyamatokba. Az egyház bizalmatlan volt a világgal szemben és gyorsan kész volt ítéletet mondani a világ, valamint a teológiában és az egyházi életben mutatkozó új áramlatok fölött. És mégis: a pápai és kúriai tekintély felszíne alatt jelentős változások mentek végbe. Az igazság kedvéért hangsúlyoznunk kell, hogy már XXIII. János elődei előkészítették azt az áttörést, amely 1958. után végbement. XII. Pius azonban nem mert lazítani semmiféle régi renden és kötöttségen. Előmozdította a Máriatiszteletet, midőn 1950. november 1-én kihirdette Szűz Mária testi mennybemenetelének dogmáját. Ugyanakkor azonban támogatta a bibliai teológia javítására irányuló törekvést. Véleménye szerint a Szentírás latin fordítását, a *Vulgátát*, csak jogi és liturgiai jelleg illeti meg, a bibliatanulmányozás szempontjából azonban azt tartotta, hogy vissza kell térni a szövegek eredeti nyelvéhez. Sőt a modernizmus elleni akcióról ismeretessé vált X. *Pius* (1903—1914) is követelte már a Biblia tanulmányozását. Megalapította a pápai bibliai intézetet, melynek tevékenysége azután a konzervativizmus és az egészséges haladás között húzódó vonalon mozgott.

Mindezt figyelembe véve, meg lehet állapítani, hogy XXIII. János valamint VI. Pál tevékenységét is már évtizedek óta előkészítette a Biblia tanulmányozásának intenzívebbé tétele, a liturgiai megújulási mozgalom és számos katolikus teológusnak arra irányuló törekvése, hogy utat találjon a világhoz és annak társadalmi, erkölcsi és politikai változásaihoz. Mégis tovább tevékenykedhettek jelentős számban olyan teológusok és hierarchák, akik a katolicizmust a régi berendezések és struktúrák őrzőjének tekintették és támogatták az autoritást, az immobilitást. Senki sem tévesztheti szem elől, milyen nagy befolyása volt ezeknek a férfiaknak a világban. Gyakran emlegették az olyan neveket,

mint *Tardini, Ruffini, Siri, Ottaviani, Spellman, Parente* és az a benyomás támadt, hogy az egyház uralmuk alatt áll. 1962 őszén azonban hirtelen felfedezték, hogy „az egyházi élet eme vezetői” csekély kisebbséget alkotnak. Maguk a zsinati atyák is meglepődtek. Teológiai, egyházi és taktikai okból VI. Pál megpróbálta a konzervatívoknak ezt a csoportját a Vatikáni Zsinat mindent átfogó munkájába bevonni. Fel lehet tenni a kérdést, hogy XXIII. János meg tudott volna-e küzdeni azokkal az átfogó és nehéz problémákkal, amelyek a Zsinaton jelentkeztek. VI. Pál a maga kuriális tapasztalataival és teológiai képzettségével az adott körülmények között inkább volt abban a helyzetben, hogy az ülésről-ülésre növekvő feladatot végrehajtsa és nemcsak a vitákat, hanem az egybegyűlt püspökök közösségét is formálja.

*

Vessünk egy pillantást a napirend fő pontjaira, hogy meglássuk, miként munkálta a II. Vatikáni Zsinat legfontosabb feladatait: az egyház önismeretét a Krisztusban, az egyház megújulását és a keresztyének egységét. Már e feladatok megfogalmazása is atmoszféra változást jelentett, önvizsgálatot és önkritikát. Arról a kérdéstről van szó, hogy tudtában van-e az egyház annak, mi benne a legfontosabb, mi az alapja és hogyan töltheti be megbízatását. Sok római katolikus teológus hierarcha és egyszerű ember is még mindig ragaszkodik ahhoz a véleményhez, hogy az egyház rendben van, hogy helyesen van megszervezve, hogy szilárdan megállapozott tekintéllyel és világos dogmatikai alappal rendelkezik, hogy rituális cselekményei és sákramentumai megbízhatóan és megszentelt módon létrehozzák Jézus Krisztus jelenlétét és hogy struktúrájának semmi változásra sincs szüksége. XXIII. János, és jelentős mértékben VI. Pál is, szembeálltak a magabiztosság emez atmoszférájával és feltették azt a kérdést, vajon tudja-e a római katolikus ember, mi a Krisztus egyháza, vajon tudatában van-e feladatának, és betölti-e az egyház megbízatását? A nem-katolikus zsinati megfigyelők előtt újra és újra utaltak arra, hogy a római katolikus egyház részes a keresztyének megosztottságáért való felelősségben és az a kötelessége, hogy revideálja magatartását a többi egyházakkal szemben, azzal szemben is, ami a világban történik.

Számunkra, protestánsok számára figyelemreméltó, hogy a Szentírás a Zsinaton oly nagy szerepet játszott és minden kérdésben tájékozódási pont volt. Azt mondták, Aquinói Tamás feltűnő módon hiányozott erről a Zsinatról. 100 évvel ezelőtt, az I. Vatikáni Zsinat alkalmával Aquinói Tamás teológiája még a zsinati határozatok alapja és a helyes magatartás kritériuma volt. A II. Vatikáni Zsinaton azonban félretették Aquinói Tamás középkori rendszerét. Azt is meg lehetett figyelni, hogy a zsinati atyák kezében nem az a Denzinger-féle gyűjtemény volt, amely az egyházi tanmegnyilvánulások okmányait tartalmazza a legkorábbi idők-től a jelenkorig, hanem a Szentírás — mégha Róma dogmatikai bázisa érintetlen maradt is. A Szentírás vezető út frissítő és dinamikus elemet vitt a vitákba mind a bizottságokban, mind a plenáris üléseken. Amikor a Zsinaton a kijelentés forrásairól, valamint a Szentírás és a kijelentés viszonyáról vitáztak, kiderült, milyen erősen áthatotta a modern katolikus bibliai teológia a római katolikus egyház tudatát. Így pl. az „Isteni kijelentésről” szóló konstitúció megfogalmazása során elutasítot-

ták az első konzervatív-tradicionalista javaslatot. Az új előterjesztés azután nem úgy említi a Szentírás és a hagyományt, mint a kijelentés két forrását, hanem a Szentírás állította a középpontba és a hagyományt alája rendelte, jöllehet igen magas értékelésben részesítette.

Nagyon fontos előrelépést jelent ez a katolikusok és protestánsok minden jövődő vitája szempontjából. A protestáns teológia ma szintén tudatára ébredt Isten Igéje és a hagyomány közötti viszony komplex voltának. Felismeri, hogy az, amit hagyománynak nevezünk, már a Biblia könyveiben is jelentkezik, úgyhogy az Újszövetség a tan és a bizonyágtétel különböző rétegeiből áll. Annak is egyre világosabban a tudatára ébredünk, hogy a protestáns egyházak fokozódó mértékben abból a tradícióból élnek, amely a reformáció kora óta kialakult és hogy Isten lángoló igéje csak igen ritkán nyugtalanítja és indítja fel egyházi közösségeinket. Amikor a Zsinat a Szentírás központi jelentőségére helyezte a hangsúlyt, egy mélyebb önismeret előtt nyitott kaput. Mert csak a próféták és apostolok élő és kihívást jelentő bizonyágtételének fényében ismerheti meg az egyház önmagát és nyerhet mértékelt belső élete, struktúrái és a világhoz való viszonya számára. Fontos lesz számunkra, hogy e kérdésre a jövőben nagyobb figyelmet szenteljünk és felhagyjunk azzal, hogy magunkat mint Isten igéjének egyházát a római katolikus egyház, mint a tradíció egyháza fölé emeljük. Nem azt akarom ezzel mondani, hogy többé nem a „sola scriptura” reformatori elv alapján állunk. A II. Vatikáni Zsinat példája azonban egészen hasonló kérdés elé állít bennünket: vajon valóban Isten igéjének egyháza vagyunk, vagy vajon 99%-ig nem a szokásokból élünk-e, azaz abból a tradícióból, amelyet elődeinktől örököltünk, és hogy vajon a Szentírás valóban úgy szól-e hozzánk, mint Isten nyugtalanító, forradalmasító, megtisztító és megújító igéje.

A II. Vatikáni Zsinat a római katolikus egyház számára alkalmat nyújtott arra, hogy nagyobb mértékben juttassa kifejezésre katolicitását és univerzalizitását. Saját teológusai joggal illették azzal a szemrehányással, hogy az 1054-ben történt keleti (ortodox) és nyugati (római) egyházra való szakadás óta a katolikus egyház a valóságban csak latin vallási intézménnyé vált, valódi katolikus távlat nélkül. A Biblia latin fordítását, a Vulgátát kanonizálták. Aggódva ügyeltek arra, hogy mindenütt a latin legyen a mise és a sákramentumok nyelve. A kánonjog jelentős mértékben a római birodalom nyugati részének törvénykönyvével áll kapcsolatban. A katolikus teológiát a nyugati filozófiai és dogmatikai hagyományok (*Augustinus, Anselmus, Aquinói Tamás*) határozták meg. Nem méltánytalanul tekintették a római egyházat a római impérium folytatásának. Emlékezzünk arra a kemény kritikára, amelyet *Dosztojevszkij* a katolikus egyházon, mint olyanon gyakorolt, amelyben az egyházi reprezentánsok a hatalom eszközeivel Jézus Krisztus és szabadsága felett diadalmaskodtak. Megfelel a tényeknek, hogy a római katolikus egyháznak sikerült a középeurópai ortodox területek nagyrészét a maga iurisdictiója alá vonni (Ausztria—Magyarországot, és már korábban a Lengyel Birodalmat, annak megosztása előtt és a Közel-Keletet). Ezáltal a katolikus egyház latin jellege ugyan bizonyos fokig csökkent, mert azok az ortodoxok, akik a római katolikus egyházhoz csatlakoztak (uniáltak), megtartották saját liturgiai és sákramentális rítusaikat, sőt papi rendjeiket. Azonban mindig hallani lehe-

tett olyan panaszt, hogy ezek az intézmények ki vannak téve a római (latin) gondolkodás- és életmód nyomásának. A latin hagyomány minden területen túlsúlyban volt, még ott is, ahol keleti egyházhoz tartozó gyülekezetek éltek. A II. Vatikáni Zsinat azonban most szemléletesen megmutatta, hogy a római katolikus egyházban a latin befolyás állandóan csökken. A Zsinat gondolkodására nagy hatással volt az önrendelkezésnek az olyan egyházak körében jelentkező kívánsága, amelyek ugyan elnevezés szerint rómaiak, de teljesen más jellegű kulturális, szellemi és történelmi környezetben élnek. Csak a jövő fogja megmutatni, milyen következményekkel jár ez a kúria reformjára, a kánonjog megújulására és a teológia fejlődésére nézve.

A római katolikus egyház a római püspök primátusát Jézus Krisztus evangéliumának három szakaszával indokolja:

1. Máté 16:16—18: „Én is mondom néked, hogy te Péter vagy, és ezen a kősziklán építem fel az én anyaszentegyházamat, és a pokol kapui sem vesznek rajta diadalmat.”

2. Lukács 22:31 kk: „Simon! Simon! Imé a Sátán kikért titeket, hogy megrostáljon mint a búzát; de én imádkoztam érted, hogy el ne fogyatkozzék a Te hited: Te azért idővel megtérve a te atyádfiait erősítsd!”

3. János 21:15—19: „Simon, Jónának fia, jobban szeretsz-e engem ezeknél?” És a háromszori felszólítás: „Legeltesd az én bárányaimat”.

XXIII. János, mint pápa, feladatát félreismerhetetlenül az utóljára említett szavakkal hozta összefüggésbe. Tisztében és egyházában a jó pázsztorságot tekintette a legfontosabb szolgálatnak. VI. Pál szereti a „rector mundi”, (a világ igazgatója) címet, azonban nem tette semmissé elődjének azokat a fáradozásait, amelyekkel meg akarta értetni az egyházzal, hogy a szolgálat a kiváltképpen való megbízatása. Itt nemcsak formális kérdéssről van szó. Sőt a szolgálat, amint azt a pápának a maga tisztében gyakorolnia kell, a többi püspökökre is érvényes. Bizonyos értelemben az egyházi vezetés decentralizálásának tendenciáját jelenti ez. A római püspök a püspöki kollégium feje marad, úgy ahogy Péter, a római vélekedés szerint előjárója volt az apostoloknak; a szolgálat azonban azt jelenti, hogy a felelősség kiterjed mindazokra, akik az egyházmegegyék élén állnak, sőt magukra az egyes papokra is.

Az a tanbeli döntés, amelyet az I. Vatikáni Zsinat a római püspök csatlakozhatatlanságáról és püspöki tisztének univerzalitásáról hozott, nagyon kényes ügy marad, nemcsak a többi egyházakhoz való viszonyban, hanem magának a római katolikus egyháznak a szempontjából is. Sok katolikusban zavar támadt most atekintetben, hogyan lehet összeegyeztetni a pápa primátusát a püspökök, a papok, sőt az egyes hívők megnövekedett felelősségével. Itt arra kell korlátozódunk, hogy megállapítsuk: a szolgálat funkciója új értelmezésének nagy jelentősége van mind a pápai primátus területén, mind pedig ezzel együtt az egész egyházban a római katolikus egyház lelki önismerete szempontjából.

Hogy milyen nehéz az új felismeréseket a hierarchiában és a római katolikus egyház konzervatív, tradicionalista csoportjainak soraiban érvényre juttatni — ennek a II. Vatikáni Zsinat legkorábbi kezdeteitől fogva tanúi voltunk. Ruffini bíboros élesen kritizálta azt a szemléletet, hogy a laikusoknak is joga és kötelessége a véleményüket a hierarchia elé terjeszteni és védelmezni. A laikusoknak,

vagyis azoknak, akik az egyháznak engedelmességeknek, a hite szerinte passzív; nem jó dolog a laikusoknak az Isten népe nevelésére való különös lelki ajándékait olyan nagyra értékelni, ahogy ez ma oly gyakran történik; a karizma csak az apostoli egyházban volt külön ajándék. Azonban az ilyen vélekedések nem jutottak érvényre, a Zsinat nagy többsége csatlakozott ahhoz a koncepcióhoz, amely az egyházat Isten népének tekintette. A laikusok apostolátusáról beszéltek, sőt úgy szóltak a laikusról, mint aki a zárándokok közösségének teljes értékű tagja, bár nem tartozik a hierarchiához. Rézszesedik az egyháznak a világ iránti egyetemes megbízatásában, hiszen a világot nem lehet egyedül teljhatalommal véghezvitt külső cselekményekkel megszentelni, hanem csak a hívőknek azon a helyen végzett szolgálatával, ahol élnek és dolgoznak. Az egyház minden megkeresztelt tagja részesedik a keresztyén ember hármass feladatában; az egyház sákramentumaiban, a misében (eucharistia) való részesedése nemcsak passzív. Bár VI. Pál a Misterium fidei enciklikában elszántan sikraszállt a transsubtanciáció hagyományos tana, a csendes misék, a halotti misék, valamint a Szentlélek kiábrázolása és imádása mellett is; a Zsinaton mégis érvényre jutott az a vélemény, hogy az eucharistia misztériuma a hívők élő közösségében is áll.

Ha ezeket a zsinati viták során újra meg újra visszatérő akcentusokat egybevetjük azokkal a hagyományos elképzelésekkel, amelyek a római katolikus egyházban és hierarchiájában a hívők szerepével kapcsolatban éltek, akkor meg kell látnunk, hogy ez valóban jelentős lépés az egyház igazi és mély önismerete felé. Ha a Zsinat ebben a tekintetben a kezdetet és nem a lezárást jelenti, akkor feltehetjük, hogy e hangsúlyeltolódás gyümölcsei belátható időn belül megmutatkoznak az egyes egyházmegegyékben és gyülekezetekben.

*

A Zsinat elé tűzött második feladat az egyház megújulása volt. A Szentírás szerepének külön hangsúlyozása az egyházi élet szempontjából; különösen pedig a Biblia elmélyült tanulmányozásának követelése a katolikus szemináriumokban; az a szemlélet, hogy az istentisztelet és a sákramentum nemcsak a külső papi cselekmény ügye, hanem egyben és mindenekelőtt a hívők belső részvételéé is; az a követelmény, hogy a laikusoknak teljes mértékű felelősséget kell hordozniuk az egyház vezetéséért és a hit bizonyágtételéért és hogy önkritikai kérdéseket kell feltenniök a hierarchia irányában — mindez persze már az egyház megújulásához vezető út. A hitben és az egyházban való igazi önismeretnek azonban a belső élet megújulásához kell vezetnie. Külön tanulmányra lenne szükség annak a problémának az elemzéséhez, hogyan kell az egyháznak a modern világban hatékonyá válnia. Itt csak annyit jegyezhetünk meg, hogy a Zsinat tudvalevőleg 1965. december 7-én „Az egyház a mai világban” pásztorális konstitúció elfogadásával zárult. Ez a konstitúció, éppen úgy mint más elfogadott nyilatkozatok, megmutatta mind az egyháznak mint egésznek, mind pedig valamennyi tagjának feladatát abban a világban, amelyben élünk. Az egyházi megújulás egyik részét jelenti, hogyha szolgálatunkat nemcsak a helytelen vélemények kárhóztatásának értelmezzük, nem megbélyegzünk és kiátkozunk, nem csak tanokat hirdetünk meg tekintélyi alapon vagy a hatalom eszközével uralkodunk, hanem készek vagyunk az embert a maga

személyes és történeti helyzetében, nehézségeiben, hibáiban és bűneiben, de vágyaiban és reménységeiben is megérteni és az evangélium konkrét üzenetével segítséget nyújtani neki, bárhol van is arra szüksége. „Az egyház a mai világban” konstitúció lelkülete a maga lelkigondozói fáradozásával, az ember iránti érdeklődésével és az ember gyengesége iránt tanúsított megértésével világosan különbözik attól, ahogyan az egyház (nemcsak a katolikus egyház) korábban gyakran eljár e világgal szemben. A Zsinaton jelen volt a püspököknek egy csoportja, amely érdekelt volt a kommunista ateizmus kifejezett kárhóztatásában, ez a csoport azonban kisebbség maradt. A Zsinat itt a XXIII. János által megvont vonalon maradt, hogy ugyanis az egyháznak pozitív módon kell bizonyosságot tennie az igazságról, és tanáccsal, segítséggel kell szolgálnia az embert, ahelyett, hogy ítélkezne és átkot mondana.

A Zsinat elé tűzött harmadik feladat a keresztyének egységének kérdése volt. — Természetesen csalódnia kellett mindenkinek, aki abban az illúzióban ringatta magát, hogy a Zsinat megoldja az egyház egységének kérdését és eltávolítja a történetivé vált egyházak közötti akadályokat. A római katolikus egyház a korábbi egyoldalú latin önértelmezéséhez viszonyítva katolicitásának mélyebb értelmére jutott el, azonban megmaradt a római püspök vezetése alatt, aki a csalatkozhatatlanság és az egyetemes püspökség birtokosa (az egyetemes püspökség azt a kánoni szabályt jelenti, hogy a pápának joga van valamennyi egyházmegye ügyeibe beavatkozni). Érintetlen maradt a mise liturgiájának áldozatként való értelmezése és Mária szeplőtlen fogantatásának (1854. december 8.), valamint mennybe való felvételének dogmája (1950. november 1.). Nem történt változás a vegyesházasságok (közlebebről a nem római katolikus szertartás szerint megáldott házasságok) kérdésével kapcsolatos római vélekedésben. Ezt a kérdést további tanulmányozásra ajánlották és a pápa döntése körébe

utalták. Meg kell várnunk, milyen következményei lesznek a Zsinatnak a hagyományosan katolikus országokban (Spanyolország, Portugália, Olaszország és Latin-Amerika). Mégcsak a kezdetén állunk a római katolikus egyházzal folytatandó párbeszédnek. Fennáll a kérdés, mennyire vagyunk felkészülve erre a dialógusra: hogy mi protestánsok éppoly pontosan ismerjük-e a római katolikus egyház struktúráit, ahogyan a legtöbb kiemelkedő katolikus igyekszik megérteni a reformáció, különösen pedig az ortodox egyházak és más keleti egyházak jelentőségét a katolicizmusra nézve.

Ismétlem: a kijelentéssel, a Szentírással, a hagyománnyal, Krisztussal, az egyházzal és sákramentumaival kapcsolatos alapvető teológiai és dogmatikai kérdések még egyáltalában nincsenek megoldva. Csupán az új atmoszféra kérdéséről van szó. A történelem által emelt korlátok leomlottak, de éppen ezáltal jutottak el az egyházak arra a pontra, ahol nyilvánvalóvá lesz, ami valóban elválasztja őket és ahol minden partner látja, mi az egyház igazi egységének legfontosabb kérdése.

Bizonyos értelemben olyan feladatokkal találjuk szembe most magunkat, amelyek nehezebbek, mint az eddig legfontosabbnak tekintett feladatok. Mi az alapvető különbség a római katolikus és az ortodox egyház között? A katolikus egyház és a protestáns között? A különbségek talán mélyebbek, mint ahogyan képzeltük és ökumenikus feladatunk még nehezebbé vált. Legfontosabb azonban az, hogy most szemtől-szemben állunk egymással; kezdjük egymást megérteni; nem frázisokkal, vagy a másik fél karikatúrájával érvelünk egymással szemben, és túl minden régi dogmatikai és egyházi különbségen, kezdjük a másik oldalon testvérünk eleven lélegzetét érezni.

Ezek a megjegyzések a II. Vatikáni Zsinatról csak bevezetésül szolgálnak azokhoz a vitákhoz, amelyek előttünk állanak és amelyek értelmi erőfeszítést, mély hitet, és kölcsönös meleg megértést kívánnak tőlünk.

Dr. J. L. Hromádka
ford. Kovách Attila

Az Ószövetség és Újszövetség viszonya

Ez a fontos teológiai kérdés szinte fehér foltként terül el az ószövetségi és újszövetségi bibliai teológiai diszciplinák között. Egyik tudományág sem tekintí sajátos feladatának. Ennek oka nem annyira a két tudományág külön művelése, mint az, hogy az ósz-i és úsz-i teológiák annyira önállósultak, hogy egymástól függetlenül lettek is. Ez a felszínen jelentkező válság azonban egy megoldatlan tartalmi kérdésnek a szimptomája: Az Ósz. és Úsz. viszonyát az óegyház idejétől kezdve soha nem sikerült teológiailag megnyugtató módon megoldani. A verbális inspiráció görög-hellenista majd rabbinusi elméletének a bibliára alkalmazása és az ennek megfelelő allegorizáló, spiritualizáló exegézis, egészen a reformációig, hamis útra terelte a kérdést. Ha mindkét szövetség minden szava egyenlő érvényűen és minden időkre szólóan ihletett, akkor a magyarázatnak csaknem egyetlen feladata, hogy különböző misztikus vagy racionalista ügyeskedéssel egyszintre hozza a két szövetséget az egyházi

tan alátámasztására. Ilyen körülmények között a jövendölés, vagy ígélet és beteljesedés helyesen felismert összekötő kapcsa is sémává változott. Ezzel a folyamattal szinte egy időben jelentkezett a tiltakozás a Marcion teológiájában. Marcion radikálisan elszakítja és szembe állítja egymással a két szövetséget, annyira, hogy szerinte más az Ósz. és az Úsz. Istene. Marcion azonban szintén a betű rabja volt, de sokkal rosszabb formában, mint az óegyház allegorizáló teológusai, ui. formai különbözőségekből olyan tartalmi ellentmondásokra következtetett, amelyeket nem igazol a biblia.

A reformáció a két szövetség kapcsolatára nézve is új, dinamikus megoldást hozott a középkori statikus szemlélet helyett. Luther és Kálvin egyaránt elvetette az allegorizálás módszerét és a krisztológiai magyarázatot választotta: az Ósz. és az Úsz. a Krisztusról szóló bizonyágtételükben egyéges ill. egy. A prófétáknak mondott ige — Kálvin szerint — ugyanaz, amelyik Krisztusban testet öltött.

Ezen kívül hangsúlyozták az életfolyamatosságot ósz.-i és úsz.-i istennépe között. A reformátori kor tehát a *kontinuitás* kérdésében termékeny új teológiai kezdetet jelentett. A reformátoroknak azonban — mind sok más teológiai kérdésben — nem sikerült végiggondolniuk a problémákat. Ezt a reformáció ügyéért folytatott küzdelem és a rendelkezésükre álló kevés idő lehetetlenné tette. Így történt, hogy a két szövetség viszonyának kérdésében csak a kontinuitás mozzanata foglalkoztatta őket, a *diszkontinuitás* mozzanatára már nem tudtak maradandó választ és megoldást adni. A protestáns skolasztika aztán visszatért a verbális inspirációhoz, ha annak nem is a misztikus, hanem a logikus bizonyítását választotta. A római egyház szintén megmaradt a verbális inspiráció tanítása mellett egészen a legújabb korig. A protestáns orthodoxiának ez a tévedése sokszor judaizáló tendenciákat mutatott és egészen az Ósz. puritán félreértéséig vezetett.

A *historiai kritikai* módszer alkalmazása folytán a két szövetség közötti különbségek, tehát a *diszkontinuitás* problémája került előtérbe. A historiai kritikai kutatás által kimutatott különbségeket a vallástörténeti iskola az evolúció-elmélet alkalmazásával próbálta áthidalni. Ez a kísérlet azért nem adhatott maradandó megoldást, mert az ó- és úsz.-i kijelentéstörténetet a hégeli történetfilozófia sémaiba erőszakolták. Ez az eljárás az Ósz. szükség-szerű leértékeléséhez vezetett, amely szerint az az Ósz. a „bibliai vallás” alacsonyabb foka.

Az Ósz. és Úsz. megvizsgálásánál szüntelen figyelembe kell venni a kérdés teológiai történeti háttérét. Ennek a háttérnek az a tanúsága, hogy egyetlen megoldás sem számíthat maradandó érvényre, amely nem veszi egyaránt tekintetbe az Ósz. és Úsz. egységét és egyben különbözőségét. Az egység egyoldalú hangsúlyozásával elvesz nemcsak az Ósz. jellegzetessége, hanem Krisztus-esemény páratlansága is. A különbözőség egyoldalú hangsúlyozásával pedig a biblia két egymástól független részre szakad, a teológia pedig a marcionitizmus zsákutcájába kerül.

1. Az Ószövetség és Újszövetség viszonyának kérdése a modern protestáns teológiában

Ebben a fejezetben napjaink teológiai kísérleteit vizsgálva próbálunk utat keresni a megoldás irányában. A. A. von Ruler, holland teológus, *Die christliche Kirche und das Alte Testament* c. tanulmányában csaknem egy tucat megoldási kísérletet sorakoztat fel. Ezekre a kísérletekre két véglet és a közvetítő megoldások a jellemzőek. Az egyik véglet szerint az Ósz. egészen más vallás, mint az Úsz. Ezért az Ósz.-et önmagában kell megérteni. Az Úsz. bevonása csak zavart kelt. A másik, ezzel ellentétes vélemény szerint az Ósz. az eredeti Szentírás, amelyből Jézus és az apostolok merítettek, a keresztyénség első bibliája. Az Ósz. Krisztusban éri el célját, tehát az Úsz. nélkül egyáltalán nem lehet megérteni. A közvetítő megoldások a két egymással ellentétes nézetet támadják, de gyengéjük, hogy nem tudnak hozzájuk hasonló világos megoldást adni. Az igehirdetés gyakorlatában is bizonytalanság uralkodik. Sokszor szólal meg a kétely az igehirdetőben: „Hogyan hirdethetem ósz.-i textus alapján az evangéliumot?” Hogyan tehet bizonysgot az ige hirdetője Krisztusról az ó- és úsz.-i kijelentés egységének a bizonyosságában?

A két szövetség egységét az egyház hitvallásában ill. hitvallásaiban kezdettől fogva leszögezte. A protestáns egyházak külsőleg is úgy adnak számot erről, hogy az egybekötött két szövetséget, az egy bibliát az *Úr asztalára helyezik*. Az egyház által elfogadott biblia a teljes biblia, Istennek ó- és úsz.-i kijelentése. Ezt az alapvető állásfoglalást azonban soha nem sikerült a történelmi egyházak életében alapvetően érvényre juttatni. Bár a reformáció kálvini ága erősen hangsúlyozta az Ósz. jelentőségét, ez a szemlélet napjainkban elhalványult. Az Ósz. a prédikációkban és a gyülekezeti életben egyaránt háttérbe szorult.

A két szövetség egysége körül támadt bizonytalanságnak a pusztító következményei különösen a német protestántizmusban hatottak. Friedrich Deitzsch (1850—1922) a „*Babel und Bibel*” (1902) c. híres tanulmány szerzője, a „panbabilonizmus” ősatya, elvitatja az Ósz.-től azt a jogot, hogy az egyházban prédikálják és hirdessék. Ez a nézet megrendítő nyíltsággal jutott érvényre az ún. Deutsche Christen teológiában, akik Hitler uralma idején az Ósz. eltávolítását követelték a keresztyén bibliából. Ez a követelés teljesen megegyezett Alfred Rosenbergnek, a „*Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts*” c. mű hírhedt szerzőjének a szándékával: „Az Ótestamentumot, mint valláskönyvet egyszer s mindenkorra el kell törölni”. Rosenberg szerint a „sötét ótestamentumi marhakereskedő-történetek helyére a tiszta és világos északi mondáknak kell lépniök”, Izráel, mint „fajlag csökkent értékű nép” nem lehet többé csodálat tárgya. Az Ósz. Istene pedig egy „zsarnok démon”. A német ósz.-i tudomány történetében pontosan nyomon követhető az a folyamat, amely lényegesen hozzájárult ahhoz a légkörhöz, amelyben Rosenberg nézetei megfogantak, napvilágot láthattak és táptalajra taláhattak.²

Mégis ebben a helyzetben indul meg a termékeny újraeszmélés az Ósz. és Úsz. viszonyáról. Az ösztönzés főleg Barth Károlytól indul, aki világszerte feltűnést keltő teológiai állásfoglalásaiban és széleskörű szisztematikai munkásságában hitet tesz az Ósz. és Úsz. egysége mellett. Hatalmas dogmatikai művének, a *Kirchliche Dogmatik*-nak alapvető feltétele és fundamentuma az a hitvalló tétel, hogy mindkét szövetségben Isten ugyanazon igéje szólal meg, és mindkét szövetség Krisztusban nyeri el egységét és értelmét. Barth hermeneutikai, exegetikai módszerét és eljárásait lehet vitatni, de azt a történelmi érdemét nem, hogy az ő állásfoglalása jelentette a leghatásosabb útmutatást a német, sőt az európai protestáns teológiának az Ósz.-ellenes áramlatok ellen.

Az ósz.-i tudomány területén azonban csaknem elfelejtett, vagy csak negatív előjelekkel emlegetett Wilhelm Vischeré az érdem, hogy „*Das Christuszeugnis des Alten Testaments*”³ c. művében határozottan visszatér az Ósz. reformátori értékeléséhez, és szembeszáll minden olyan áramlattal, amely az Ósz.-et ki akarja iktatni az egyház életéből. Kijelenti: „*A keresztyén egyház mindkét testamentum egységének az elismerésével áll vagy bukik*”. Vischer az Alt és Pedersen történeti kutatásainak eredményeit Barth ige-teológiájával kívánja egyesíteni az ósz.-i tudományban. Vischer példája nyomán mertek újra a német protestáns lelkészek ósz.-i textushoz nyúlni, az ő példája nyomán születtek Walter Lüthi nagyhatású ósz.-i igehirdetései. Wilhelm Vischer tudományos tragédiájának nevezhető, hogy helyes alapelvét, bár nagy művészi érzékkel, költői gondolatgazdagsággal, de az allegó-

rizálás és tipológizálás elavult exegetikai módszerével vitte végig. Ezért az ósz-i tudomány történetével foglalkozó kutatók nem egy esetben a helytelen ósz.-i exegézis elrettentő példaképeként említik. Sok esetben méltatlan elhallgatás a sorsa. Vitatható hermeneutikai nézetei azonban nem vonnak le semmit egyháztörténeti és teológiatörténeti érdekeiből, hogy ő volt az első, aki népszerűtlenség ellenére is nagy tudományos erőfeszítéssel és hitvalló bátorsággal küzdött az Ósz. és Úsz. egységének érvényrejutásáért a XX. század protestáns teológiájában.

A német nyelvterületen W. Vischer hermeneutikai egységesítő módszerét követi *Hellbardt*⁴, angol nyelvterületen A. G. *Hebert*⁵.

W. Vischer és Barth állásfoglalása és tudományos érvelése valóságos frontáttörés volt az Ósz. és Úsz. egységének kérdésében. Bár nem kisebb teológusok, mint W. *Baumgartner*⁶ és Emmanuel *Hirsch*⁷ még mindig az Ósz. és Úsz. szétválasztása mellett foglaltak állást, az elkövetkező évtizedek ósz.-i bibliai teológiai kézikönyveinek szerzői, *Proksch*, *Eichrodt*, *von Rad*, *Vriezen*⁸ valják, hogy az Ósz. Jézus Krisztusban éri el célját. Ezért az Ósz.-et nem lehet önmagában zárt egységként megérteni, csak beteljesedésére, az Úsz.-re való tekintettel. A helyzet azonban még távolról sem kielégítő, mert úgy látszik, mintha a nagy bibliai teológiai összefoglaló művek szerzői megelégedtek volna a tény pusztá megállapításával, vagy egy-egy a kérdéstről szóló fejezettel, de a problémát mélységében és részleteiben nem tárgyalják, főleg a helyesnek ismert alapelveket nem juttatják az egyes fejezetekben érvényre.

Közben egy igen jelentős teológus személyében újra vitatója támadt az Ósz. és Úsz. egységének, R. *Bultmann*, „Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben”⁹ c. tanulmányában. Bultmann szerint az Ósz. a ránk érvényes kijelentésnek nem integráns része. Mégis szüksége van rá a keresztyén embernek, mert egyik faktora önmagunk megértésének (Selbstverständnis). Szükség van rá, mert mint törvény, az evangélium előkészítése, Izrael kiválasztásában pedig Isten kegyelme nyilatkozik ki. De az a kegyelem Izraelnek szól, nem az egyháznak. Mert Izrael története nem az egyház története. Ui. az egyháznak nincs története, az egyház csak az evangélium hirdetésének a mediuma. Az Ósz. világképe is mitológiai, Isten királyságának a földi megvalósulásával, ill. annak váradalmával együtt. Isten királysága nem „földi módon” jön el, hanem döntéseimben valósul meg. Bultmann különös nézetei egzisztencialista interpretációjával állanak kapcsolatban, egyben szoros összefüggésben vannak mitológiátlanítási programjával is. Mivel Bultmann nem az Ósz., de még nem is az Úsz. felől közelíti meg a két szövetség egységének kérdését, hanem a maga sajátos filozófiájának, szisztematikai premisszáival felől, ószövetséges tudományos körökben — tudtommal — nem akadt követőre.

A kérdés problémátörténeti vázolója után vizsgáljuk meg a kérdést bibliai teológiai módszerrel a két szövetség történeti sorrendjében. Mi a két szövetség egymáshoz való viszonya? Mit mond az Ósz. az Újról és mit mond az Úsz. az Óról? Miben egy és miben különböző a két szövetség? Lehetséges-e és hogyan lehetséges Isten egy szövetségének látni a kettőt?

2. Az Újszövetség előkészítése az Ószövetségben

Wilhelm Vischer és von Rad „megjelenítés” (Vergegenwärtigung) szava helyett jobban megfelel az Ósz. és Úsz. kijelentéstörténeti szemléletének az „előkészítés” szó.

1. Az ókori kelet vallásaival szemben az Ósz. *gondolkodásának egyik legjellemzőbb vonása, hogy nem ciklikus, hanem történelmi jellegű.* Az Ósz. nem tekinti a neki adott kijelentést és önmagát véglegesen lezártnak, hanem mindig előre néz. Az ókori kelet vallásai a történet örök körforgására figyelnek, és ezt a kultuszban is igyekeznek megjeleníteni (pl. a tenyészet-enyészet kultusza). Az Ósz. *emberei az örökkévaló Isten utait keresik a történelemben.* A természet körforgása lezárt, a történelem, mint Isten cselekvésének színtere, mindig nyitva marad Isten új kijelentő és szabadító tettei számára. Von Rad találoan állapítja meg: „Az Ósz.-et nem lehet másként olvasni, mint az állandóan növekvő várakozás könyvét”.¹⁰ Pl. az isteni ígéretek első rétege az ósatyáknak adott ígéret, Kánaán földjének eljövendő birtoklásáról. Ez az ígéret a Józsué által vezetett honfoglalás alkalmával csak részben teljesedett be (VÖ. Józ 13:1). Kb. 600 esztendővel a honfoglalás után a Deuteronomium szerint Izrael még mindig előtte áll a honfoglalásnak, azaz az ígéret végérvényes beteljesedésének. De az úsz.-i kor zsidó irodalma, az apokrifusok, sőt a rabbinus irodalom is, eschatológiai megnyilvánulásában úgy látja, hogy Izrael még mindig előtte áll az ígéret földje végérvényes és háborítatlan birtokba vételének.

Ugyanezt állapíthatjuk meg a Sionról és Dávid házáról szóló tradícióregről is. A Dávid házáról és a Sionról szóló reményteljes ígéretek után közbefőn 586 (Kr. e.) és a babiloni fogság. Jeruzsálem és Dávid háza elbukik. A fogság után egészen rövid időre felcsillan a remény, hogy Zorobábel, a fogság utáni első dávidházi fejedelemben beteljesednek az ígéretek. De ez a reménység hamar kialszik. A fogság utáni próféták jövődőléseiben (Zakariás, Haggeus), az apokrifusokban és a Tizennyolcas Imában még mindig eljövendő az ígéret, és beteljesedésre vár. J. *Klausner*, a zsidó irodalomtörténet legjobb ismerője szerint Izrael hitében morfológiailag is páratlan: nem a régi aranykor után vágyik, és nem azt akarja helyreállítani, mint a többi nép, hanem szüntelenül előre lép, előre tekint, újra és újra felkerekedik és vándorol a jövendő felé, az ígéretek beteljesedése felé.¹¹ Izrael szellem- és vallástörténetében fenomenológiailag nézve is van valami nyugtalan előrehaladás, szüntelen felkerekedés és vándorlás az új felé. Jahwe szövetsége az ósatyákkal, nevének kijelentése Mózesnek, a kihívás és szabadítás Egyiptomból, a szövetségkötés a Sinainál, Dávid elhívása, a Sion alapítása, a szövetség Dávid házával, mind új kezdet, új felkerekedés új létformában a jövendő felé.

Még a kultuszi életben található *ünnepek-ciklusok* is historizálódnak, arra mutatnak, hogy Izrael az Isten szabadító tetteiből állított útjelzők között, az Istentől formált történelem méhéből megy az eljövendő Isten királyságának beteljesedése felé. Még azok az ósz.-i könyvek is, amelyek nem tartalmazzanak kimondottan eschatológiai jövődöléseket, titokzatosan túltalnak önmagukon, mint pl. Jób könyve, vagy a Deuteronomium. Bámulatos, hogy Izrael semmit sem felejt el Isten ígéréteiből, semmit sem ejt el az Úr szavaiból, magával hordozza azokat történelme útjain fájdalmas és gyönyörűségeit.

ges teherként. Az Ósz-et valóban nem lehet más-
képpen megérteni, csak úgy, mint egy mérhetetlenül nagyra növekedett várakozás könyvét. Ez jogsítja fel később az Ósz. embereit, hogy az Ósz-et a jövődölések és a váradalmak könyvének tekintsék, amely Jézus Krisztusban és az Ósz.-ben éri el beteljesedését, a teljességre, a tökéletességre jutás értelmében.

A váradalom jellegéhez tartozik, hogy bámulatos szabadsággal magyarázza önmagát, nemcsak magyarázza, hanem újra is értelmezi önmagát, a választott nép tetteit és történelmét, Isten új kijelentő tetteinek világosságában. Az újraértelmezés, újra-interpretálás két nagy folyamatát figyelhetjük meg az Ósz.-ben.¹² Először az ún. „atyák vallását” értelmezi újra a „Jahwe vallás”, azaz a Jahwe-hit megnyilvánulása a deuteronomista teológiában. Később a prófétai teológia értelmezi újra Izráel ún. „kiválasztási tradícióját”, a Sínai szövetséget, a honfoglalást, Dávid kiválasztását, egyáltalán a királyság intézményét. Meghökkenítő karizmatikus szabadsággal bánnak a próféták a tradíció régi anyagával, és bírálják azokat Jahwe új szabadító tetteinek vagy ígéreteinek világosságában. Ebben az összefüggésben érthetjük meg, hogy miképpen merészel Amós próféta a tradíció szerint Mózesnek adott áldozati, kultuszi rendelkezésekről éles kritikával szólni. (v. ö. Am 5:21 kk.), vagy Jeremiás a szövetségről (31:31 k). Az üdvtörténetnek ez a karizmatikus magyarázata, a próféták merész törvényértelmezése egyengeti az utat az Úsz. karizmatikus exegézise felé.

3. Az Úsz. felé mutatnak és az Úsz.-i kijelentést készítik elő az Ósz-i kijelentéstörténet nagy vezérlő gondolatai: Isten királyi uralmának, a „maradékának”¹³, a helyettes elégtételnek, a Messiás jöveteleinek a gondolatai. A helyettes elégtétel gondolata Jahwe szenvedő szolgájában ölt testet. A messiás-váradalom pedig szoros kapcsolatban van Isten királyi uralmának a nyilvánvalóvá válásával és beteljesedésével. A kijelentéstörténetnek ezek a vezérlő gondolatai előretörő folyamatok, amelyek nem érnek célt az ósz-i kor történetén belül, hanem Istennek az egész univerzumot átfogó, döntő jelentőségű, eljövendő tetteire figyelnek.¹⁴

4. Az Ósz.-nek nemcsak az Úsz. felé haladó történetfolyamata van, nemcsak az Úsz.-re néző gondolatai vannak, hanem strukturális egyezései is az Úsz.-gel. Ilyenek: a) A bibliai monoteizmus. b) A világertelmezés. c) Az antropológia, az emberértelmezés. d) Az üdvtörténeti gondolkodás. e) A nyelv közös fogalmi készlete. f) A hit. g) Nem utolsó sorban a szövetség. h) Mindenek felett Isten csodálatos önelleplezése és elrejtőzése: a kijelentés munkája.

A felsorolt strukturális egyezések minden tételéről külön fejezetet lehetne írni, hiszen minden kérdésnek jelentős teológiai irodalma van. Ezen a helyen meg kell elégednünk néhány utaló szóval, ami a probléma lényegére mutat, és a címszavakhoz fűződő legfontosabb tanulmányok felsorolásával.

a) A bibliai monoteizmus¹⁵ ósz.-i hitvallását, az Isten egyetlenségéről szóló „credo”-t (Dt 6:4) az Úsz. magától értetődően átveszi, sőt feltételezi. Ez a credo mind Izráelnek (beleértve a mai zsidóságot is) mind a keresztyénségnek olyan hittétele, mely kihívja magát ellen a világ minden vallásának a megbotránkozását.¹⁶ Jahwe szuverén Úr, aki nem tűr maga mellett más isteneket. Az élő Isten egyetlen Isten.

b) Ha az Ósz. világertelmezését¹⁷ vizsgáljuk,

benne egy páratlan jelenségre bukkanunk. Ez a páratlan, az ókori vallásokban analógia nélküli jelenség: a természet mitológiátlanítása és Jahwe világhormányzó hatalma alá rendelése. Mindkettő Jahwe királyi uralma megvalósításának a színtere. A világ egységét teremtményi volta határozza meg. Izráel tagadta, hogy a világ sokféle isteni kijelentés színhelye lehet. Ennek világos kifejezése a képtilalom. A világnak istenektől való megtisztítását, mitológiátlanítását Izráel már a teremtéshitében végrehajtja (Gn 1:1—2:4/a). Izraelnek nem adatott meg a nemző erő, vagy a sziderikus világ megistenítése sem, mint a kanaánitáknak vagy a babilóniaknak. Innen érthető Izrael társtalansága a vallások világában. A pogányok istenei (elim) „semmik” voltak. Az egész világ Jahwe uralkodásának színtere, ahol nem marad hely istenek és mítoszok számára. A papi irat a világ teremtése után a kijelentéstörténettel kezd. De már a világtéremtéssel (hat nap séma) is megnyílik a horizont a történet számára. A népek származásáról szóló táblázatok értelmében Izrael és őstörténete minden mitológikus jelleget nélkülöz. Amit Isten részéről megtapasztal (pl. az Egyiptomból való szabadulás, pusztaifai vándorlás, szövetség, honfoglalás), az egy szekuláris történelem keretében megy végbe. A papi irat történet-szemléletéből egyenes vonal vezet az ún. „salamoni humanizmus” jegyében írt történetkönyvek felé. Új előnyomulást jelent Isten történeti kijelentő tettei megértésében a próféták történet-szemlélete. Ők tárják fel teljes mélységében a világtörténet értelmét. Egyáltalán a „világtörténet” fogalmát Dániel könyvéből tanulta meg az emberiség.

De a mitológiátlanított világ és történelem egy pillanatra sem szűnik meg Jahwe felségterülete lenni. Sőt, a próféták egyre univerzálisabban hirdetik a népek bevonását Jahwe kijelentéstörténeti világtervébe. A régi izraelita hit szerint a népek saját isteneik búvkörébe tartoznak (1 Sám 26:19:2 Kir 3:27). Jeremiás Nabukadnecárt Isten nevében „szolgám”-nak szólítja (Jer 27:6), Deuteroésaiás Kyrost „felkentem”-nek nevezi (És 45:1). Isten birtokba veszi, megszenteli az emberi élet színhelyét, a történelmet.

Az Ósz. radikálisan mitológiátlanítja a kultuszt is. Az Ósz. vallása minden szakrális-mágikus „védettséget” megtilt és megszüntet. A Deuteronomium a vidéki szenthelyek eltiltásával és lerombolásával akarja ezt véghezvinni. A Sátor nem természet-szerű mitológikus volta, vagy fétis jellege miatt szenthely, hanem mert Jahwe választotta megjelenségének helyéül (Jelenés sátra, Num 9:15).

A jeruzsálemi templom Isten történeti kiválasztása révén lesz kultuszi helyé. Jahwe a mennyben lakik. Az üdvösséget irgalmas jelenléte adja. Ez a jelenlét emberi, kultuszi eszközökkel nem szabályozható. Ha Izrael szenthelyeit kultuszi-mágikus célra használta, vagy jelentőségüket ilyen módon félreértette, Isten lerombolta azokat (Jer 7:12; Mik 3:11—12.)

Az Úsz. teljesen megegyezik az Ósz.-gel a természet és a történet mitológiátlanítása tekintetében. Jézus Krisztusnak Atyja Úr az elemek és a történelem eseményei felett (Mt 8:23—27 par. Jn 19:11). A világ Isten királyi uralma kibontakozásának színtere. Jézus Krisztusban „testté” lett (Jn 4:14), hogy megszentelje, birtokba vegye a világot. Jézus személyében és tetteiben Isten királyi uralma van jelen és diadalmaskodik bűn, halál és nyomorúság felett (Mt 12:28 kk). Isten tettei Krisztusban az üdvözítés történetének döntő eseményei, de Is-

ten világtervének is döntő eseményei. Az Úsz. Jézus születését nemcsak Izrael, hanem a világ történetével is kapcsolatba hozza (Lk 2:1; 3:1 k.). A Krisztus-esemény: egy történeti eseménysor, születésétől a feltámadásáig (v. ö. Csel 2:22). Jézus megváltó műve univerzális érvényű (Mk 10:45; Csel 3:21.25 v. ö. 2:39). A Jézus Krisztus által megszerzett üdvösséget, a békességet Istennel nem kultuszimágikus úton, hanem Isten ajándékeként, kegyelemből, hit által lehet elnyerni (Rm 3:23 kk).

c) A világhoz, a természethez és a történelemhez tartozik az ember¹⁸ is. Láttuk, hogy a bibliai világértelmezés is lehetetlen antropológiai elemek nélkül. Az ember a világhoz és a történehez tartozik, de egyben mindkettő felett áll. Isten képe, „mint-egy hasonlatul” teremtett: *uralkodásra és szeretetközösségre* (Gn 1:26 kk). „Felülről” származik, a földből való, de a hatalommal felruházott „elohim”-okhoz tartozik. A 8. zsoltár hálaadó örvendezése az embernek adott dicsőségről és megbízatásról az ósz.-i és egyben a bibliai antropológia egyik sarkköve. De az ember minden „tisztsége” ellenére is Isten teremtménye, akinek a teremtmény engedelmisségi kötelékében lehet végrehajtania uralkodói feladatát. Az embernek a nagysága és kicsinysége abban áll, hogy égen és földön, az egész minden-ségben egyedül az Istennel van dolga, egyedül tőle várhat életet és egyedül neki tartozik számadással. Az ember elől el van zárva a „démonok” világa, a mítikus szféra.

De Isten az embert szabadságra teremtette. Az ember alkotásában megvan a lázadásra való lehetőség és képesség. Az ember él ezzel a lehetőséggel. Kioldja magát az engedelmisségi viszony védettségéből. Különös kettősség jellemző rá: szüntelen kész lázadásra Isten ellen, de mégis szüntelen rászorul Isten szabadító uralmára, megváltó szeretetére, Istennel való közösségének békességére. Megrendítő erővel tükrözik Izrael énekei az Istentől távolba szakadt ember kiáltását a szabadítás, vágyakozását az Istennel való közösség után (Zsolt 51:130 stb.), és örvendezését az Istennel való közösségért, ami legnagyobb, elévülhetetlen kincse (Zsolt 73:23 kk).

Isten nem hagyja magára az embert. Kilép a természetes hatalom szférájából, „társas viszonyra”, szövetségre lép az emberrel. Történeti szabadító tetteiben veszi fel gondját, szövetségében oltalmába fogadja, ígéreteket és az életre mutató rendelkezéseket, útmutatásokat ad neki (Gn 15:7 kk; Ex 19:5–6).

Viszont, Isten ugyanezt a hűséget, szolidaritást kívánja az embertől az embertárs iránt (Lev 19:18). A szeretetközösségre teremtetség jele az, hogy az Ósz. az embert soha nem egyedül, magános individuusként, hanem a család, a nemzetség, a törzs és a nép tagjaként szemléli, amellyel teljes sorsközösségben van.

Igaz az, hogy az Ósz. soha nem általában „az emberről” beszél, valami általános és absztrakt értelemben, hanem mindig az izraelita emberről. Az izraelita ember azonban nem önmagáért választott, nem önmagában rejtlő minőségbeli különbségért és egészen más voltáért lett Isten népe, hanem Isten szuverén kiválasztó kegyelméből (Dt 4:32 kk). Izrael ősei is pogányok voltak, családfája közös a többi néppel. Az Ósz. az izraelita emberben, *pars pro toto* vizsgálja „az embert” Isten színe előtt, Isten megváltó, szabadító munkájának tanúbizonyosságát és részesét.

Az Úsz. magától értetődően feltételezi az Ósz.

emberértelmezését. Jézus üzenetében és Pál teológiájában egyaránt erről az Isten közösségből kiszakadt és Isten szabadító munkájára szoruló emberről van szó. Az Úsz. üzenete szerint is az ember méltósága olyan nagy, hogy „Isten embersége” Isten Fiában testet ölt, hogy visszavezesse az embert teremtőjének közösségébe. Jézus Krisztus a „második Ádám” (Rm 5:12 k), aki engedelmissége és igazsága által visszazserzi az „első Ádám” által eljátszott üdvösséget.

Az Istennel való szeretetközösség helyreállítása magával vonja az új szövetséget és az újszövetséges nép körébe állítást (1 Pt 2:9 kk). Az „újember” és az új szövetséges nép is „*pars pro toto*”. Létének értelme a szolgálat a többiért. Egyben előleg Isten újjáteremtett világából.

d) Az *üdvőtörténeti gondolkodás*¹⁹ az Ósz. és Úsz. legszembetűnőbb strukturális vonása. Mindkét szövetségre érvényes, hogy Isten a profán történet síkjában jelenti ki magát, szabadító tetteiben. A történet Isten cselekvésének a tere. De ezen túl rendkívül lényeges kérdés az Ósz. és Úsz. viszonyának megértésében az a tény, hogy a két szövetség története *egy* összefüggő egészet alkot. Mt és Lk nemzetségtáblázata, Jézus és az apostoli korszak egyöntetű bizonyossága szerint Isten az üdvözítés történetét egy szüntelen előre haladó, lineáris idővonalon vezeti. Akkor is érvényes ez a megállapítás, ha ez a vonal nem mindenütt egyenes és töretlen úton halad előre és fölfelé. Az ósatyák, Mózes, a honfoglaló ősök, Izrael istenes királyai, a próféták, a fogásból hazatérő maradék, a tanítványok és apostolok, az ősgyülekezet, az újszövetség népe egymás nyomába lépnek, egymásnak adják át a bizonyosságokat Isten történeti megváltó tetteiről és így lesznek együtt a „bizonyosságok fellegéve” (Zsid 12:1). Közöttük van Jézus Krisztus, születése, földi munkája, engesztelő halála, feltámadása és megdicsőítése révén, akire nézve mindez történik, és akinek visszajövetele felé az üdvőtörténet halad az egyház korszakában.

e) Az Ósz. és Úsz. strukturális egységében rendkívül fontos szerepet játszik a *nyelv*,²⁰ a két szövetség nyelvének hasonlósága. Ez a hasonlóság és egyezés mindennek előtt a szókészletre, a közös fogalmi kincsre vonatkozik. Minden illúziótól és mítoszteremtéstől mentesen látnunk kell, hogy a szókészlet tekintetében nincs külön bibliai nyelv, mert a biblia — mind az Ósz. mind az Úsz. — korának profán és szakrális szókészletét használja fel mondanivalója kifejezésére. Viszont a kívülről kapott szavakat új tartalommal tölti meg. Mindennek előtt erre az új tartalomra kell figyelni. Ez a tartalom akkor is megmarad, amikor a mondanivaló, az üzenet új köntösbe öltözik. Az Úsz. görög nyelven maradt ránk, mégis az Úsz. görög szavai, ill. teológiai kulcsfogalmai az Ósz. megfelelő szavainak adekvat kifejezései. Ha a „kiválasztás”, „elhívás”, „szövetség”, „Isten tette”, „Isten szava”, „Isten szeretete”, „Isten ítélete”, „Isten igazsága”, „a hit”, „ígéret”, „beteljesedés”, „Isten királyi uralma” szavakat, vagy a messiási felségjelzőket értelmezzük, ezt csak az Ósz. felől kiindulva tehetjük.²¹ Egy-egy jellegzetes újszövetségi fogalmat egy sor ószövetségi fogalom hordoz és tart.

Az Ósz. nyelve azonban nemcsak egyes szavai-ban, hanem a szavak használatában és összefüggéseiben is előkészítőjévé lett az Úsz. nyelvnek. A kérdést *Albertz*²² rendszerezve a következő öt pontban foglalja össze: 1. Isten szava elhangzik a földön. 2. Isten kijelenti nevét (lényegét). 3. Isten

szavát hirdetik. 4. Isten beszédét megértik. 5. Isten beszédét leírják és olvassák. Ez jelentéstanilag azt bizonyítja, hogy nem mindenféle gondolkodás és nyelvhasználat alkalmas a bibliai kijelentés kifejezésére. Különböző gondolkodások az élet valóságának különböző appercepciói. Sem a misztikus, sem a spekulatív filozófiai gondolkodás által létrehozott beszéd nem alkalmas a kijelentés üzenetének adekvat kifejezésére. Herodotos tudósít arról, hogy amikor megkérdezte az egyiptomi papokat Egyiptom története felől, azok a maguk mítikus-spekulatív nyelvén azt válaszolták, hogy Egyiptom története több mint tizenegyezer esztendő fog át, és ez idő alatt a nap négyszer nem a szokott helyen jött fel. Ahol most lemegy, ott jött fel kétszer, és ahol most feljön, ott ment le kétszer. Ez azonban semmi változást nem jelentett.²³ Pl. ez a gondolkodás és az ennek megfelelő szóhasználat nem alkalmas a Biblia üzenetének a tolmácsolására és a görög filozófia történetitlen gondolkodása, vagy ontológiai spekulációja sem alkalmas a biblia üdvtörténeti jellegű mondanivalójának kifejezésére. A tőle idegen gondolkodási rendszerek Prokrustes-ágyába kényszerítve mindig elveszti a bibliai kijelentés a kontingenciáját, az embertől független páratlan cselekvési szuverénitását.

Izrael nyelvét, az Ósz. nyelvét Isten páratlan kijelentés történeti tettei formálták, készítették elő és tették alkalmassá és nyitottá Isten újabb és újabb történeti tetteit magyarázó üzenetének kifejezésére, megvállására, így a Krisztusban történt kijelentő tette megvállására is. Az Ósz. történet-könyv, amely Isten szabadító tetteiről tesz bizonyosságot. Izrael történetét pedig egy ige, Isten igéje indítja el (Gen 12:1—3). Izrael az ókor egyetlen népe, amely nem szorult a mágikus úton szerzett orákulumra, mert Isten érthetően szólt hozzá (Dt 4:36; 12:9 kk). A próféták munkássága erre a legfőbb bizonyosság.

Jézus azzal az igénnyel lép fel, hogy szavai Isten szavai, hogy általa — már az ószövetségi időben is — értelmes emberi szóval szóló Isten jelenti ki lényét és akaratát. Az ószövetségi előkészítés nélkül ez az igény érthetetlen lett volna kortársai számára.

f) Isten szabadító tetteire, igéjére, üzenetére, ígéreteire Izrael *hittel* felel (v. ö. Gen. 15:6; Ex 14:31). Ábrahám minden hívőnek atyja. Az isteni ígéret szerint tőle származott szövetséges nép is csak „hit által” maradhat meg (És 7:9). Az Úsz.-ben, az evangéliumokban, és az apostoli levelekben is egyaránt rendkívüli fontosságú a hit. Az Ósz.-ben a hit nem pusztán intellektuális folyamat, hanem egzisztenciális ráhagyatkozás Isten igazságára.²⁴ A hit által való megigazulás bibliai üzenetének a félreértéséből támadt sok veszélyt elkerülhetette volna az egyház, ha figyel az Ósz.-ben bizonyosságot tevő hit természetére.

g) Az Ósz. és Úsz. strukturális egységének igen fontos tartó oszlopa a *szövetség*.²⁵ Az Ábrahámmal kötött szövetség (Gen 15) ígéreteinek beteljesítése a Sínai szövetség (Ex 24). A Sínai szövetség különleges megerősítése a Dávid házával kötött szövetség (2 Sám 7:12 kk). De mindezek előre mutatnak egy tökéletes szövetségre, az „új szövetségre” (Jer 31:31 kk). A Jézus Krisztus által szerzett új szövetség az előbbi szövetségek ígéreteinek beteljesítése, az előbbi szövetségek tökéletessé tétele, amely után nincs szükség újabb szövetségre (Mk 14:24 v. ö. Zsid 3:3; 7:22). A Jézus Krisztus által szerzett szövetség tehát nem más, csak a tökéletesség

tétel értelmében megújított. Az Ósz. és Úsz. belső szerkezetüknél fogva is hasonlóak. Mindkettő ún. királysövetség, amelyet egy erősebb fél köt a gyengébbel, oltalmába fogadva azt, engedelmisséget várva tőle.²⁶ De mindkettő kölcsönös, társasviszony. Mindkettőhöz fűződik ígéret és engedelmisség. Mindkettő alapja Isten örök hűsége.

Lehetne tovább sorolni az Ósz. és Úsz. strukturális egyező vonásait. Ilyen még nem utolsó sorban maga a *kijelentés*, Isten önleplezése és elrejtőzése szenvedő szolgájának, Izraelnek, majd Jézusnak az alakjában. Ilyen strukturális egyezésre utal a *papi, prófétai* és egy egy bizonyos szempontból a *királyi* tisztt,²⁷ amelyekben Isten jelenlevő és egyben eljövendő uralma realizálódik.

3. Az Ószövetség az Újszövetségben

1. *Egyrészt az Úsz. emberei bizonyosak voltak afelől, hogy a Krisztus-eseményben, azaz Jézus Krisztus életében, halálában és feltámadásában Isten döntő jelentőségű szabadító tetteivel állunk szemben* (Lk 4:21; Gal 4:4). Olyan hatalmas és olyan új, ami most következik, hogy ebben a legkisebb is nagyobb, mint a régiek közül a legnagyobb (v. ö. Mt 11:11). *Másrészt az Ósz.-nek páratlan tekintélye volt szemükben, ui. mindent, ami a Krisztus-eseményben történt, az Ósz. ígéretei beteljesedésének tartották.* Legdöntőbb bizonyíték erre éppen az az esaiási idézet, amelyet Jézus vonatkoztatott magára a názáreti zsinagógában (Lk 4:18—21 és 61:1—2).²⁸ Jézus küldetésének célját úgy jellemzi, hogy nem a „törvény és a próféták” eltörlésére, hanem betöltésére jött (Mt 5:17).²⁹ A pleroo fogalma itt a *teljességre vitel*, a *tökéletessé* tétel értelmében magyarázható.³⁰ Isten Krisztusban királyi uralmának irgalmas szándéka szerint viszi diadalra a „törvény”-ben és a prófétai ígehirdetésben kijelentett akaratát. Jézus legtöbbször idézi a prófétákat, akiknek a jövendölését önmagában beteljesedni látta. (A 160 ószövetségi idézetből 51 a Pentateuchból, 40 a Zsoltárok könyvéből, 38 Ésaiausból, 23 a többi prófétától, 8 az Ósz. többi könyveiből). Jézus nemcsak megerősíti a próféták ígehirdetésének hitelességét, hanem vállalja azok sorsát (Mt 6:4; 23; Lk 10:50). A próféták az Úsz. népének szolgáltak (1Pt 1:12), az Ósz.-ben minden „érettünk” íratott meg (1 Kor 10:11).

Pál leveleinek néhány helyén első, felületes olvasásra úgy látszik, hogy a két szövetség kiegyenlíthetetlen ellentétben van egymással. (vö. Gal 4:21—31; 2 Kor 3). A két páli hely alapos exegézise után azonban kiderül, hogy a Gal 4-ben a földi Jeruzsálem, amely szolgál, nem az Ószövetség, hanem a Pál korának farizeusi, azaz a *nomos* alatt lévő Izrael népe. Az Ósz., az Izsák szerinti ígéretet (epangelia) jelenti, amelynek beteljesedése az Úsz., az ígéret örököse pedig az Úsz. népe. Itt is, éppen úgy, mint 1 Kor 3-ban a Jézus Krisztus dicsőségének, és az általa szerzett üdvösségnek a törvényt felülmúló dicsőségéről tesz bizonyosságot Pál, a törvényeskedő hamis apostollokkal szemben. A Zsidókhoz írt levél is ebben az értelemben szól az Ósz.-ről, tehát az ígéret és beteljesedés kategóriáiban, ill. üdvtörténeti szemléletében.

2. Az Úsz. az Ósz.-et *adaptálja*, azaz elfogadja, magáénak tartja, legitimálja. Ez azt jelenti, hogy az Ósz.-nek minden könyve és minden igéje az Úsz. kijelentésének a világhozadása kerül és a Krisztus-eseménytől értelmet nyer, sőt mondhatjuk, hogy új

értelmet nyer. Ui. az Űsz. az Űsz. utolsó és végérvényes reinterpretációja. Minden ószövetségi helynek megvan az értelme önmagában is, de minden ószövetségi hely egyben túlmutat önmagán valamilyen módon a Krisztus-eseményre, vagy rajta keresztül, azon is túl, a végső beteljesedésre. Hogyan az Űsz. ígéretei az Űsz.-ben beteljesednek vagy ígéretek beteljesedését nyernek (2 Kor 1:20), Krisztusban világosságot és értelmet kapnak, hasonlóképpen az Űsz. ígéit és eseményeit is legitimálják, üdvtörténeti szempontból hitelesítik az Űsz. ígéretei. Von Rad szavaival: „Altes und Neues Testament legitimieren einander.”³¹

3. Az Űsz. emberei az Űsz.-et éppen olyan módszer, karizmatikus exegézissel magyarázták, mint az Űsz. emberei az előttük írásba foglalt szent tradíciót. Ezen a helyen szükséges néhány szót szólni arról, hogyan magyarázza az Űsz. az Űsz.-et.

Az Űsz. írói előtt az Űsz.-nek egyedülálló tekintélye volt, mégis bámulatos szabadsággal idézték. A héber szöveg és a LXX egyaránt elismert előttük, sőt az apokrifusokat is szabadon idézik. A kánon határai még nem voltak szigorúan körülhatárolva. Előnyben részesítik az ószövetségi iratoknak egy bizonyos csoportját, a Pentateuchoszt, a Zsoltárokat, Ésaiaást és a prófétákat.

Igen fontos az a tény, hogy az Űsz. emberei az Űsz. használatában közben, az esetek túlnyomó többségében hűek maradtak az ószövetségi szöveg betűszerinti, történeti értelméhez. Ahol az Űsz. gondolatai eltérnek az Űsz.-től, ott nem igyekeznek azokat mindenképpen az Űsz.-ből vett idézetekkel igazolni. Jézus a Hegyi Beszédben mindig *ego de lego hymin* bevezető formulával jelzi, hogy üzenete eltér az Űsz. egyes rendelkezéseitől. Pál apostol Rm 4-ben nem titkolja, hogy gondolatai a hit által történő megigazulásról nem harmonizálhatók egyszerűen Mózes törvényeinek az ígényével.

Találunk az Űsz.-ben olyan Űsz.-idézetet ill. ennek az idézetnek olyan magyarázatát, amely *allegóriának látszik*. Gal 4:24-ben maga Pál is használja az *allegoreuo* igét, Jn 10:34, 1 Kor 9:9, Gal 3:16 stb. helyeken az Űsz. allegória-szerűen magyaráz néhány ószövetségi helyet. Azonban jobban megvizsgálva a nevezett bibliai helyeket, azt látjuk, hogy nem jellegzetes allegorizáló³³ magyarázatról van szó, mert egyik helyen sem hiányzik az üdvtörténeti összefüggés. Feltehető a kérdés, hogy vajon nem inkább tipológizálásról van-e szó?

Jellegzetesebb magyarázati módja az Űsz.-nek az Űsz.-használatában a *tipológia*. 1 Kor 10:11-ben használja Pál a *typikos* kifejezést, és azt akarja ezzel jelezni, hogy a pusztai vándorlás eseményeinek képleges jelentősége van az Űsz. eseményeire. Tipológiai nevezük azt az újszövetségi írásmagyarázati módot,³⁴ amely szerint az újszövetségi író az ószövetségi szöveg betűszerinti tartalmában utalást vél felfedezni, valamely eljövendő, de nagyobb és jelentősebb üdvtörténeti eseményre. Az eljövendőnek a *typos* lehet egy személy, cselekmény, esemény vagy intézmény. Az eljövendő pedig *antitypos* (1 Pt 3:21).

A *tipológiai magyarázat nem hermenüitkai elv*, hanem egyfajta történetológiai, üdvtörténeti szemlélet. Inkább szemlélet, mert olyan helyeken is alkalmazzák az Űsz. írói, ahol semmi látható összefüggés, szellemi rokonság nem fedezhető fel a *typos* és az *antitypos* között. Ilyen esetekben az újszövetségi író nem magyarázni akarja az Űsz.-et, csak azt akarja mondani, hogy „most” ugyanazok a kijelentéstörténeti motívumok, erők hatnak, mint

„egykor”. *Abrahám Krisztus typosa* (Rm 5:12 k), *Illés próféta a Keresztelő Jánosé* (Mt 11:14.17:17 par). Az érc kígyó története *typosul* szolgál a Krisztusba vetett hívő bizodalomhoz (Jn 3:14). Előfordul, hogy egy újszövetségi esemény *typos* egy eljövendő eschatológiai eseménynek (pl. az utolsó vacsora az eschatológiai messiási vacsorának: Lk 22:15—16). Legfontosabb a „szenvendő igaz” *typos* az Űsz. embereinek szemében (v. ö. Es 53; Zsolt 22; 69). Ennek az alakjában az Űsz. írói Krisztusra mutató próficiát látnak (Csel 8:32 k. stb.).

A tipológiai szemlélet jogosultsága kettős jellegéből ered. 1. A kijelentéstörténet egységére utal, arra a tényre, hogy az Űsz.-ben minden eseménynek, minden személynek, minden részletnek megvan — a speciális jellegén kívül a maradandó jellege is az egész üdvtörténetre nézve. 2. A tipológiai magyarázat, ill. szemlélet a kijelentéstörténetben végbemenő fejlődő kibontakozásra utal.

Mivel a tipológia a fent jelzett módon arra utal, hogy az üdvtörténetben, mind az ószövetségi, mind az újszövetségi üdvtörténetben ugyanaz az Isten munkálkodik, a kijelentés ugyanazon vezérlő motívumai szerint, ezért szokás azt a szemléleti módot *homológiának* is nevezni.

Az Űsz. írói az említett hermeneutikai szemléletmódokon kívül az Űsz. fogalmi készletének teljes gazdagságát használják *idézetek*, *célzások*, *utalások* formájában gondolataik kifejezésére, teljes karizmatikus szabadsággal. Különösen Máté, Lukács és Pál az idézés nagy mesterei. Az Űsz. idézésének jelentősége különösen szembeszökő módon jelentkezik a Jelenések könyvében, amelynek 400 verséből, kb. 280-ban találunk ószövetségi idézetet vagy célzást az Űsz.-re.

Az Űsz. *allegorizáló magyarázata csak elszórtan és akkor sem annak jellegzetes hellénista formájában jelentkezik az Űsz.-ben*. Mint a kor ismert és elismert írásmagyarázati módja, „argumentum ad hominem”-ként használatos. Az Űsz. embereinek, íróinak olykor szükségszerűség, nekünk azonban, ismervé eredetét, történetét és veszélyeit, *megengedhetetlen*. Kivétel egy-két ószövetségi hely, amely az allegória műfajának az ígényével lép fel, pl. *Jótám* meséje Bir. 9:7 kk. A reformátori írásmagyarázatnak az alapvető felismerése mögé, amely szerint az Írásnak egy értelme van, már nem térhetünk vissza.³⁵

A tipológiai magyarázat az Űsz. íróinak az esetében jogosult. Egyrészt azért mert az Űsz.-nek az intertestamentális irodalomból ismert és kortársaik előtt elismert magyarázati módját használták, másrészt azért, mert nem ismerték még pontosan a kijelentéstörténet történeti összefüggéseit. A tipológiai szemlélet jelentősége, hogy amikor az allegorizálás a hellénista filozófiában és a rabbinátusban szinte kizárólagos uralmat élvezett, az Űsz. írói éppen a tipológia segítségével tartottak ki hűséggel az Űsz. szövegének, betűszerinti és történeti értelme mellett. A *tipológiai szemlélet nem más, mint az üdvtörténeti szemléletnek a kezdeti formája*. Alapjában véve különbözik az allegorizálástól, amely történetietlen, időtlen magyarázási mód, és nem marad meg a szövegnek, azt csak ürügyül használja saját gondolatai kifejezésére.

Az Űsz.-i tipológia azonban nem jogosít fel bennünket arra, hogy túlmenve az Űsz. mértékén, belőle hermeneutikai principiumot csináljunk. Láttuk ui., hogy az Űsz. több korabeli írásmagyarázati módot felhasználva eleveníti meg, interpretálja az Űsz.-et. De egyik szemléleti módból sem csinál

principiumot, azaz olyan írásmagyarázati elvet, amelynek segítségével, mint univerzális kulccsal minden ószövetségi szöveg nyitját meg akarná oldani. Még az ígéret és beteljesedés átfogó összekötő kapcsából sem csinálnak az Úsz. emberei principiumot. Van ami nem fogható ebbe a szemléletbe, mert pl. éppen a bibliai monoteizmus nem változik. Másrészt van olyan ígérete az Ósz.-nek, amely nem teljeseedik be még az Úsz.-ben sem, csak újabb pecsétet nyer a Krisztus-eseményben.³⁶

Az Úsz. embereinek az az igénye, hogy az általuk hirdetett evangéliumot ismerjük el kijelentésnek. Arra nem tartanak igényt, hogy az általuk használt írásmagyarázati módokat, amelyeket ők sem tartottak kizárólagosnak, mi a kizárólagos principium rangjára emeljük. Ennek a tanulmánynak nem közvetlen feladata, hogy az ószövetségi hermeneutika problémáival foglalkozzék. Az Ósz. és Úsz. viszonyának vizsgálatánál azonban nem lehet kikerülni a kérdést: Hogyan magyarázzuk az Ósz.-et?

Az Úsz. írói mindennek előtt példát adtak nekünk abban, hogy ne keressünk hermeneutikai principiumokat az Ósz. magyarázatához. A principiumalkotás bűne mindig ott kísértett a keresztyén teológia kétezeréves története folyamán. Ui. a principium és a filozófiai rendszeralkotás szorosan együvé tartoznak. A principium és a rajta alapuló, azt kibontakoztató gondolati rendszer, hézag nélküli valóságértelmezést akar nyújtani, a teljességet akarja adni. Minden principium és minden rajta alapuló szisztema, előlegezi az eschatont, a teljességet. „Most rész szerint ismerek meg...” (1 Kor 13:12), ezért nem anticipálhatom magamnak a teljességet. A protestáns teológia éppen a mi emberöltőnkben tanulta meg újra, hogy éppen azáltal marad teológia, ha alázatosan lemond a szisztema-alkotásról. Ui. a szisztemába erőszakolt kijelentés, már nem kijelentés, mert minden részlete az ember által magyarázhatóvá válik. A kijelentés pedig „minden értelmet felülhalad” (Fil 4:7 v. ö. 1 Kor 1:18–2:16). Ezért sem a tipológiai, sem a krisztocentrikus, sem az üdvtörténeti, sem az existencialista, sem az allegorizáló, sem az analógizáló szemléleti módot nem fogadhatjuk el hermeneutikai principiumnak.³⁷ De az ún. „*teológiai magyarázatot*” sem lehet principium rangjára emelni.

Különösen sok zavar keletkezik a nyugati protestáns teológiában a „teológiai magyarázat” problémája körül. Az öncélúvá lett történelmi kritika egyeduralmának letörésére és az írásmagyarázat egyházi jellegűvé tételére ajánlják, éppen az újreformátori teológia képviselői³⁸ közül többen ezt a magyarázati módszert, egyesek úgy is, mint principiumot. Meg kell vizsgálnunk, hogy mi ez a teológiai interpretáció, és milyen mértékben jogosult?

Az elmélet képviselői szerint akkor helyes az írásmagyarázat, ha a történelmi kritikához a teológiai magyarázat járul. De mi az, aminek a történelmi kritikához kell járulni? Isten királysága, a szövetség, az üdvtörténet, a helyettes elégtétel, a krisztológia kijelentéstörténeti szemléletének? De hiszen éppen a történelmi kritika és segédtudományai módszereinek segítségével állapíthatjuk meg, hogy ezek a történet és gondolatfolyamatok a két szövetségben jelen vannak, sőt azt is, hogy a Biblia vezérlő gondolatai. Ezek szerint a történelmi kritikai, irodalomtörténeti, vallástörténeti és grammatikai munka segítségével megállapított szempontok teszik exegezisünket teológiaivá? Mondjuk ki nyíltan: *Nincs olyan „teológiai módszer”, amely biztosítaná bárki-*

nek a teljes Igének a megszólalását a Bibliából. Azt, aki exegezisünket, becsléletes, tárgyyszerű munkánkat, a grammatikától a bibliai teológiai munkán át a homiletikáig teológiaivá teszi, nem más, mint aki a bibliát Szentírássá teszi és az Ósz. és Úsz. egységét biztosítja, a Szentlélek. *A Szentlélekből principiumot csinálni nem lehet.* Isten nem adja magát ember kezébe.

Mit tegyünk tehát? A principiumoktól ill. azok csődjétől meghasonlott hermeneutika csak tiltó oszlopokat tud állítani. Ilyen tanácsokat olvashatunk: „Ne allegorizáljunk”, „Ne tipológizáljunk!”, „Ne pszichológizáljunk!” „Ne moralizáljunk!” „Ne mitológizáljunk!” „Ne poétizáljunk!” „Ne judaizáljunk, ne krisztianizáljunk, ne etnizáljunk az Ósz.-et!”. Ezek a vörös jelzések is segítenek, hogy ne kerüljünk tévútra. De nekünk ennél többre van szükségünk. Nem új principiumokra, hanem megfelelő, tárgyyszerű munkamódszere. *Mit jelent ma az exegeta tárgyyszerű munkájának becsléletes végzése?* A bibliai exegezis évszázadok próbáját kiállt munkamódja szerint, meg kell értenünk a szöveget önmagában, kontextusában, kortörténeti háttérrel, üdvtörténeti összefüggéseiben, egyre inkább Krisztus és az Úsz. felé haladva, hogy aztán oda érve teljes világosság hulljon az ószövetségi textusra, és feltáruljon értelme, amint elérte üdvtörténeti telosát. Közben használhatjuk, sőt használunk kell a történeti kritika tudományos módszerét. Mert ha a kijelentés felül is múlja az értelmet, nem zárja azt ki, sőt éppen az emberi értelem kategóriáit és egész struktúráját igénybe véve akar közérthetővé lenni. Aki meg akarja kerülni a filológiát, a történeti és irodalmat és ezek módszereit a biblia magyarázatában, az menthetetlenül a szofizmus szubjektívizmusába és szellemi sarlatánságba süllyed. A bevált tudományos módszerek mellett, mint heurisztikai elveket, tehát mint a keresésben segítő gondolatokat a maguk helyén bátran használhatjuk a bibliai teológia időtálló eredményeként nyert kijelentéstörténeti gondolatokat: Isten királysága, a szövetség, messiásváradalom, üdvtörténet stb. gondolatokat. Közben azonban soha sem szabad megszűnni imádkozni: „Veni creator Spiritus!” Ő az, aki odaadó exegetikai munkánkat megáldhatja, hogy megérthetjük az ígét, és megérthetjük az élő Krisztus akaratát.

4. Az Ószövetség és Újszövetség egysége és különbözősége

Végül felelnünk kell a tanulmány elején fölvetett kérdésre: Mit jelent az Ósz. és Úsz. egysége és különbözősége?

1. a) Az Ósz. és Úsz. egysége mindennek előtt abban mutatkozik meg, hogy mindkettőben ugyanaz az Isten szól és cselekszik. Ábrahám Istene és Jézus Krisztus Atyja ugyanaz. A teremtő Ige egyben a testté lett Ige. A teremtő Szentlélek egyben az új teremtés záloga.

b) Isten szüntelenül újat teremtő munkája, Igéje és Lelke által egy történetet hoz létre, a kijelentés és üdvözítés történetét. Ezt a történetet az ígéret és beteljesedés mozgató ereje hajtja előre, belső értelme a Messiás-Krisztus eljövetele, és végső célja a teremtett világ teljes megváltás felé.

c) Mindkét szövetség, mint írott ige, egyben bizonyágtétel is az élő Isten szabadító tetteiről a történetben.

d) Az üdvözítés története Isten szabadító és ke-

gyelmes közösségének, Isten szövetségének a története Isten népével, és Isten népe által az emberiséggel.

e) Mindkét szövetség Isten királyi uralmának a kibontakozásáról és győzelméről szóló bizonyoságtétel.

f) Mindkét szövetség inspirált és autoritatív volta a Szentháromság Isten dinamikus autoritásában van, aki győzelmes Úr szolgáló formában is a bűn, a nyomorúság és a halál felett.

2. a) A két szövetség különbözőségének gyökere mindenképp előtt az őket egymástól elválasztó idő, a történeti korok különbözőségében van.

b) Az Ósz. az előkészítés, az Úsz. az üdvtörténet döntő eseményének korszaka. Az Úsz.-ben az Ósz. ígéretei részben beteljesednek, részben isteni megerősítést nyernek.

c) A két szövetség történeti egymásutánjából ered, hogy Isten ígéje az Ósz.-ben munkálkodik ugyan, de nem az inkarnálódott Ige. Az Úsz.-ben az Ige, Názáreti Jézus személyében és művében jelenik meg. Az Ósz. ún. krisztocentrikus magyarázata ezt téveszti szem elől.

d) Az Ósz.-ben jelen van és munkálkodik Isten Lelke, de még nincs pünkösöd, nem áradt ki a Lélek a maga teljességében. Az Úsz.-ben bontakozik ki és lepleződik le a Szentlélek munkája teljes valóságában az új teremtés elkezdésében.

e) Az Ósz.-ben még nem teljes a váltság és nem győzetett le a halál. Az Úsz.-ben Krisztus egyszerismindenkorra elvégezte a kiengesztelést és feltámasztása által legyőzte a halált.

f) Az Ósz.-ben Isten népe nyelvi, földrajzi és kulturális keretekhez kötött nép. Az Úsz.-ben Isten népe a világ minden népéből toborzódik egy univerzális misszió révén.

g) Az Ósz. kora csak tud az eschatonról, az Úsz. népe meg van győződve, hogy az elkezdődött eschatonban él.

Látjuk, hogy az Ósz. és Úsz. egy, ha nem is egyforma. Különbségük feloldódik és értelmet nyer, ha az üdvtörténet kibontakozásának, ha az ígéretnak és beteljesedésnek dinamikus mozgásában figyeljük őket. Az Ósz. és Úsz. egyetlen élő történet, amely ellene mond minden sematizálásnak, minden mechanikus megoldási kísérletnek, de páratlan gazdagsággal tárul fel mindazoknak, akik készek engedelmesen végigjárni a kijelentéstörténet utait.

J e g y z e t e k

1. Beiträga zur Evangelischen Theologie 23. 1955. — 2. 1. Kraus: *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*. 1956. 274 kk. 390 kk. — 3. I. k. *Das Gesetz*, 3. kiad. 32 kk. A könyv utolsó kiadása: 1946 I¹; II². — 4. H. Hellbardt: *Das Alte Testament und das Evangelium*. — 5. A. G. Hebert: *The Throne of David*. 1941; *The Authority of the Old Testament*. 1947. — 6. „Die Auslegung des Alten Testaments im Streit der Gegenwart” *Schweizerische Theologische Umschau*, 11. évf. 2/3. 37 k. — 7. *Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums*. 1936. — 8. Proksch: *Theologie des Alten Testaments* (1950) Posthumus mű. — *Eichrodt: Theologie des Alten Testaments*. I¹ (1933), I⁷, 1962, II—III¹, 1935, II—III⁴, 1961, — *von Rad: Theologie des Alten Testaments*, I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, 1957; II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen 1960, I⁴ 1963 II³ 1964. — Th. C. Vriezen: *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*. 1949. 2. kiad. 1954.

— 9. 1. *Glauben und Verstehen*. I. 1954² 325 kk. — 10. II² 319. — 11. The Messianic Idea in Israel, 1955. — 12. von Rad: i. m. II³ 332 kk. — 13. O. Cullmann: *Christus und die Zeit*, 1962³, 110 kk. — 14. v. ö. J. D. Smart: *Hermeneutische Probleme der Schriftauslegung*, 1965. 74 kk. A mű eredeti angol címe: *The Interpretation of Scripture*. — 15. A probléma sokoldalú megvilágítását l. *Eichrodt: i. m. I⁷ 110—189*. — 16. v. ö. H. Kraemer: *Die christliche Botschaft in einer nicht-christlichen Welt*, 1940. — *Religion und Christlicher Glaube*, 1959. — 17. von Rad: i. m. II³ 347 kk. *Eichrodt: i. m. II⁴ Gott und Welt* 57 kk. — 18. *Eichrodt: Das Menschenverständnis des Alten Testaments*, 1944. — K. Galling: *Das Bild vom Menschen in biblischer Sicht*, 1947. — Zimmerli: *Das Menschenbild des Alten Testaments* (Theol. Existenz heute NF, 14. 1949.). — 19. v. ö. von Rad: „Das Alte Testament ist ein Geschichtsbuch” (*Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*, 1960. 11 kk.) — W. Panneberg: „Heilsgeschehen und Geschichte” (*Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*. 319 kk.). — 20. v. ö. T. Bomann: *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*. 1954²; von Rad; i. m. II³. 363 kk. — 21. v. ö. Kittel: *Theol. Wörterbuch s. v. diatheke; logos; dikaiosyne; pistis; basileia* stb. — 22. *Die Botschaft des Neuen Testaments I/1*, 1947. 16 kk. — 23. Herodotos, II. 142. — 24. v. ö. E. Stauffer: *Az Újszövetség teológiája* (A Debreceni Református Teológiai Akadémia Vallástörténeti Szemináriuma Tanulmányi Füzetek 1. sz.) 168 kk. — 25. v. ö. *Eichrodt: Theologie des Alten Testaments*. I⁷ 15 kk. — 26. v. ö. Mendenhall: „Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East” *The Biblical Archeologist*, 1954 (17) 2,26—46; 3,49—76; német fordítása: *Recht und Bund in Israel und dem Alten Vordern Orient* (Theol. Studien 1960). v. ö. Kittel: *Theologisches Wörterbuch*, s. v. *diatheke*. — 27. l. von Rad: i. m. II³. 387 kk. *Eichrodt: Die Theologie des AT*. I⁷ 194 kk. 264 kk. 295 kk. — 28. v. ö. Smart: i. m. 75 kk. — 29. v. ö. Kittel: *Th. W. s. v. pleroo*, VI. k. 283 kk. — 30. Jézus nemcsak „igazolja” az Ósz.-et, hanem a benne lévő üdvtörténeti előkészítést céljához juttatja. — 31. von Rad: i. m. II³ 396 kk. — 32. Az Írás tekintélyének hermeneutikai jellegű kérdéseit l. Smart: i. m. 186 kk. — 33. Az allegorizálás az a magyarázó elv, amely szerint egy írott szöveg szavainak, betű szerinti értelmükön kívül más jelentésük is van. Először a görög filozófusok használták ezt a módszert a régi mítoszokban található antropomorfizmusok kiküszöbölésére. A tisztultabb etikával rendelkező görög filozófusoknak botránkozható volt, hogy a régiek az isteneket emberi hibákkal és bűnökkel ábrázolták. Ezeknek a masszív antropomorfizmusoknak a spiritualizálását nevezték allegorizálásnak: *allo agoreuein*. Az újszövetségi korban a rabbinátus is átveszi az allegorizáló módszert (l. Bacher: *Die bibel- und traditionsexegeseische Terminologie der Amoräer*. 1922). Előbb 7, majd 32 szabálya lesz. Pl. a *geometria* szabálya szerint azokat a szavakat, amelyeknek betűi egyenlő számértéket adnak, fel lehet cserélni egymással. Egy másik szabály a *notarikon* szerint egyes szavak bizonyos szótagjait ugyanazzal a betűvel kezdődő, más szóval lehet pótolni. Az allegorizálás oka részben az, hogy ezzel remélik az újonnan felmerülő praktikus nehézségek megoldását a régi szent szöveg alapján, másrészt ennek a segítségével az exegeták saját gondolataikat akarják megtalálni a szövegben. A különben művészi fokra emelt loiskai ügyeskedés mellett feledésbe megy, hogy a szöveg egyszerű értelmében van az igazi nagyság és nem a kiagyalt ún. „mélyebb értelemben”. Az allegorizálás hermeneutikai problémájához l. K. Frör: *Biblische Hermeneutik*, 1961. 154 kk. — Smart: i. m. 86 kk. — 34. v. ö. G. von Rad: „Typologische Auslegung des Alten Testaments. *Evangelische Theologie*, 1952/53. 17—33. W. Eichrodt: „Ist die typologische Exegese sachgemässe Exegese?” *Theologische Literaturzeitung*, 1956. 641—654. *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*, 205—226. v. ö. Smart: i. m. 107 kk. — 35. A szó szerinti értelem nem mechanikusan és egyszerűsítő értelemben veendő. Pl. Rm. 8:15 nemcsak azt jelenti, hogy

a keresztyének Istent atyjuknak nevezik. Az egy értelem lehet sokrétű, de mindig a szövegből indul ki és a szövegnél marad. — 36. W. E. Kümmel: *Verheissung und Erfüllung* 1956³ c. művében használja az „igehirdetés beteljesedés” terminust. A Krisztus-esemény olyan beteljesedése az Ósz.-nek, amely az ószövetségi ígéretek maradék nélküli beteljesedésének ígérete és záloga is egyben. Nem érthetünk egyet azzal a nézettel, amelyet *Baumgärtel* (*Verheissung. Zur Frage des evangelischen Verständnisses des AT.*) képvisel. *Baumgärtel* szembe állítja egymással a „jövendölést” és az „ígéretet”. Jövendölés sok van az Ósz.-ben. Ez az Úsz.-gel érvényét veszti. Ígéret csak egy van: „Én, az Úr vagyok a te Istened” — azaz Isten kegyelmes és ítéletes jelentéte.

Baumgärtel egy pontra redukálja az ígéreteket. Részletes bírálatát l. C. Westermann: „Bemerkungen zu den Thesen Bultmanns und Baumgärtels. „*Probleme Alttestamentlicher Hermeneutik* 102 kk. — 37. A hermeneutikai probléma legújabb vitáját l. Robinson-Coob: *Die neue Hermeneutik*. Neuland in der Theologie II. 1965. — 38. v. ö. Kümmel: *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (1958) záró fejezetét, E. Stauffer bírálatával: „Das kritische Vermächtnis des Neunzehnten Jahrhunderts” *Theologische Literaturzeitung*, 1959. 641—648.

Dr. Kocsis Elemén

Egy új római katolikus gyakorlati teológia

A gyakorlati teológia mint teológiai diszciplína tulajdonképpen a *reformációnak*: Andreas *Hyperius*-nak az alkotása. Igaz ugyan, hogy maga a fogalom „theológia practica” először a *skolasztikában* jön elő. Mégpedig a negyedik lateráni zsinat (1215) szellemében a lelkészjelölteknek a kánonjog és a morálteológia területén a gyóntatószéki gyakorlatra tekintettel adandó direktívák megjelölése. Ennek ellenére azonban mégsem a katolikus egyházban lett az a *tudomány* a gyakorlati teológia, amivé *Hyperius* és *Schleiermacher* óta a protestáns gyakorlati teológusok fejlesztették, tehát az egyház élete és szolgálata elméletévé. Évszázadokon át megszoktuk, hogy bár katolikus testvéreink ismerik mindazt a problematikát, melyet mi protestánsok gyakorlati teológia néven fogunk össze, ők gyakorlati teológia helyett csak pásztorális teológiáról beszélnek, főiskoláikon gyakorlati teológiai tanszéket fel nem állítanak, és ún. gyakorlati teológiai tanácsokat sem írnak.

Csakhogy az a hatalmas társadalmi struktúraváltozás, ami az utolsó száz esztendőben földünkön végbement, a katolikus egyháztól is megkívánta az alapvető újraeszmélődést az egyház konkrét élettevékenységeit illetően. Ebben hatalmas lépés volt a II. Vatikáni Zsinat. Itt lett nyilvánvalóvá a mai katolicizmus felelős örállói előtt az egyházi praxis sokféle nyomorúsága, esetlegessége. Itt jelent meg a szakemberek előtt az a vízió, mely szerint a mai katolikus egyház inkább sok egyes munkahely konglomerátumának, semmint egységes, tervszerűen megmunkált szőlőhegynek a benyomását kelti.

Ezért a mai katolikus teológia élgárdája, az ún. *Rahner-iskola* elérkezettnek látja az időt egy katolikus gyakorlati teológia kimunkálására. Olyan teológiai eszmélődés elindítására, mely nem pásztorációs útmutatásokat közöl csupán a klasszikus katolikus pásztorális teológia módján, hanem átgondolja az egyház egész struktúráis problematikáját. Feleletet keres arra az alapvető kérdésre, *mi az egyház feladata ma?* Ennek a gyakorlati teológiának nem annyira az egyház maradandó létfeltételeit kell átgondolnia teológiailag, hanem sokkal inkább azt a problémát, hogyan lehet és kell végrehajtani a zsinat sokat emlegetett jelszavát, az agnóciamentot a kultuszban, prédikációban, organizációban, tanban és életben?

Ezeknek a felismeréseknek és problémáknak a gyümölcseként jelent meg a modern katolikus teológia egyik legnagyobb zsinat utáni alkotása Karl *Rahner*, Franz Xaver *Arnold*, Victor *Schurr* és

Leonhardt M. *Weber* szerkesztésében, az illusztris katolikus világcégnek, a *Herder* kiadónak a gondozásában 1966-ban az *első katolikus gyakorlati teológia*, még ugyan ezzel a főcímmel, hogy „*Handbuch der Pastoraltheologie*”, de már ezzel az alcímmel is: „*Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*”.

Katolikus vélemények szerint a nagyszabású mű több szempontból is figyelmet érdemel. Figyelemre méltó először is azért, mert új alapvetést ad a pásztorális teológiának mint gyakorlati tudománynak, tárgya az egyház szolgálata ma. Másodszor azért, mert a jelenlegi világhelyzet teológiai analízisét is elvégzi. Harmadszor azért, mert a katolikus teológiában először fogja össze a gyakorlati teológia diszciplínáit összefüggő egységbe. Negyeszer, mert felvázolja a hivatalok és funkciók összképét az egyházban. Ötödször, mert hozzájárul az egyház új önértelmezésének a gyakorlatba átültetéséhez. Végül pedig azért, mert minden felelős egyházi szolgálatban álló személynek pótolhatatlan segédeszközt ad a mindennapi praxishoz. Ilyen ajánlás után mi protestáns olvasók is érthető izgalommal vesszük kézbe a művet.

Bevezetés a pásztorális teológiába, mint gyakorlati teológiába

Ezzel az összefoglaló főcímmel kezdődik a mű első része. F. X. *Arnold* kezdi a téma kibontását, felvázolja a szolgálatok rendjét az Úsz.-ben, majd a patrisztikus idők katechetikai munkáját homiliáit és liturgiáit, a klérus és a laikusok viszonyát. Megfesti a középkor igehirdetését, katechézisét és liturgikus gyakorlatát. Végül képet ad a tridentini és a tridentinum utáni időkről. A következő fejezetben H. *Schuster* előadja a pásztorális teológia *történetét*. Megtudjuk, hogyan lett egyetemi tantárgy a pásztorális teológia, mit jelentett a diszciplínára nézve az 1774-es tanulmányi reform, s melyek voltak a híres *Rautenstrauch* pásztorális teológiájának alapvonalai? Majd végigvezet a pásztorális teológia *önértelmezésének fázisain*. Kezdi a pásztori szolgálat teológiátlan, pragmatikus szemléletével, majd betekintést ad J. M. *Sailer*, A. *Schramm* és P. *Conrad* bibliai teológiai pásztoráció-szemléletébe. Ezután A. *Graf* ekkleziológiájának ismertetése következik, melyet szerinte már nyugodtan nevezhetünk gyakorlati teológiának is. Visszahatása M. *Beuger* ekkleziológiátlan teológiai koncepciója volt. Ezután

vázolja a pásztorális teológia felbomlásának folyamatát. Végül felsorakoztatja a pásztorális teológiának, mint gyakorlati teológiának újabb elgondolárait C. Noppels, R. Füglisters és F. X. Arnold koncepcióinak a tükrében.

A harmadik fejezetben ugyancsak Schuster adja elő a pásztorális teológiának, mint gyakorlati teológiának a *lényegét és feladatát*. Alaptételként leszögezi, hogy a *gyakorlati teológia tudományos tanítás az egyház itt és most történő megvalósulásáról*. Ezért a gyakorlati teológia *materiális szempontja* — az egyház egész élete átfogó értelemben. *Formális szempontja* — az egyház megvalósulásának lehetőségei a jelenlegi szituációban. A gyakorlati teológia *módszerét* a következő három tény határozza meg: 1. Az egyház megvalósulásának minden momentumára reflektálni óhajt, 2. A jelenlegi szituációra úgy tekint, mint ami az egyház megvalósulását specializálja, ezért adnia kell a szituáció teológiai-szociológiai elemzését és értelmezését, 3. E részint ekkleziológiai, részint teológiai-szociológiai eszmélődésnek az alapján eligazítást kell kidolgoznia az egyház itt és most történő megvalósulásáról élete minden dimenziójában. A gyakorlati teológia *célja* éppen ezért nem az egyházi élet határozott, konkrét és megszokott formái megvalósulásának a felfedezése, hanem lehetővé tétele az egyház megfelelő válaszában a jelenlegi világra. Rá kell mutatni azokra az egyházi jelenségekre, amelyek nem válaszok a mai helyzetre. Ezért a gyakorlati teológiának olyan *kritikai feladata* is van, amit eddig egyetlen teológiai diszciplína sem gyakorolt. E munka végzése közben sem szabad elfelejtenie azonban, hogy nem vallásszociológia, hanem teológia, azaz saját metodikai principiumaiból kell kifejtjenie önmagát. Feladata általában szólva a jelen és a jövőendő egyház megvalósulásának *megtervezése*. (Ebben különbözik alapvetően a pásztorális teológiától, melynek célja csupán a lelkigondozásra való felkészítés volt). Egy ilyen tervezet azonban csak akkor lehetséges, ha az egyházat — tekintettel a maga egész személyi és funkcionális struktúrájára — az éppen történő jelen háttérével szemléljük. Az egyház exakt megvalósítása sokban függ attól, mennyire vesszük komolyan történelmi és társadalmi alapjait? A gyakorlati teológia nem az egyház vezetésének új formája. Célja sokkal inkább a cselekvő egyház tudományosan reflektáló öntudatának felépítésében van, mintsem ennek az öntudatnak az aktualizációjában. A gyakorlati teológia — a *cselekvő egyház tudományos öntudata*. Éppen ezért *alapvető tudomány* a dogmatika, a bibliai tudományok, az egyháztörténet, az egyházjog, a morálteológia mellett. A gyakorlati teológia és a dogmatika közös pontja az ekkleziológia. Csakhogy a dogmatikai ekkleziológiában nincs minden elmondva, ami előjön a gyakorlati teológia egyháztanában. A gyakorlati teológia önállóságát biztosítja a *formális szempont* meghatározása. A gyakorlati teológia és a morálteológia között a döntő különbség az, hogy a morálteológia az *egyes* keresztyén ember személyével foglalkozik, a gyakorlati teológia viszont az *egész* egyházra tekint. A történelmi teológia az egyház *múltjával* bírkózik, a gyakorlati teológia az egyház *jelenével*. A kanonisztika egyrészt alaptudomány a gyakorlati teológia számára, mert a gyakorlati teológia feltételezi az egyház jogilag rendezett struktúráját, másrésztől azonban maga a gyakorlati teológia kutatja azokat a strukturális változásokat, amelyek az egyház jogi életében végbenmennek.

A pásztorálteológia, mint a gyakorlati teológia alapvetése

A gyakorlati teológia lényegének, feladatának, az egyház életében őt megillető helyének és a többi teológiai tudománnyal való kapcsolatának tisztázása után a könyv *második főrésze* a teológiai alapvetést végzi el. Az első fejezet *Rahner* tollából a gyakorlati teológiai *ekkleziológia alapjait* tárja fel. Arra a döntő kérdésre keresi a feleletet, *mi az egyház?* Válasza: Az egyház Isten szeretetének és igazságának *jelenléte* a világban. E jelenlét formális sajátosságai tapasztalhatók a misztérium, az „összákramentum”, az evangélium új törvénye módján, továbbá az eschatologikus jelenlétben, a mindig új aktuális jelenlétben. „Leginkább azonban az adequat reflexiónak abban a lehetetlenségében, ami fennáll az egyház maradandó lényegének eschatologikus érvényessége és minduntalan új megvalósulása között”. Az egyház titkának ilyen definíciója után, a következő kérdés, amire ugyancsak Rahner keresi a választ a kötetben, *kik mostmár az egyház önmegvalósításának eszközei?* Felelete az, hogy az üdvösség közvetítésének szubjektuma az *egész egyház*. Az egyház egyes tagjainak funkciója között azonban különbség van. Az alapvető különbség a *hivatal és a szabad charizma közötti különbség*. E különbség tisztázása után sorra veszi a püspöki, papi (parókusi), diakónusi, pápai és bíborosi hivatalok szerepét, lényegét, feladatait.

A következő fejezet „az egyház alapfunkciói” címmel a klasszikus gyakorlati teológiai diszciplínák vázlatát. Az *Ige hirdetése* cím alatt *Rahner* a miszsiói prédikációról, V. Schurr a gyülekezeti prédikáció problémáiról, R. Padberg a katechetikai igehirdetés szempontjairól ír. Ezután *Az egyház misztériumának ünnepei* c. fejezet következik. Itt először M. Löhrer a mai katolikus liturgia alapvonalait húzza meg. Majd ismét *Rahneré* a szó, aki egy fejezetben a sákramentumoknak, mint az egyház alapfunkcióinak a kérdéseiről, egy fejezetben pedig az egyházfegyelem problémáiról értekezik. A két zárófejezet R. Völki dolgozata a keresztyén életfolytatásról, mint egyházi cselekvésről és a charitásról, mint az egyház alapfunkciójáról.

Ennek a fejezetnek egyik különösen is figyelemre méltó megállapítása az, hogy az egyházat Isten ígéje alapítja (I:245). Az igehirdetés — írja Rahner — az egyház minden mást megelőző alapfunkciója. Az Ige nem más mint *Krisztus*, aki az evangélium által hívja életre és tartja fenn az ő gyülekezetét. Tamasztékul itt Rahner idézi az 1 Kor 4:15-t, Csel 20:32-t, 1 Kor 14:4-t, Ef 2:20-t, 4:11 ff-t. Az igeszolgálat — úgymond — részvétel az Ige testlételében, mint az egyház fundamentumában.

A másik igen jelentősnek tűnő felismerés itt az egyház és a világ viszonyára vonatkozik. Ennek lényege Rahner szavaival élve az, hogy az egyház a maga önértelmezését és önmegvalósítását csak a világgal való dialógus közben végezheti el. Az egyháznak nem szabad elfelejtenie, mondja, hogy a kozmikus üdvtörténet és a kozmikus üdvkövetítés egyszerűen nincs! Ebből a felismerésből azután egészen gyakorlati problémák erednek. Például olyanok, hogyan kezdődjék a prédikáció, a Bibliával-e avagy az étellel? Rahner szerint mindenesetre úgy, hogy a hallgatóknak meg kell érezniük: a prédikáló lelkész nem a maga külön zárt kalitkájában él, hanem abban a világban, amelyben a hallgatói. A dialógus gondolata kihatással van a prédikáció nyelvére is, melynek ma „szekuláris szakrál nyelvnek” kell len-

ni. Rahner ebben az összefüggésben idézi *Bonhoeffer* híres tézisét a világi interpretációról. Éppen itt lesz azután az a pont, ahol ízelítőt kapunk a rahneri homiletika problémáiról. Ennek kétségtelen előnye az — protestáns szemmel nézve — hogy homiletikai elveinek fejtegetése során állandóan figyelemmel van a protestáns homiletikák újabb eredményeire. *Gogarten, Barth, Bonhoeffer, Ebeling, Müller-Schwefe* neveit olvashatjuk idézetiben. Ugyanakkor azonban nem mindig sikerül megértenie a protestáns szerzőket. Így pld. nem érti meg Bonhoeffert. Nem érti meg éppen a lényegét, hogy ti. a világi interpretáció kérdése nem stilisztikai, retorikai kérdés, hanem elsősorban *dogmatikai* szempont (Az evangéliumot nem a világ nyelvén kell hirdetni, hanem a világ szempontjából!). A továbbiak, ahol Rahner a világról, a mai emberről, mint technikai emberről beszél, igen eszméletűek protestáns homileták számára is.

A katechetikai igehirdetésről szóló fejezet legizgalmasabb részlete az evangéliumi és a katolikus katechetika konfrontálása. E fejezet idézi *Stallmann*t, az *Evangelisches Lexicon der Pedagogik* kiadóját, aki egyik művében (*Christentum und Schule, Stuttgart 1949, 191*) azt mondja, hogy az evangélikus katechezisben nem lehet beszélni igehirdetésről, hanem a legjobb esetben is csak a keresztyén tradíciók magyarázatáról. A fejezet írója, *Padberg* szerint *Stallmann* itt megegyezik *Barth* Károllyal, aki dogmatikájában (1 1, 120) a vallásoktatást az egyház életének „többi elemei” közé sorolja, azok közé az elemek közé, amelyek nem akarnak igehirdetés lenni. *Barth* szerint a katechézis Istenről való beszéde csak a keresztyén igehirdetést előkészítő, mintegy technikailag aláépítő beszéd. Mindezzel szemben azonban — hangsúlyozza *Padberg* — a katolikus katechézis lényege maga a szigorúan vett *christocentricitas*. A katolikus katechézis Isten Igéjének a hirdetése, mert Isten Igéje üzenet, nemcsak aktuális megszólítás. Van egy sajátos tartalma, amit nemcsak lehet, de kell is közölni. Isten kétféleképpen beszél. Direkt módon kijelentésében! Indirekt módon eszközei által, így pld. a katechézia által is. Mivel pedig katolikus felfogás szerint a hit nemcsak Isten kegyelme, hanem az ember döntése is, ezért lehet arról beszélni, hogyan tanítsuk a gyermeket hívő feleletet adni Isten igéjére, fejezi be *Padberg*.

A második főrész negyedik fejezetének a címe: *Az egyház önmegvalósításának szociológiai aspektusai*. Szerzője, *N. Greinacher*. Kiindulási pontja: nincsen vallás légueres térben. Ahogyan az ember meg van kötve a hely és az idő által, úgy az ember vallásos tevékenysége is össze van kötve egy korszakkal és egy meghatározott társadalommal. A vallás is ki van téve a szociális valóság hatásának. E *Troeltsch* volt az első az egyháztörténelemben, aki felhívta a figyelmet a vallás és társadalom kölcsönös egymásrahatására. Ám — mondja *Greinacher* — ez a vallásszociológiának csak az egyik aspektusa. A másik az, hogy maga a vallás is szociális jelenség. Ez azt jelenti, hogy a vallás a maga lényegében mindig *intézményesedett* vallás. A vallásnak szüksége van szociális intézményekre ahhoz, hogy ki tudjon szélesedni, hogy a szociális változások világában megmaradjon, hogy kilátásai legyenek s a következő generációk tapasztalataiban tovább tudjon élni. Bár itt olyan szakemberek, mint pld. *Th. F. O’Dea* több dilemmát is látnak. Az első az, hogy az intézményesedett vallásban a vallásos motívumok más önző motívumokkal keverednek. A

másik az, hogy a kultikus formák objektivációja elidegenedéshez vezethet. Azaz a kultikus formák annyira rutinná válhatnak, hogy a külső szimbólumok és a belső magatartás között semmilyen összefüggés sem áll fenn többé. A következő probléma az, hogy a közigazgatás olyan komplikálttá válik, hogy a legegyszerűbb dolgok sem oldhatók meg könnyen. Másik kérdés az elhatárolódás dilemmája. Végül pedig a hatalom dilemmája. Mindezeket túl ott van még az egyháztípus problémája is. Könyvünk itt *Troeltsch*-öt idézi, aki különbséget tesz egyháztípus és szektatípus között. Az egyháztípus mindig konzervatív, viszonylag világigenlő, átfogó organizáció. A szekta ezzel szemben aránylag kis csoport, személyes érintkezésre törekszik a hívővel. A mai egyházak — népegyházak. A népegyház absztrakt ellentéte a hívő egyház! A hívő egyházhoz áll közelebb a diaszpóra egyház. A kereszténység értéke a többi világvallással szemben szociológiai szempontból nézve az, hogy egyetlen világvallásban sem nyer a közösségi gondolat olyan nagy hangsúlyt, mint a keresztyénben. Jézus Krisztus szerint az abszolút individualista vallásos magatartás és elszigetelődés a társadalomtól egyszerűen lehetetlen. Ugyanakkor azonban éppen Jézus vallása az, amelyik erőteljesen hangsúlyozza a karizmatikus, tehát a nem institutionális elemeket. Miben látja mostmár *Greinacher* az egyház társadalomhoz való igazodásának, az aggiornamentonak a lényegét? Nos igen jellemzően: az egyház organizált formáinak és módszereinek a megváltoztatásában, pld. az istentisztelet kezdési idejének megváltoztatásában, vagy a szerzetesnők ruhájának kicserélésében. A továbbiakban idézi *H. Schelsky*t, aki abban látja a problémát, sikerül-e az egyháznak szakítani a maga szociális múltjával? *Greinacher* szerint az aggiornamento végső értelme az *inkarnáció*. Az aggiornamento ilyen módon való megvalósulásához azonban szükségesnek látja azt is tisztázni, melyek azok a belső struktúrák, amelyek a szociális életet az egyházban meghatározzák. Ezek között első helyen említi az egyházra vagy a gyülekezetre jellemző *mentalitást*, mely mindig kapcsolatban van az őt körülvevő szociális valósággal. Az egyházban élő vallásos képzetek és a racionális gondolkodás nem független az uralkodó ideológia elemeitől. A másik említésre méltó fontos belső struktúra a *hitigazságok rendszere*. Egy másik terület a normák és szankciók rendszere. A negyedik a liturgia. Végül az egyházon belüli funkciók és pozíciók rendszere (hierarchia). Ezeknek a struktúráknak a vizsgálata után az egyházban végbemenő szocializációs folyamat kérdéseit kell vizsgálat alá venni, szerzőnk maga is ezt teszi. Majd azt a kérdést veszi nagytító alá, hány kategóriába lehet sorolni ma a katolikusokat? Végül elemzés alá veszi a kommunikáció és a propaganda szerepét az egyházban. A dolgozat és az első kötet azzal a végeredménnyel zárul, hogy az egyház mint szociális intézmény és Jézus Krisztus egyháza ugyanannak a valóságnak két aspektusa.

A II/1. kötet továbbfolytatja a pásztorális teológiának, mint gyakorlati teológiának az alapvetését. A kötet első meglepetése *K. Rahner* antropológiai dolgozata (*Grundentwurf einer theologischen Atropologie*) az egyház önmegvalósításának antropológiai előfeltételeire tekintettel. Azzal kezdi, hogy a gyakorlati teológia a jelenre vonatkozó reflexiók tekintetében nehéz helyzetben van. Az egyház önmegvalósításának főbb normái ugyanis messzemenően összefüggnek a teológiai antropológiával és az ezzel összefüggő morálteológiával. A teológiai

antropológia azonban egyrészt olyan tudomány, amely a gyakorlati teológián belül eddig még soha kifejtve nem volt, másrészt olyan hatalmas terület, hogy a gyakorlati teológián belül kifejtteni igazán nem is lehet. A teológiai antropológia és a gyakorlati teológia viszonya analóg a dogmatikus ekklesiológia és a gyakorlati teológia viszonyával. Ezért Rahner itt csak az *alapvonalait* húzza meg az antropológiának, oly módon, hogy megéri a következő kérdéseket: Az ember lényében való egység és sokféleség dialektikája, az átfogó antropológiai tájékozódás szükségessége, az emberélet mint utalás Isten titkára, az emberi szabadság eredetisége és teremtettsége, az ember nemisége, mint az ember alapvető meghatározottsága, az ember jövőtervezése és jövőváradoi, emberi törekvések és a keresztény világszisztem.

Rahner dolgozata után Uta Ranken *Heinemann* esseni docensnő viszi tovább a kérdés fejtegetését, mégpedig az emberi nemiség problematikájának elemzésével. Legfontosabb megállapítása az, hogy nemiség *Istenre* vezetendő vissza. Az ember — Isten képe! Mivel Isten Szentháromság és nem magános Isten, ezért az ember sem lehet egyedül. Innen érzékelik meg azután a gyakorlati teológiai szempontból igazán érdekes konzekvenciához, hogy ti. a jövőben nagyobb szerepet kell biztosítani az egyházi szolgálatban a nőknek!

„Az üdvközvetítés formális strukturái” c. következő fejezetből elsőnek *Rahner* dolgozatát a kegyesség különböző típusairól emeljük ki. Szerző itt mindenekelőtt arra keresi a választ, melyek a katolikus kegyesség transzcendentális és kategórikus mozzanatai. Továbbá, mit jelent Isten abszolút világleltetése? Mi az egyezés és a mi különbség a transzcendentális és a kategórikus szempont között? A dolgozat második része a személyes és sakramentális kegyesség elemzésével tulajdonképpen azt vizsgálja, mikor jelent igazi áldást a sakramentum elfogadása a hívő embernek? Dolgozatának harmadik része az institutionális és charizmatikus kegyesség jellemzésével és konfrontálásával foglalkozik. Evangéliumi szempontból igen pozitív a végső konklúziója, hogy ti. a hivatalos egyház lelkigondozói tevékenységének vennie kell azt a bátorságot, hogy ránevelje a hívőket a charizmatikus kegyességre való képességre. A fonalat *Greinacher és Schuster* viszi tovább az egyházi elit fogalmának boncolgatásával. Kimutatják, hogy ezen soha sem a hivatalviselőket kell érteni, hanem a hitbéli kötelességekben csakúgyan előjárókat. B. *Dreher* dolgozata a katolikus egyháznak a világgal szembeni dialógikus strukturáját igyekszik felmutatni. Különösen is érdekes része ennek a dolgozatnak a *világgal való dialógus dimenzióinak* a leírása. E dimenziók *Dreher* szerint: a kortársak kultúrája, az elvált keresztény közösségek (ti. a protestánsok) és a nemkeresztény vallások. A következő fejezet ugyancsak *Dreher* munkája. Azt vizsgálja, mit jelentenek az életkorok a gyülekezet megvalósulása, a hit hirdetés és a liturgia szempontjából. Mivel azonban az üdvközvetítésnél nemcsak az a döntő, hogy kinek mondjuk, hanem az is, hogy mit mondunk, ezért a következő fejezetben újból *Rahner* vállalkozik a keresztény üzenet hirdetésének strukturájának felvázolására. Fel-le a kérdésre, mi a különbség kérügma és dogma között? Eldönti, milyen előnyben van a kérügma a dogmával szemben? Megkísérli felmutatni, milyen perspektívái vannak a keresztény igehirdetés egészének? Hangsúlyozza a mindent összefogó egységes szempont szerinti prédikálás szükségességét annak

érdekében, hogy ne a véletlenül múljon, mi marad meg az igehirdetés mozaikjából az egyes hívőben? Figyelmeztet, hogy az ilyen alaptémák, mint „üdv-történet”, „szövetségeszmény”, „krisztusközpontúság”, „misztériumteológia”, „Isten országa”, „a szeretet primátusa” s egyéb fogalmak a profán tömegek számára semmitmondóak. Hol vannak azok a teológusok — kérki — akik úgy tagadják meg önmagukat, hogy tekintettel az őket foglalkoztató alapmotívumokra szisztematikusan, de ugyanakkor józanul tudakozódnak a keresztény üzenethez vezető út és az egységet adó alap után, ahogyan azt a mai ember a prédikátortól el is várja, mert különben egyszerűen lehetetlen számára a keresztény üzenetet megérteni. Ennek mindig figyelnie kell arra, hogy azt az utat járja, ami a hallgató szempontjából a legrövidebb és legjobb. A keresztény üzenet olyan üdvüzenet, amely önmagában egy egység.

Az üdvközvetítés gondolatát fejtegeti tovább *Rahner* a következő fejezetben is. E fejezet témája a vallás intimitása és a vallásos propaganda. Erről a kérdéstről azért kell beszélni a gyakorlati teológiában, mert az evangélium a nyilvánosság és a toborzás igénye nélkül nem más, mint a kérügma lényegének elárulása. A vallásos propaganda azonban különbözik a világi propagandától. Nem az alantas ösztönökre akar ugyanis hatni, hanem misztagógikus rávezetés akar lenni a hitre. A vallásos propaganda mindig eltéveszti a célt ott, ahol a hit titkát szimplifikálja, ahol hamis ígéreteket tesz, ahol a vallásosan fel nem világosított emberek csodavágyára apellál, ahol az imádság hatalmát az imameghallgatásokkal méri, ahol a primitív vallásos egoizmusra, vagy hamis vallásos szentimentalizmusra spekulál. A lelkigondozói üdvközvetítés alapvető elemei közé nemcsak a keresztények hitbéli befolyásolása, de erkölcsi vezetése is beletartozik. Ezért a következő fejezetet *Rahner* ennek a kérdésnek szenteli. Szerinte ez a kérdés azért gyakorlati teológiai is, mert különbség van a megélt morál és a hirdetett elméleti morál között. Azaz a morális teológiának pásztorális vetülete is van. A pásztorális feladat pedig nem egyéb mint az erkölcsileg vezetni akart ember egész szituációjának megfigyelése minden oldalról. Az elméleti és a valóságos morál közötti különbség így lesz olyan kérdéssé, amely a morálteológia és a pásztorálteológia határterületén a közvetlen lelkigondozást újra meg újra nyugtalanítja. Ebből a problémaexponálásból veszi azután sorra *Rahner* a kollektív erkölcsi öntudat és az objektive helyes normák, továbbá — s ez a fő-része a dolgozatnak — a teoretikus és a reális erkölcs különbségéhez való egyházi viszonyulás principiumait. Három ilyen principiumot állít fel, melyen érdemes elgondolkodni: 1. A hivatalos egyháznak arra kell törekednie, hogy a maga saját reális erkölcsé mindig jobban közeledjék az objektív, keresztény, elméleti erkölcshez. 2. Az egyháznak a maga üdvközvetítő tevékenységében (predikáció, katechezis stb.) a reális erkölcs közeledését az elméletihez nemcsak az egyes embernél, hanem a kollektív csoportoknál is igényelni kell. 3. Az egyháznak lehet és kell az elvi és gyakorlati erkölcs közötti különbséget bizonyos türelemmel hordozni. Így érke-zünk meg azután könyvünk e nagy fejezetének utolsó paragrafusához, a lelkigondozás taktikai strukturájának felvázolásához. Ezen a területen ismét csak *Rahner* a vezetőnk. Mint a bevezetésben írja, itt a lelkigondozás néhány strukturáját *szorosabb érte.emben* akarja vizsgálat alá venni. E strukturákon az egyházi hivataloknak az egyes keresztények-

re irányuló üdvközvetítését értjük. Ezeket azért lehet jó értelemben taktikai struktúráknak nevezni, mert az üdvközlésben a szituációnak megfelelő cselekvési maximákat igyekeznek kidolgozni. Konkrétan a következő problémákról van szó: mit jelent a lelkigondozásban a territoriális, a funkcionális és a személyes principium, a direkt és indirekt lelkigondozás fogalma? Továbbá, milyen szerepük van a laikusoknak, mint az indirekt lelkigondozás mai hordozóinak? Végül: mit jelent a subsidiaritás elve a lelkigondozásban?

Könyvünk hetedik fejezetével új, nagy területre lép. Ebben a szakaszban ugyanis a jelennek, mint az egyház önmegvalósítása szituációjának teológiai elemzésére vállalkozik. Ezért is viseli e fejezet az összefoglaló címet: *Az egyház jelene*. Könnyebb áttekintés kedvéért vessünk egy pillantást az alcímekre: 1. Tudományelméleti megfontolások (Rahner), 2. A jelenlegi szituáció alapvonalai (Rahner, Greinacher), 3. Vallás és egyház a modern társadalomban (Rahner, Greinacher), 4. A jelennek, mint az egyház szituációjának teológiai jelentése (Rahner), 5. Alapvető imperatívusok az egyház önmegvalósítása számára a jelen szituációban (Rahner). Az első fejezet megindokolja, miért kell a gyakorlati teológiának a mával foglalkoznia? Rahner szerint azért, mert csak akkor tudja megmondani, mit kell az egyháznak tennie ma, ha ezt a mát a maga külső és belső helyzetében ismeri. Világos, hogy ez csak a gyakorlati teológia témája lehet, a dogmatika és a morálteológia esszenciális tudománya nem foglalkozhatik vele. Ezek elvont lényeg-tudományok, akkor is, ha történetük van, akkor is, ha jelenüket befolyásolja a mai egyházi helyzet, ha alkalomszerűen kazuisztikát is üznek, s ha olyan problémákat is tárgyalnak, amelyek a jelen helyzetből adódnak. Az egyháztörténet, bár hivatott megvilágítani, hogyan állott elő mindaz, ami ma az egyházban van, lényegében mégis megmarad egy hátrafelé forduló tudománynak és így tudományunknak éppoly kevésbé tud az elemzésben segíteni, mint a profán történelem a modern társadalom szociológiájának. Am a profán tudományok sem segíthetnek az egyháznak a maga szituációja megértésében, mert ha elemzik is a mát, nem úgy elemzik, mint az egyház szituációját. Az e világi tudományok eredményei bár nélkülözhetetlenek, mégiscsak segédtudományai lehetnek a mi kifejezetten teológiai tudományunknak, a gyakorlati teológiának. Kell tehát egy saját teológiai tudománynak lenni, amelyik kifejezetten az egyház jelenlegi helyzetének teológiai analizálásával foglalkozik. Ennek a tudománynak lényeges mozzanatnak kell lenni a gyakorlati teológiában, bár a többi teológiai tudománnyal szemben, nem tud a kijelentéshozásokra támaszkodni. Mégis teológiai tudomány, mert az egyház a jelenben cselekszik, az egyház e cselekvése természetfeletti, az isteni kegyelemtől hordozott valóság. Ez a cselekvés annak a tudatában történik, amit itt most tenni kell. Ennek a tudatnak teológiai természete van.

Melyek ezután Rahner szerint a jelenlegi helyzet alapvonásai? Mindenekelőtt a mai társadalom *dinamikája*, amint az az eddigi szociális változásokban látható. Mi ma egy *átmeneti* világkorszakban élünk, mégpedig horizontálisan is, vertikálisan is. A horizontális mozgást a lakosság helyzetváltoztatása érzékelteti. A vertikális mozgást az, hogy ma már nem a születése dönti el az ember helyzetét a társadalomban. Erősödik az emberiség történetének *egysége*. Ma már bárhol történjék is valami, kihat szinte az egész föld kerekére. A két világ-

háború beszédes példája ennek. Nincs nép és földrész többé, amelynek történelme független volna a többi néptől és országtól. Az emberiség történelmében ma minden összefügg mindennel. Az emberiség ma már tudatosan *egy hajóban* utazik! Ez az egység természetesen nem jelenti a népi sajátosságok megszüntetését. Éppen ebben van a mai világhelyzet jellemzője. Am anélkül, hogy próféták volnánk — írja Rahner — megállapíthatjuk, hogy a történelem monete visszafordíthatatlanul az *emberiség egysége* felé halad, mert olyan alapokra támaszkodik (technika, közlési eszközök, az emberiség számszerű növekedése stb.), amelyeknek elsüllyedését komolyan várni nem lehet. Ezek után rátér a társadalom *urbanizálódásának az ipari társadalomnak, a szocializálódás és individualizálódás közötti feszültségnek, a differenciált és pluralista társadalomnak, a konzum- és szabadidőtársadalomnak, a mai ember lehetőségei és fenyegetettségei kérdéseinek részletes tárgyalására.*

Legizgalmasabb elemzésében azt mutatja be, hogyan fogja át a technika a mai ember életének területeit, s hogyan jellemzi korunkat a *technikai mentalitás!* Érdekes az ún. „szekundér szisztéma” is: hogyan határozzák meg egyre növekvő mértékben a mai ember életét az intézmények, organizációk, szisztémák, és hogyan vált ki ez a szekundér szisztéma a mai emberből egyfajta *másodlagos természetet*, amely nem saját meggyőződése szerint cselekszik, hanem döntéseiben embertársai reagálására van tekintettel. A klasszikus kulturkritika mindent az „eltömegesedés” jelszavával illette. Ugyanakkor azonban magával hozta az „eltömegesedésnek” azt a dialektikáját, hogy az egyre gyorsabban növekvő eltömegesedés korszaka magával hozta az egyes ember elmagányosodását is. (Az az érzésünk, hogy Rahner itt elmulasztja elemezni a különböző társadalmi rendszerek *különbségeinek* hatásait erre a folyamatra.)

Következő témaköre a *vallás és egyház viszonya a modern társadalomhoz*. E cím alatt tárgyalásra kerül a szekularizáció kérdése, az egyház konkurrencia-helyzete a világgal szemben, az egyházon kívüli vallásosság, a népegyházból a gyülekezeti egyházba (Gemeindekirche) való átmenet problémája, majd pedig a jelenlegi helyzetnek, mint az egyház szituációjának teológiai értelmezése. Itt Rahner abból indul ki, hogy a jelenlegi világhelyzetnek keresztény gyökerei vannak, és e ténynek fundamentális jelentősége van a gyakorlati teológiában! Ha ugyanis az alaptétel helyes, akkor az egyház a jelenlegi szituációval szemben nemcsak diszfunkcionáló szerepet játszik. Már pedig helyes, mert ez a szituáció globálisan nézve a keresztény nyugatról indult el. A modern technikának, természettudományoknak, racionális világnézeteknek nyugati eredete van. De ugyanakkor a modern filozófia, főleg az újkor világ és létértelmezésének az egyházzal való konfliktusai teszik kétségtelessé, hogy az újkor szelleme a maga végső alapstruktúráiban a kereszténység szelleméből ered. Annak a modern világértelmezésnek, hogy a világ az emberi tevékenység anyaga — a világ radikális teremtettségéről szóló keresztény tanításban keresendő az eredete, írja Rahner. Ugyanígy az emberi személyiség abszolút tiszteletének etosza a maga végső gyökereit az ember keresztényen értelmezésében, mint Isten szabad partnerében találja meg. Ezekután Rahner a világtörténelem egységének teológiai értelmét próbálja tisztázni, mit jelent ez az egység az egyház feladata szempontjából? Hogyan lesz a világtörténelem egy-

sége előfeltétele az univerzális misszióknak? Mit jelent ez az egység a világegyház megvalósulása szempontjából? Végül is, hogyan lesz a népek történetének egységesítése Isten üdvtörténeti céljainak konkrét megvalósulásává?

A jelenlegi szituáció teológiai jelentőségének elemzése azt a kérdést is felveti a gyakorlati teológiában, milyen alapvető imperatívusok adódnak az egyház önmegvalósítása szempontjából a cselekvés dimenziójában egy pluralista társadalomban? Rahner szerint először az, hogy az egyháznak ezt a szituációt, mint *üdvtörténeti szükségességet* kell felismerni s érvényesülni hagyni. Ebből következően: az egyháznak mint társadalmi intézménynek le kell mondania a körülötte élő társadalom feletti uralkodás igényéről. Ez a lemondás azonban nemcsak veszély a hit szempontjából, hanem óriási lehetőség is. Ebben a szituációban ugyanis az egyház, bármennyire nem akarja is, *népegyházból lassan a személyes hit diáspórában élő egyházává lesz*. Ez a változás pedig azért nem rossz az egyháznak, mert eredeti feladatát, hogy „az egész világ üdvösségének történelmi össákramentumává” legyen, csak a valóban személyes hitből születő *gyülekezetek* által tudja betölteni. A kegyelem céljainak érvényesüléséhez nincs szüksége az egyháznak pozíciókra a társadalomban. Az egyház ma már kulturális területen sem az, ami volt korábban. A mai szituációban az egyháznak sok olyan társadalmi funkcióról kell lemondania, amelyet egykor birtokolt. A papnak a papsága nem biztosít kiemelt helyet a társadalomban. Ő társadalmilag egy bizonyos csoport funkcionáriusa, aki a társadalommal szemben semmilyen különleges igényt nem támaszthat.

Ugyanakkor azonban azt is látni kell, hogy az egyház a pluralista társadalomban nem lehet elzárkózó csoporttá! Ellenkezőleg! A pluralista társadalomban élő egyháznak a *dialógus egyházának* kell lenni. S ezen a ponton különösen is figyelemreméltó Rahner fejtegetése: ebben a dialógusban nemcsak arról van szó, hogy az egyház tanít, hanem arról is, hogy tanul. Engednie kell magát, még fájdalmak árán is, arra kényszeríteni, hogy gondolja át újra a régi igazságot.

A harmadik imperatívusz a *hermeneutikai teológia* művelése. Ezt a munkát Rahner párhuzamba állítja az evangéliumi keresztényiség mitológiaszó programjával. Ő azt érti hermeneutikán, hogy a keresztény üzenet egészét fundamentál-teológiailag és dogmatikailag újra át kell gondolni, hogy ezzel újra hitelreméltóvá és érthetővé tegyék. A teológiában lehet és kell úgy beszélni Istenről és titkairól, hogy a mai ember is eredeti titkában értesse a dogmákat, úgyhogy a maga racionális világértelmezésével is tapasztalhatta és elismerhesse. Az Isten világnélküliségének és a világ istennélküliségének a mai szituációjában a vallásos élményhez vezető *mistagógiára* van szükség. A mai ember a maga teoretikus meggyőződésében akkor tud hívóvé lenni, ha valóságos, személyes vallásos tapasztalatot tesz. Ehhez azonban nem elegendő a dogmák kategoriális tanítása. Igen ám, de a vallásos élményel bajban vagyunk. Alig van irodalom, amelyik ezzel a kérdéssel teoretikusan és gyakorlatilag is foglalkoznék. Pedig ezzel a kérdéssel szembenézni ugyancsak a gyakorlati teológia feladata. A következő imperatívusz: a felebaráti szeretet aktualizálása. A hitelreméltó hit alapvonása a felebaráti szeretet. Ez az egyetlen hitelre méltó megjelenése a hitnek. Negyedik imperatívusz: tekintettel kell lenni mindenütt a helyi sajátosságokra. Végül *me-*

résznek kell lenni! Azaz az egyháznak meg kell próbálni a maga lényegéből és megbízatásából elhagyni régi kipróbált döntéseket és *új döntéseket* hozni a mai szituációban. A konkrét problémák megoldásánál az egyháznak nem azt kell kérdezni, milyen messzire kell elmennie, hanem hogy milyen messzire lehet minden teológiai és pásztorális lehetőség kihasználásával elmenni. Pld. ökumenikus kérdésekben „nem azt kell kérdezni, hogyan kell viselkednünk az elvált testvérekkel szemben, hanem hogyan lehet kimeríteni a katolikus lelkiismeret előtt az elébük menetel lehetőségeit. Ennél kevesebbet egyszerűen nem lehet tenni ma, ha az egysegért valamit is tenni akarunk. Végeredmény: Az egyház legnagyobb biztosítéka a jelenben nem a múlt, hanem a jövő!”

A *katolikus kereszténység patológiája* címet viseli a második kötet első felének nyolcadik fejezete, A. Görres munkája. Mindenekelőtt azt okolja meg, miért van szükség a gyakorlati teológiában patológiára? Görres szerint nemcsak azért, mert a jelen elemzésébe az egyes keresztény ember lelki helyzetének felmérése is beletartozik, hanem mert az egyház a bűnösök egyháza s ez maga elég indok a reformszükségletek megvalósítására. E felmérés eredményeképpen Görres első helyen a katolikus tömegek *külső egyházhoz tartozását* említi. Példaként felhossa a Német Szövetségi Köztársaságot, ahol — úgymond — 20—30%-ra tehető a praktizáló katolikusok száma. A megkeresztelt egyháztagok nagyobb része csak névlegesen tartozik az egyházhoz. A vallásoktatás nemhogy befolyásolná a német katolikus gyermekeket, inkább csak immunizálja a vallással szemben. Az egyház — írja —, sajnos nem tudja önmagát sok ember és gyermek előtt úgy feltüntetni, mint Isten igazságának és szeretetének médiumát. A mai fiatalok odafordulása az egyházhoz ambivalens. Nemegyszer tele van bizonytalansággal s egyházellenes affektusokkal. Érzelmeikben ezek az emberek nem úgy élik át az egyházat mint üdvadományt, hanem inkább mint akadályt az emberi élet fő javaihoz vezető útnak, mint az igazság, a szeretet, az öröm és szabadság akadályát. Az egyház ma sokak szemében az ember boldogságának, a lelki egészségnek, a humánus kultúrának az akadály. A kortársak úgy érzik, hogy a katolicizmus megrontja az ember jellemét és fenyegeti emberségét. Úgy látják, hogy a keresztény tanok és nevelés az embert alkalmatlanná, kedvetlenné, neurotikussá, ostobává, gonosszá, szerencsétlenné, értelmetlenné és betegessé teszik. Ahol nem ennyire éles a kritika, ott viszont azt mondják: a katolikusok sem állanak magasabb erkölcsi színvonalon, mint a nemkatolikusok. A katolikusok magatartását is azok az *ösztönök* irányítják, melyekről János azt írja: „a test kívánsága, a szemek kívánsága, az élet kérdése”, tehát a libido és az agresszió. A következmény: a kereszténységnek nincs ereje az embereket megváltoztatni, mert a hétköznapi tapasztalatokra a keresztény ember is úgy reagál, mint a nemkeresztény. Gyóntatóatyák mondják, milyen sokan panaszkodnak így: „Nálam mindig minden ugyanaz, jövök gyónni, azonban semmi sem lesz nálam más, minden marad a régiben”. A modern ember azért idegenedett el a katolicizmustól, mert úgy érzi, hogy az egyház annyira azonosult a középkorral és a barokkal, hogy az újkorhoz már semmi kapcsolata nincs. Az újkor pozitív elemeit csak türelemmel elhordozza, ahelyett hogy átvinné. Így néznek ma az emberek az egyházra. Részben amiatt a titkos ellenállás miatt, ami van az ember-

ben az evangéliummal szemben, másrészt amiatt az ambivalencia miatt, hogy tudatosan Krisztushoz tartozik az ember, de a tudat alatt nem. A mai keresztények úgy viszonyulnak Krisztushoz, mint *Svejk a katona* elöljáróhoz: a betűknek való engedelmesség által szabotálják a parancs szellemét.

Melyek mostmár — kérdezi — a konkrét megjelenési formái a katolicizmus hibáinak? Mindenekelőtt a vulgáris katolicizmusban jelentkező *katolicisztikus evangélium*. Ez a keresztyén üzenet sajátos *szimplifikálása*. A hétköznapi embernek nincs differenciált teológiája. Konformista, a kézzelfoghatóhoz tartja magát. Ideszámítandók a különböző „*családteológiák*”, amelyek egy-egy kifejezhetetlen privat krédóra alapulnak. A normál katolikus számára készen van az út a mennybe. Elég ha nagyjában-egészében igaznak tartja az egyház tanítását, közben pedig azt szeretné megtanulni, hogyan lehetne egyszerre szolgálni Istent és a mammont? Különbözik a hívők életében is vannak ún. *gyenge pontok*. Egy különben jóakarátú ember is tud olykor-olykor agresszív, kemény, tapintatlan lenni. Mindezzel természetesen egyszer s mindenkorra diszkvalifikálja magát környezete előtt.

A katolikus patológia egy másik jele napjainkban a *katolicisztikus bizonytalanság*. Itt az újkor szkepsziséről és az egyházi iránti bizalmatlanságról van szó. Szerzőnk szerint mindezt a *reformáció* (!) idézte elő. Ugyancsak patológikus tünet ma a hamis *tradicionalizmus*. Szerzőnk bemutatja, hogyan állítja szembe a katolikus embert a tradicionalizmus a jelennel, hogyan szakítja el őt a katolikus kultúrától; hogyan ébredtek rá a francia munkáspapok, hogy a maguk teológiai iskolázottságával a munkásokhoz az evangéliumot közelíteni nem tudják. Egy további patológikus tünet Görres szerint az a *superiojalitás*, amely szerint minden, ami katolikus — az jó! Még a pápák és püspökök hibái, tévedései, bűnei is. Ugyancsak patológikus tünet a mai katolicizmusban a megakadályozott *spontaneitás*, a szűkös megfigyelő értelem és az ugyancsak szegényes realitásérzék. Az alaphiba a *szabad véleménynyilvánítás akadályozása, ami a mai katolikus családokban is gyakori jelenség*.

A patológikus jelenségeken belül külön speciális terület a *lelkiismeret patológiája*. A lelkiismereti konfliktusok gyökerei az istenviszonyba nyúlnak. Abba az ellentmondásba, amikor a katolikus hívő Isten törvényeit igaznak tartja, ugyanakkor azonban megtarthatatlanak is. De továbbkutatva a patológikus jelenség gyökerei között, megtalálhatjuk a *morálist* is és a *rigorizmust* is. Egy további körököző a valósághoz való helytelen viszonyulás is, a szabadság és megkötözöttség helytelen értelmezése is. Még tovább a spiritualizmus és a nemi erkölcs területe. Mindez azonban végül is nem jelenti azt, hogy a modern ember lelkipozíciójának minden esélye elveszett volna. Görres szerint ugyanis a modern emberben valami hatalmas szomjúság ég az *igazi Krisztus-tapasztalás* után. Igaz, hogy ez türelmetlen szomjúság, nem várakozik sokáig. Ahol azonban az Úr jellemének körvonalai egy mai ember életében ismét felismerhetők, ott ma is képes megfordítani az embereket a szeretet áramlása. Ilyen emberek ma: XXIII. János, Albert Schweitzer, a francia munkáspapok, bizonyos tekintetben J. F. Kennedy is. Az alapvető gyakorlati teológiai kérdés ezen a ponton az, hogy miként tudnánk az újkori embernek segíteni abban, hogy Krisztust ismét úgy lássa, amilyen valóban? Ebből a szempontból nézve további nagy lehetőség az, hogy az egyház *önértel-*

mezésében is nagy változások mennek végbe. Az egyház ma fejedelmi hölgyből jóságos anyává változott! Nemcsak parancsol többé, hanem oda is figyel és próbálja gyermekeit megérteni. Az egyház szelíd, beszélgető partnerévé lett a mai embernek. Ma már látjuk, hogy a legszekularizáltabb és legpluralisztikusabb társadalomnak is van jó oldala üdvtörténetileg nézve. Ma már a legkonzervatívabb katolikus sem kívánczik a XVIII. sz. egyházállamában élni. Mindebből a lelkipozíció számára komoly princípiumok adódnak. A lelkipozíciónak — írja — igen nagy súlyt kell helyezni arra, hogy az embereket olyan időben érje el, amikor még nem érkeztek el a bizalomvesztés klímájába, tehát a gyermekük idején. Ez részben jelenti a szülők intenzív rávezetését a vallásos nevelés jelentőségére és helyes módjára. Az ún. szülők iskolája sohasem volt fontosabb, mint éppen ma. A legfontosabb azonban mégiscsak annak felmérése, hogy a világi adottságok milyen mértékben jelentenek segítséget az üdvösség és a szeretet szempontjából?

A pásztorális teológiának mint gyakorlati teológiának megvalósítása

Ezt az összefoglaló főcímet viseli Rahnerék nagy-szabású vállalkozása harmadik része, a II/2. kötet kezdő fejezete. Itt az első probléma, hogy mit jelent az egyháznak, mint egységes egésznek önmegvalósítása a mai világban? *Rahner* elmondja, hogy szokásos fogalmazással az itt következő tudnivalókat *speciális pásztorálteológiának* is lehetne nevezni. Ez a harmadik rész tovább tagolódik, az egyház mindenkorai önmegvalósítását különböző szempontok szerint tárgyalja: az egyház szituációja a jelenlegi időben, az egyház élete a gyülekezetben, az egyház üdvközlő tevékenysége a jelen emberének általános alapszituációjában (itt talál helyet a szokásos sákramentumpásztoráció) és végül a sokoldalú koordináció kérdése az egyház életén belül.

Hogyan látja a katolikus gyakorlati teológia az egyház és a jelenlegi szituáció viszonyának kérdését? „*Globális egyházi stratégiára van szükség!*” Ennek a globalitásnak mindenekelőtt a legfelső vezetés szintjén, tehát a pápai és püspöki kollégialis egyházkormányzásban kell jelentkeznie. A marandandó princípiumok figyelembevételén túl megkívánja a konkrét imperatívusokat is, mégpedig az egyház mindenkorai szituációjának megfelelően fogalmazva. A globalitásnak különösképpen is jelentkezni kell az *igehirdetés koncepciójában*. Az igehirdetés, az egyház tanítóhivatalának gyakorlása, az igazságnak hol erre, hol arra a pontjára teszi a hangsúlyt. Ezen a területen az egyház legfelső vezetésének a feladata a vezetés, ösztönzés, követelmény. Tekintettel a világ mai helyzetére, egy ma készülő ilyen koncepciónak a kereszténység központi igazságaira kell koncentrálni, ellentétben egy mindig tovább haladó, bizonyos mértékig kazuisztikus dogmamagyarázattal és erkölcsértelmezéssel. De az igehirdetés mellett a pásztori gondviselés területén is fel kell állítani a globalitásnak megfelelő normákat. Természetesen ez a követelmény távolról sem akarja a karizmák elnyomását jelenteni. „*Az azonban igenis jelenti, hogy az egyház ún. pásztori hivatalának területén szükség van felsőbb egységes koncepcióra!* Erre szükség van az egyházkormányzás területén is. E koncepció megalkotását lehetetlen csak a kúriai hivatalnokok teológiai tudására és individuális életpaszttalára bízni, hiszen

ők tradicionális módon csak egyházi adminisztrációra lettek kiválasztva és csak egy-egy ország mentalitását képviselik. Helyettük *szakemberekből* álló grémiumra van szükség, akik a szükséges információkat a globális egyházi stratégia számára meg tudják adni és az új feladatokat meg tudják látni. Sok esetben olyan férfiak jelenléte is szükséges e grémiumokban, akik nem klerikusok, de szakemberek.”

A következő fejezet az egyházi *centralizáció és decentralizáció* általános principiumainak kérdését boncolgatja. A Zsinat után olyan érzése maradt az embernek — írja —, mintha az egyház mai cselekvése számára a *decentralizáció lenne* az imperatívusz. Holott erről a katolikus egyházban *szó sem lehet!* Az ún. összepiszkopatusról szóló dogmatikai tanításból ugyanis határozottan a *centrális* vezetés principiuma következik. Decentralizációról csak ott lehet szó, ahol ezt a történelmi szükségszerűség, a kereszténység kulturális sokszínűsége, vagy a pástorális sürgősség megkívánja. Az egyetlen ideálisnak mondható decentralizáció — a *keleti egyház* egzisztenciája. Különbözik pedig a centralizáció elvének kell érvényesülni, főleg: a misszióban, a dialógusban és a lelkigondozói hivatal gyakorlásában.

A fenti szempontok áttekintése után fel lehet vetni a kérdést, milyen legyen az egyház viszonya a világhoz a jelenlegi szituációban? „Az egyháznak vennie kell a bátorságot meghagyni a világot a maga világiasságában!” Szakralizálás helyett a saját egyháztagjait kell befolyásolni avégre, hogy keresztyén erkölcsi döntéseket hozzanak a mindennapokban! Ugyanakkor azt is meg kell mondani a világnak, hogy a világi világ maradandóan a bűn, a tévedés és a hiábavalóság törvénye alatt van. Annak az embernek, aki teremtő hatalomnak gondolja magát, hirdetni kell a bűnről, a halálról, a keresztről és az ítéletről szóló üzenetet. Nem úgy, hogy kívülről mintegy fejbe kőlintjük az embereket ezzel a kritikával, hanem sokkal inkább meg kell mutatni, hogyan jön elő ez a kritika magának az embernek a tapasztalataiból! Azt kell megmutatni a mai embernek, hogy az eltervezett dolgok növekedése mindig magával hozza az el nem tervezett és előre nem látott dolgokat is.

Az *egyház mai missziójának alapevei* c. második fejezet szerint az *egyház missziói aktivitása* — írja Rahner — az *egyház életének döntő dimenziója*. Az ember fejlődése sürgető feladattá teszi a missziót. De a misszió végzésére ösztökéli az egyházat a világ növekvő egysége is. A misszió üdvtörténeti szükségszerűség. Éppen ezért különös gondot kell fordítani rá. A centralizáció elvének elsősorban itt kell érvényesülni. Teológiailag: a missziói feladatot az *egyetemes egyház* feladatának kell látni. Ezért kell többek között a pástorális teológiában többet nyújtani a lelkigondozói szaktanácsadásnál. Ezért a *missziológia* a pástorális teológia legbensőbb momentuma, a gyakorlati teológia egyik lényeges része. Az elképzelhető, ami sok más összetartozó tudomány esetében is áll, hogy gyakorlatilag az egyik tudományág elkülönül (külön intézetek, tudógárda stb.). De ez nem változtat az organikus összetartozás tényén. Az elkülönült tudomány része marad a nagyobb, átfogóbb tudományoknak. Az pedig különösen is megtörténhet, hogy a résztudomány viszonyának tisztázása az egész tudományhoz, világosabbá teszi a résztudomány feladatát, tárgyát, módszerét, elősegíti a gyümölcsözőbb kérdésfeltevést és a teológia egységébe való betagozódást. Ugyanakkor az is megtörténhet, hogy egy résztudomány teljesen

önálló, körülhatárolható tárggyal bír és mégis úgy kell felfogni, mint egy részét egy nagyobb tudománynak és ebből az egészből kell jó önértelmességét elnyerni. Ez utóbbi értelemben mondja Rahner is a missziológiát a gyakorlati teológia lényeges részének. A gyakorlati teológia teológiai, normatív tudománya az egyház minden dimenzióban végbe menő önmegvalósításának. Az egyház leglényesebb önmegvalósító vonása — missziói küldetése. A külmiszió is lényeges része a gyakorlati teológiai eszmélődésnek. Mint ilyen: normatív tudománya az aktuális misszióknak. Ahhoz azonban, hogy csakugyan azzá lehessen, értékelnie kell teológiailag a misszió mai szituációját. A szituációhoz azonban nemcsak az egyes országok viszonyai tartoznak hozzá, hanem egyszerűen minden, ami az egyház szituációját összeadja.

E tudománytani fejtegetésből bomlik ki azután a *katolikus missziológia* vázlatja. Mi a misszió? Az egyház mindenestől fogva kegyelmi eszköz, ezért *egész önmegvalósítása* küldetés, Istentől való misszió Krisztus által a Szentlélekben. Az egyház egész tevékenysége, hogy ti. egy új generációt egy már keresztyén népen belül megkeresztel, hogy az általa megkeresztelteteket keresztyénvé neveli, őket eucharisztikus közösségbe összegyűjti, avagy hogy egy új pogány népet társadalom és kultúra tekintetében krisztianizálni akar, ez a misszió. Rahner a továbbiakban a szokásos nyelvhasználatban *külmiszióknak* nevezett egyházi tevékenységre gondol, amikor misszióról beszél, tehát: az egyház megalapítására, fejlődésére és önállósodására egy olyan világban, amelyet nem határoz meg történelmileg a keresztyénység. Félreértések elkerülése végett hangsúlyozza, hogy a misszió nem propaganda, prozelitafogás és az európai kolonializmus kihasználása. Az apostolatus, evangélizáció, krisztianizálás szavak vagy túl általánosak, vagy nem fejezik ki egész világosan a dolog lényegét. Melyek mostmár a missziói munka fázisai? A II. Vatikánum Missziói Dekrétuma két fázist különböztet meg. Az egyik az egyház beplántálása egy népbe és történelmi térbe, el egészen a hazai hierarchia megalakulásáig. A másik az újonnan keletkezett egyháznak az olyan megerősödése, hogy a hazai egyháznak nem is kell támogatnia többé. A misszió munkája akkor van lezárva egy nép körében, amikor a hierarchia is, a papság is *hazai* emberekből áll és az új egyház egész intézményes élete az őgyeháztól függetlenül is folyik. Kicsoda a missziói munka *hordozója*? *Ecclesia peregrinans natura sua missionaria est!* A Missziói Dekrétumnak ez a mondata (2. sz.) az az alaptétel, amelyből ki kell indulnunk, amikor a misszióról beszélünk. A missziói parancs minden keresztyén emberre kötelező, mert az isten- és emberszeretet egy, mert az üdvösségnek és kegyelemnek inkarnációs-történelmi karaktere van és mert a keresztyén életnek kifejezetten tanúságjellege van. Mégis a püspöki kollégiumnak és a pápának kell a misszió legfőbb hordozójának lenni (CIC can. 1350. 2. §.) mégpedig a *De Propaganda Fidei* nevű római kongregáció által, mely 1622 óta áll fenn. A Missziói Dekrétum kimondja, hogy ennek a kongregációnak nemcsak adminisztratív szervnek kell lennie, hanem inkább a dinamikus vezetés szervének. A misszió hordozói a püspöki egyházak. A Missziói Dekrétum szerint a helyi püspök nemcsak kerülete, de az egész világ számára van felszentelve üdvközvetítésre (38. art.). A helyi püspök feladata egyházát misszionáló egyházzá tenni. A misszió hordozói a rendi közösségek, továbbá — az oltárgyülekezet! Ezután a misszió

objektuma c. alatt tulajdonképpen az *akkommodáció* mai megfogalmazása következik. A nagy mű egyik legérdekesebb fejtegetését olvashatjuk itt. Akkommodáción azt érti ugyanis, hogy „*az egyháznak a missziói területeken segíteni kell a népek felszabadulását a kolonializmus alól!* Továbbá azt, hogy az egyes immár felszabadult népek a nacionalizmus bűne nélkül be tudjanak tagolódni a világ népeinek egységébe. Röviden a *misszió akkommodációja ma: segíteni a népek felszabadulását.* Végül arra a kérdésre felel még, hogyan kell végezni konkrétan a missziót? Mindenekelőtt úgy, hogy a misszionáriusok képzése teológiaiul ugyanolyan magas színvonalú legyen, mint a hazai lelképásztorok képzése. Legyen kooperáció a misszióban az egyes rendek, a missziói hierarchia és a rendi vezetőség között. Érvényesüljön a missziói tevékenység koncentrációja. Következzék a missziói jog reformációja.

E főrész következő fejezetében ismét Dr. Uta Ranke *Heinemann* munkájával találkozunk, aki itt a katolikus *egyház és a keresztyén konfessziók* viszonyát veszi vizsgálat alá (*Az egyház és a keresztyén konfessziók*). Az ökumenizmus problémája azért tartozik bele a gyakorlati teológia tematikájába, mert az *egy* egyház teljes katolicitásáért és egységéért való fáradozás az egyház *főfeladatai* közé tartozik önmaga megvalósítása szempontjából. Az egyházakat elválasztó dogmákról vitázni a rendszeres teológia feladata, nem tartozik közvetlenül a gyakorlati teológia feladatai közé. Az ökumenizmus problémája mégis idetartozik, mert a dogmák ellenére egyházi szinten van közeledés és keresik a modus vivendit. „A gyakorlati teológiának keresnie kell a pásztorális közeledés és gyakorlati együttműködés lehetőségeit és határait a katolikus egyház és más keresztyén közösségek között.” — Az egyháznak mindig számolnia kellett a hit sokszínű megnyilvánulásával: teológiai iskolákkal, spirituális irányzatokkal, a szerzetesrendek különböző életstílusával, a jogban és liturgiában való eltérésekkel. Ezeket össze lehet fogni bizonyos doktrinális és jogi egységbe, de kérdés, hogy az egység rejtegette különbségek nincsenek-e akkorak, amekkora van pl. katolikusok és protestánsok között? A *herezis* mindig egy keresztyén igazság megfogalmazásának *kísérlete*. A katolikus ökumenikus magatartás mindenekelőtt azt jelenti, hogy a herezist ebből a legitím gyökérből értjük meg.

Ezután egy külön paragrafusban felvázolja az *ökumenikus mozgalom eddigi eseményeit* 1910-től 1961-ig, Új-Delhiig. Elégé objektív hangon szól a II. Vatikánum Ökumenikus Dekrétumáról. Szerinte ez egy praktikus-pásztorális instrukció csak a katolikusok számára. Az *érdemleges* állásfoglalás még csak ezután fog jönni. Már az is eredménynek tekinthető, hogy a Dekrétum *communitates ecclesiales*-t emleget, a 4. art. szerint a katolikusok készek a közös örökség javait az elválasztott testvérekkel együtt újra felismerni és értékelni; az elválasztott testvérek keresztyén javai a katolikusokat segíteni tudják Krisztus és az Egyház titkának minél tökéletesebb megvalósításában is.

Melyek az egyház *jelenlegi ökumenikus feladatai*? A *hivatalos egyházéi*: az ökumenikus mozgalmak sürgetése, az idevágó karizmák érvényesülni engedése, a püspöki egyházmegyékben a pluralizmus lehetővé tétele, a teológia ökumenikus szempontjainak kidolgozása, főiskoláikon ökumenikus tanszék felállítása, közös katolikus-protestáns imaisztentiszteletek előkészítése. E hivatalos megmozdu-

lások mellett minden egyes katolikusnál igényelni kell az ökumenikus magatartást. Itt az emocionális mozzanatok nem döntöek. A hivatalos egyház és az egyes keresztyének ökumenikus feladatai mellett a katolikus *teológiának* is vannak ilyen feladatai, mindenekelőtt a *terminológia revíziója*. Ez ugyanis sok félreértésre ad okot. Feladat a hit tartalmát úgy mondani, hogy az érthető és továbbadható legyen. Itt van pl. az egyház és egyháztagság kérdése, mit értünk ezen? Amíg a *Mystici Corporis* csak a katolikusokat tekinti egyháztagoknak, addig az Ökumenikus Dekrétum már kifejezetten „elszakadt egyházakról és egyházi közösségekről” beszél és elismeri az utóbbiak pozitív üdvfunkcióját a maguk tagjai számára (3.20—23. art). „Ez a megfogalmazás a katolikus egyház és a többi közösségek viszonyának mélyebb megértésén alapul.”

Végül a *találkozási pontokat tárgyalják*, ahol nemcsak elméletileg, de gyakorlatilag is megvalósul az ökumené. Ezek a keresztség, a vegyesházasság, az istentisztelet, a misszió és a szociális területen való kooperáció. Szerzőnő szerint minden területen a *javulás jelei* észlelhetők. Így katolikus részről ígéretes jelnek látja a keresztség kérdésében pl. A *Hollerbach*, Taufwiederholung bei Konversionen? c. cikkét (Oberrheinisches Pastoralblatt, 1965 353—362). A vegyesházasság területén „lassan abszurd tétellé válik az a gondolat, hogy katolikus ember ne köthessen érvényes házasságot másvallásúval”. Az istentiszteletben is lehetséges a közeledés a Liturgikus Konstitúció hatására, amely *egyensúlyba* hozta az igét és a sákramentumot. A missziói mezőkön is egyre sürgetőbb az együttműködés a statisztikai adatokra dolgozás helyett. Végül igen sok közös alkalom lehet a társadalmi szolgálat.

Az egyház és az ideológiák uralma a következő fejezet címe, K. *Lehman* tollából. Azzal kezdi, hogy az egyház szituációja tekintettel a jelen nagy életkérdéseire és szellemi áramlataira csak nagyon tökéletlenül volna leírva, ha nem beszélnénk az ideológiák hatalmáról, amelyek korunk szellemi és politikai-szociális valóságához tartoznak. Nem ritkán azt a helyet foglalják el, amit azelőtt a vallás birtokolt. Az ideológiák az ún. szekundér szisztémához tartoznak. Az újkor uralkodó ideológiái antikrisztianusok, a keresztyéniséget is — túlhaladott ideológiának tekintik. Egyházi részről azelőtt deformált vallásoknak tekintették az ideológiákat, ma inkább azt kell mondani, hogy *bennük tükröződik a szellemi és szociális valóság és igazságmozgás van bennük*. Az alábbi vizsgálódás három szempontból tekinti át az ideológiai-problematikát. Először megrajzolja az ideológiák strukturaváltozását és lényegét. Azután felvázolja az egyház kívánatos viszonyát az uralkodó ideológiákhoz. Végül, leírja az ún. globális ideológiákat.

Az ideológiák lényege és strukturaváltozása c. fejezet az ideológia-probléma belső történetét vizsgálja. A probléma Francis Bacon, Instauratio magna-jának tanaira vezethető vissza. Ezt a vonalat a 18. sz.-ban a *felvilágosodás* viszi tovább az ún. előítélettanban. Amíg Bacon a természettudományok kritikusa volt, addig a felvilágosodás kritikája az államtanra irányult. Az előítéleteket a hamis öntudatra vezették vissza: „Eszméink szükségszerű konzekvenciái annak a társadalomnak, amelyben élünk” — mondotta *Helvetius* (1758). A felvilágosodás szerint a vallás részben a szellem ama formája, amelyik csak azért épül természetfeletti jelenségre, mert az emberek azt a boldogságot keresik, amit a

konkrét szociális körülmények megtagadtak tőlük. Másrészt a vallás uralkodó eszköze a hatalom birtokosainak. Így ugyanis társadalmi rendjüket isteni eredetűnek tüntethetik fel. A fejlődésben a következő láncszem Antoine Destutt de Tracy, akitől az ideológia szó is származik. Követői meg voltak győződve, hogy az értelem uralma az embert minden függőségtől szabaddá teszi s a világot az ember javára átformálja. A valláskritika elemei térnek vissza Hegel, Schelling, Bruno Bauer, L. Feuerbach, K. Marx és Fr. Nietzsche ifjúkori írásaiban. Ideológia szerintük egy bizonyos társadalmi-politikai rend igazolása. Marx veszi fel elsőnek az ideológia fogalmába a felvilágosodás elemeit. Az ideológia az ő szemében is hamis tudat. A vallás azt jelenti, hogy az ember vagy még nem találta meg önmagát, vagy már elvesztette önmagát. A vallás az emberi lényeg fantasztikus megvalósítása. A vallás elleni harc közvetlen harc minden olyan világ ellen, amelynek szellemi aromája a vallás. A vallásos nyomorúság valóságos nyomorúságok kifejezője és egyben protestálás is a valóságos nyomorúság ellen. A vallás a nép ópiuma. A vallás a nyomor szenttéavatója. Marx felfogásának ismertetése után Vilfredo Pareto, Max Weber és Karl Mannheim, majd kifejezetten keresztény gondolkodók (Rahner, Tillich) ideológiáértelmezése következik. Végeredménye: az ideológia specifikus újkori gondolkodásmód. Mint ilyennek tudományos igényei vannak, ezért van szorosan összekötve a valóságnak, mint világképnek a magyarázatával.

Milyen legyen az egyház magatartása az ideológiákkal szemben? Szerzőnk szerint mindenekelőtt nagyon fontos a kiindulás, hogy ti. a kereszténység nem ideológia. Fel kell számolni azt a kettősséget, ami a legitím világnézeti pluralizmusnak a szkeptikus relativizmus arcát adja. Világosan meg kell mutatni, hogy a keresztény jövődöntő-reménység a maga abszolútágában különbözik minden kategorialis, belvilági jövődöntő-tervezéstől. Le kell leplezni a kereszténység ideológiaként való félreértésének alapjait. Rá kell mutatni, hogy a félreértés mindenekelőtt abból az általános szellemtörténeti szemléletből ered, mely szerint a kereszténység a nép ópiuma, hogy a kereszténység egy bizonyos társadalmi lét produktuma. Fel kell fedni, mennyire oka a félreértésnek a kereszténységgel való az *visszaélés*, ami az elaggott társadalmi rendszerek keresztényen igazolásában történt. Szerzőnk szerint ebben sokat vettek a *pietista prédikátorok*, akik ugyancsak szeretnék vigasztalni az örök boldogsággal azokat a szegény embereket, akik sőt sem tudnak tenni a levejükbe. Napfényre kell hozni a félreértés harmadik okát is, hogy ti. az egyházi gondolkodásban és cselekvésben is vannak ideológiai momentumok. Pld. a sokat emlegetett természetjogban több nyoma van a római jognak; vagy a nők egyházi helyzetének szemléletében, a klerikalizmus minden formájában, a hierarchia feudális strukturájában, a bizánci udvari ceremóniákban, a tudományok akadályozásában, az egyház társadalmi privilégiumaiért való harcban mindezek az ideológiai nyomok lelhetők fel. Egy még további feladat az egyházi intézmények naiv megítélése elleni harc. Harc a gondolat ellen, hogy az egyház intézményei olyan muzeológiai értékek, amelyekből az élet impulzusai már egyáltalán nem áradnak. Végül ki kell mutatni azt is, milyen sok félreértés származik az egyes keresztény ember ideológikus magatartásából. A félreértések eloszlátásához pozitív módon is hozzá lehet járulni, ha igyekszünk észrevenni az aktuális ideológia igaz-

ság-mozzanatait; ha el tudunk hagyni bizonyos kegyes mondatokat, szent rítusokat, amelyek akadályozzák a közeledést kortársainkhoz; ha igyekszünk a mai ember szépségét és vallásos tapasztalat utáni vágyát megérteni; ha megteremtjük a *beszélgetés* feltételeit és e beszélgetésben bátran bizonyoságot teszünk a mi egyszerű hitünkéről; ha nyitva vagyunk az emberi radikálítások felé, ha józanul számolunk a halál tényével.

Mi jellemzi végül is az ún. globális vagy nagy ideológiákat? Korunk intellektuális elitje legyőzte az ideológiai gondolkodást, de a tömegeket még még mindig az ún. nagy-ideológiák mozgatják. Az ígéhirdetés mindenütt ideológiai ellenállásba ütközik. Ez nem polémika a keresztyén ígéhirdetéssel szemben, hanem inkább passzív áthatolhatatlanság. Az ideológia a mai emberben úgy jelenik meg pszichikusan, mint a scientizmus és fideizmus keveréke. Olyan hit, ami a tudományosság ruhájában jár és ezért a korszellemmel összeegyeztethetőnek látszik. Nincs olyan ideológia, amelyik csak tiszta ismeret, a világ és az emberi egzisztencia objektív szemlélete volna, mindegyiket érdek mozgatja. Az ideológiák tragédiája az, hogy a világról beszélnek, de közben a valóságnak mindig csak egy szeletét látják.

Korunk nagy ideológiai közös gyökérből, az *autonizmus* gyökéretéből fakadnak. „A 2 Thess 2:3 szerint az autonizmus jellemzője az, hogy az ember elszakad minden heteronómiától, nem ismer el emberfeletti törvényadót. Korunk nagy hübrisze: az ember egyedül! Innen ered az *exzisztenciaizmus*, *szocializmus*, *liberalizmus*, *nacionalizmus*, *államiszténítés*, *progresszizmus*, *pszichologizmus*, *evolucionizmus*, és *biologizmus*, a *történelmi determinizmus* és az *irracionizmus*. Ma egy új ideológia a *pluralizmus*, ill. az *ideologizmus* ideológiája van feljövőben.”

Mi a magyarázata a nagy ideológiák vonzóerejének? Szerzőnk szerint mindenekelőtt a hit erejének gyöngülése az európai racionalizmus következtében. Azután a kereszténység szegényes szellemi műveltsége. Továbbmenően a keresztény szabadság leértékelése. Még továbbmenően az, hogy a keresztény reménység is elveszítette erejét. Végül a nagy ideológiák tudományos igényeihez való helytelen viszonyulás. Szerzőnk az ideológiák démonizmusát abban látja, hogy fenyegetik az egyház üdv-történeti megbízatását. Hangsúlyozza, hogy a nagy ideológiák miatt szinte a kereszténység rekrisztianizálására van szükség. Végül is leszögezi, hogy az apostoli feladat ma: a Kijelentés teljességét az ideológiákkal konfrontálni.

Az egyház és a mai világ viszonya címmel új fejezet kezdődik könyvünkben. A fejtegetés abból az alaptételből indul ki, hogy e viszony vizsgálatánál a világ (teremtési rend) és az egyház (mint a megváltás történelmileg megragadható rendje) *egységének* gondolatát kell figyelembe venni. Azt, hogy a megváltás valósága gyógyulást jelent a világnak és ugyanakkor Isten kegyelme mégis lényegesen különbözik minden világi teremtménytől és természetétől. Ez a kegyelem mint a váltság gyümölcse gyógyító módon vonul be a teremtés valóságába s a világot a maga természetességében a Krisztus misztériumába tagolja. Ezután az ismerős katolikus alaptétel (a természet a kegyelem előfeltétele) fejtegetés következik. Majd a valóság egységének és pluralitásának a problémája, melyben szerzőnk arra az eredményre jut, hogy igenis lehet a plurális

valóság egységéről beszélni, mert a pluralisnak — úgymond — van egy egységes principiuma. A teremtes az emberrel, történelemmel, az anyagiakkal és szellemiekkel Isten teremtménye, és pedig mint egy eredetileg úgy koncipiált egység, hogy mindennek mindenre nézve jelentősége van. Ez a kölcsönös *interdependencia* az, amire a teremtes egysége alapozva van. Ezért a kereszténység nem teremtményeket, hanem csak egy teremtményt ismer, ti. a *valóságot*. Ebből az ismeretből azonban új kérdés adódik: hogy ti. mi a *rend* teológiai értelme a teremtesben? Rahner felelete: a teremtes hierarchikus struktúrájának kifejezése. E hierarchikusan tagolt világban azonban végbement az inkarnáció. Az inkarnáció csodájából az a felismerés következik, hogy a természet belső kiteljesedése megváltás valóságában megy végbe. Az, hogy a természet a maga igazi befejeződését akkor éri el, ha önmagát a mindent átfogó kegyelmi és váltságmű momentumának érzi. Ezért lehetséges a világról *optimisztikusabban* gondolkodni. Az inkarnáció és a feltámadáshat kivezetnek az illuzionizmusból, utópiizmusból, kiúttalanságból.

Dehát milyen legyen a konkrét keresztény viszonyulás mostmár a világhoz, kérdi továbblépve Rahner. Nem is olyan egyszerű a felelet. Kiindulni ugyanis onnan kell, hogy a világ sokat emlegetett világiassága tulajdonképpen nem a kereszténység ellen, hanem a kereszténység által keletkezett. A világ világiasságának teológiai értelme (magyarázata) van. A Szentírás szerint Isten a világot alávetette az Ő Fiának. Ez az üzenet formálisan azt jelenti, hogy Isten maga cselekszik a világon végbemenő történelmi eseményekben. Tartalmilag azt jelenti, hogy Isten a világot az Ő Fiában visszavonhatatlanul elfogadta. Krisztus tehát a valóság alapja. A világ elvilágiasodása konkrét történelmi reprezentációja az emberrélel titkának! A világ a maga világiasságára a krisztusesemény által lett szabad.

A keresztény ember viszonyát a világhoz innen kiindulva lehet csak helyesen levezetni. Mivel azonban a keresztény ember és a világ viszonya csak az eschatonban lesz zavarmentes, addig a világot szabadlátévó isteni világelfogadást *szenvetésekkel* telve kell utánoznunk. A világ pogány-profán idegensége hitünk keresztje. A hit legyőzi a világot: szabaddá teszi az embert. Ebben a szabadságban azonban a hívő ember egyidejűleg Isten Fia mellé lép, aki átölelte a világot. A világ elkeresztényesítése annyi, mint a világ elvilágiasítása.

Ezzel megérkeztünk a mű utolsó nagyobb részletéhez, a harmadik főrészt hatodik fejezetéhez. Az itt összegyűjtött nyolc tanulmány az egyház és a különböző kultúrterületek viszonyát vizsgálja. Az első probléma az *egyház és a tudomány viszonya*.

Rahner szerint az egyetlen lehetséges helyes egyházi magatartás a *tudomány szabadonbocsátása!* Ma már világos, hogy teológia és a tudomány szimbiózisa nem lehetséges. Az igehirdetőnek különösen is vigyázni kell, nehogy azt a látszatot keltse, mint-ha ő pozitív szintézisbe tudná hozni az evangéliumot a mai tudomány eredményeivel. Az egyháznak nem kell szakértőnek feltüntetni magát ott, ahol nem szakértő. Ugyanakkor azonban arra is figyelmeztetni kell a tudományt, hogy nem a legfelső ítélőszék az emberi lét eredetét és jövődjét illetően. Ezután az *egyház és a művészetek, az egyház és a tömegtájékoztatói eszközök, az egyház és a szabadidő* problémái következnek, sok érdekes, el-

gondolkoztató, nem egy helyen megkérdőjelezhető megállapítással. De ezeknél is izgalmasabb az ötödik fejezet.

Ez a *jelen szociális dinamizmusához való egyházi viszonyulás problémáit boncolgatja*. Alapszemlélete: az egyház és a szociális dinamika viszonyának *realisztikusabbnak* kell lennie. Ennek érdekében: áttekinti a szociális dinamika teóriáit, jellemzi realitását, mégpedig először makro- majd mikroszociológiai oldalról. Konzekvenciái: Az ipari társadalom gazdasági, szociális és politikai tekintetben olyan intézményeket fejleszt ki, amelyekkel az egyháznak sokkal kevesebb kapcsolata van, mint az ipar előtti, paraszti, kézműves világban. Egyház és modern társadalom között *institucionális elidegenedésről* kell beszélni. Az egyház ma mindenhol átéli új formában az extra castra paulini szituációját. Az egyház az ipari társadalom szerint csak érdek-közösség. Mi hát az egyház feladata a társadalom területén? Három dolog: 1. az erkölcsi rend törvényeinek természetjogi, teológiai hirdetése. 2. A laikusok keresztyén felelősségből és tárgyias hozzáértésből fakadó rend-akarátának motiválása. 3. Az üdvösség közvetítése.

A hatodik alfejezet szól az *egyház és a politikai hatalom viszonyáról*. Felvázolja a kérdést, mint *történelmi problémát*. Bemutatja a görög politikát, a római államértelmezést, a középkori helyzetet, Krisztus királyságának vallásos-politikai jelentését, a politikai szabadságfogalom keresztény eredetét, a politika értelmét Aquinói Tamásnál és a skolasztikában, az állam modern értelmezését és a modern állam és egyház izolálódását. Ezt követően *teoretikus* fejtegetésekbe kezd. Megvilágít ilyen *alapfogalmakat*, mint politika, állam, hatalom. Érinti az *erkölcs és a hatalom* kérdését. Kijelöli a politikai hatalom *határait*. Figyelmeztet az egyes keresztény ember személyes-politikai felelősségére. Majd leszögezi, hogy az egyház feladata a pluralista társadalomban az emberi alapjogokat képviselni. A mai világhelyzet áttekintése után megállapítja, hogy az egyház és állam szétválasztása ma csaknem minden országban politikai szükségzerűség, melyet az egyháznak pozitíven kell és lehet értékelni. Az igehirdetésnek — írja — a maga lehetőségeivel úgy kell a keresztények felelősségtudatát alakítani, hogy *tárgyailagos* politikai döntéseket tudjanak hozni és minden egyháztagnak meglegyen a maga állampolgári öntudata is. A „Pacem in terris”-ben XXIII. János kifejtette, hogyan kell a nemkeresztény politikai pártokra tekinteni egyházi szemmel? Azt mondja könyvünk is, hogy nem szabad egyetlen politikai pártot sem leértékelni azért, mert az nem keresztény, egy politikai döntés helyessége nem attól függ, hogy keresztény vagy nem keresztény párt hozta azt meg. Keresztény névvel — írja — nem lehet igazolni egy hamis politikát. A politikus számára az a fontos, hogy a *közösség javát* tartsa szem előtt!

A hetedik fejezet az *egyház és a művelődés és az egyház és nevelés* problémáit boncolgatja.

A nyolcadik fejezet az *egyházi karitás és a mai szociális irányzatok* viszonyát próbálja tisztázni, hangsúlyozva, hogy a karitatív tevékenység hozzátartozik az egyház önmegvalósításához, összefüggésben van az igehirdetéssel, kultusszal, lelkigondozással, elsősorban a szenvedő ember túlvilági üdvösségét célozza, ami nem jelenti az evilági segítség megkerülését, végsőfokon nem a filantropiára, hanem az agepéra van felépítve.

A pásztorális teológiának, mint a mai katolikus gyakorlati teológiának protestáns értékelése

Végigtekintve Rahnerék 1216 oldalas művén, legelső érzésünk az őszinte öröm azon, hogy egy ilyen jellegű munka gondolata felvetődött, kivitelezése megindult és folytatása várható. A vitában, amit a protestáns gyakorlati teológia munkásai kénytelenek folytatni a többi szakok művelőivel, most katolikus testvéreink növelik a gyakorlati teológiának, mint diszciplinának tekintélyét. Lássuk azonban közelebbről is könyvünk erényeit és hiányosságait!

I. A könyv erényei

1. Ez a legújabb kézikönyv először magán a katolikus teológián belül esemény, a katolikus gyakorlati teológia megszületésének a dokumentuma. Páratlanul teszi az a tény, hogy első lépés a pásztorális teológiának gyakorlati teológiává való kiszélesítésében, ugyanakkor ezt a lépést olyan világszínvonalon teszi, amely nemcsak méltó a II. Vatikánumhoz, hanem sok tekintetben túl is haladja azt. Ez a problémák mélyebb átgondolásában, pontosabb levezetésében, szakszerűbb kifejtésében érzékelhető. Gondoljunk pld. a szekularizáció problémájának elemzésére.

2. Ez a kézikönyv ökumenikus teológiai jelentőségű alkotás is, tudományos célkitűzéseiben meg egyezik a parallel protestáns diszciplinával. Most már mindkét táborban van egy olyan diszciplína, amely az egyházi praxis tudománya akar lenni. Ezzel mindkét egyház eljutott a dilettantizmus tartóhatatlanságának legalább elvi felismeréséhez. Ez a két tábor közötti szakadék felett egy olyan új hídacska, amelyen újra meg lehet kísérlni legalább is bizonyos kérdésekben a beszélgetést.

3. A mű érdeme a mai protestáns teológiával való kontaktus is. Kár, hogy ennek a kontaktusnak főleg csak a homiletikai részben láthatjuk világosabb nyomait. Rahner itt nyíltan hivatkozik Barthra, Bonhoefferre, Gogartenre, Ebelingre, Müller-Schwefere. S ha minden esetben — mint később látjuk — nem sikerült is egy-egy protestáns szerzőt megértenie, de nyitottsága, tárgyilagossága megpróbál túlnézni saját konfessziója határain. Ez sokban hozzájárul ahhoz, hogy biblica-teológiai orientáció alapján építse fel homiletikájának a vázát.

4. Protestáns szemmel kicsit széles skálának tűnik a könyv tematikája. A „katolikus patológiát” éppúgy szemügyre veszi, mint az antropológiát, ökumenikát, külmisziót vagy vallásszociológiát. De azon lehetetlen el nem gondolkoznunk, hogy legalább a külmiszió elméletét nem kellene-e visszavenni nekünk is a gyakorlati teológia rendszerébe; továbbá ekleziasztikai stúdiumainkat nem kellene-e vallásszociológiai tanulmányokkal is kiegészítenünk, illetve az ekleziasztikában ilyen szempontokból is szólnunk az egyházzól? Ez esetben persze a vallás szó helyett egyház-szociológiát kellene mondani, hiszen nem a vallást, mint olyat kívánjuk vizsgálni, hanem az egyházat a maga jelenlegi szerveztségében. Rahnerék könyve komoly figyelmeztetés, hogy — ha nem is éppen az egyház „önmegvalósítása” de küldetésének betöltése szempontjából — mennyire szükséges figyelemmel lenni az egyházszociológia eredményeire.

5. További érdeme a könyvnek, hogy a gyakorlati teológiát normatív tudománynak fogja fel,

szemben a leíró felfogással. Ha ugyanis a gyakorlati teológia a cselekvő egyház tudományos öntudata, akkor nemcsak regisztrálja az egyházi élet jelenségeit, hanem előírja, szabályozza, teológiaiilag megindokolja, hogy mit miért tesz és miért nem tesz. Rahneréknek ez a koncepciója jelentős segítség a világméretű vitában, hogy mi a gyakorlati teológia? Egyes protestáns tudósok, — fájdalom — hajlanak arra a gondolatra, hogy a gyakorlati teológia csak tükre, leírása, bemutatása a jelenlegi egyházi életnek (Vö. Erich Hertzsch, Die Wirklichkeiten der Kirche). Akik ezt a felfogást teljes félreértésnek tekintjük, örömmel üdvözljük a gyakorlati teológia lényegének és jelentőségének arról az oldalról történt tudományos felismerését, ahonnan azt legkevésbé vártuk.

6. Elgondolkoztató vonás a könyv következetes aktuális koncentráltsága. Nem az egyház múltjából próbál tanulságokat levonni, de nem is az egyház mindenkor történő életét akarja szabályozni, inkább azt keresi, hogy mi az egyház feladata ma? Protestáns olvasó előtt ez a problematika leszűkítésének tűnik. De ha jobban átgondoljuk a kérdést, ahhoz a bibliai igazsághoz jutunk, hogy az egyház élete és szolgálata számára nincsenek mindig, mindenhol érvényes szabályok. Hogy Isten első sorban Szentlelke és Igéje által kormányozza népet. Mindig a mában szól! Isten, aki tegnap és ma és örökké ugyanaz, az ő vándorló egyházának más feladatot adhat ma, mint tegnap és holnap mást, mint ma. Éppen Isten változatlan-sága a gyökere az egyház változó feladatainak. A gyakorlati teológia szüksége, jelentősége és felelőssége éppen ezen a ponton ragyog fel igazán, mert alapkérdése, hogy mit akar Isten az ő egyházától ma? Ezért nincsenek örökké érvényes gyakorlati teológiák. Ezért kell a gyakorlati teológiát minden generációnak újra kidolgozni. Ezért áll vagy bukik a protestáns gyakorlati teológia megújulása is azon, hogy mennyire sikerül e diszciplinának tekintettel lennie a mára?

7. Könyvünk egy másik erénye a gyakorlatias-sága. Ez a gyakorlatiaság azonban nem prakticizmust jelent. Nem fogásokra akar tanítani, hanem sokkal inkább arra, hogyan kell az egyházi gyakorlat kérdéseiből teológiai problémát csinálni. Ezért tud a könyv egyszerre tudományos és mégis olvasmányos lenni. Társadalom, ideológiák, szekularizáció, pedagógia, szabad idő — bármilyen kérdés, ami kapcsolatban van az egyházzal és amivel kapcsolatban van az egyház, teológiai megvilágításba kerül s ez egészen újszerűvé, gondolatokat ébresztővé teszi a könyvet. Itt ébredünk rá a régi protestáns tétel igazságára, hogy az egyházban csak teológiai problémák vannak, ti. minden emberi probléma teológiai probléma a hívők számára.

8. Könyvünket értékesé teszi az „aggiornamento” konkretizálására való törekvés is. XXIII. János óta is sok problémát okoz a katolikusoknak, hogyan kell ezt a szót pontosan érteni? Könyvünk ebben a vonatkozásban is segíti a tisztázódást. Rahnerék ugyanis nem a mai világból indulnak ki az aggiornamento értelmezésénél. Nem azt kérdezik tehát, mit vár, vagy mit kíván a mai világ az egyháztól, milyen feltételek mellett tudja a mai világ az egyházat elfogadni. Szerzőink a másik pólus felől indulnak el: azt kérdezik, mit is jelent az inkarnáció? Mit értett Isten aggiornamentón a történelem egy bizonyos fázisában? Ebből következően az aggiornamento mai problémájára is úgy lehet érdemben felelni, ha azt kérdezzük, mit jelent az aggiornamento, mint inkarnáció ma? Könyvünk többek

között pld. azt feleli, hogy a missziói területeken az inkarnáció annyit jelent, mint a szabadságukért küzdő népek erkölcsi és anyagi támogatása! S ezen a ponton érzékelnünk valamit abból, mennyivel több az aggiornamento, mint amit pld. liturgiai téren hajtott végre a II. Vatikánum.

9. A könyv erénye a lélektani szempontok következetes érvényesítése is. Amikor felveszi a gyakorlati teológiába az antropológia alapkérdéseit, a szexológia problémáit, a katolikus patológia fenomenológiáját, tulajdonképpen azt a szempontot érvényesíti, amit a maga korában *Niebergall* próbált. *Niebergall* azonban még csak az értelem — érzelem — akarat hármasságában gondolkozott. Rahnerék már kézben tartják az egész modern mélypszichológiát. Ezért tudnak pl. határozottan állást foglalni az emberek befolyásolását illető kérdésben a reklámpszichológiának az ún. alantasabb ösztönökre való hatása *ellen!* A mai ember, sőt a mai katolikus ember patológiájának ismeretében tud azonban ugyanakkor konkrét tanácsokat adni az igehirdetőknek is. Ilyen tanács pld. az, miért kell aprópénzre váltani az olyan fogalmakat, mint „Isten szövetsége”, „üdvörténet” stb. Vagy pld. miért kell a prédikációnak az életből kiindulni, miért fontos, hogy a hallgatók ne azt érezzék: a lelkész egy külön kálitkában él, nem abban a világban, amelyben a hallgatói?

10. Erénye a könyvnek, hogy korunkról találó jellemrajzot ad. Amit az urbanizálódásról, technikai civilizációról, a tömegesedésről ír, a protestáns teológusnak is eszméltető. Nem mintha a mi irodalmunk szűkölködne az ilyen jellegű korrajzokban. Itt azonban együtt találunk mindent, szakirodalmat és a szakirodalom feldolgozását is. Amit pedig a pluralista társadalom egyházáról ír, egyes pontokon koincidenzában áll protestáns szerzők előbb megjelent műveivel és ott olvasható megállapításokkal. Így pld. *Hoekendijk*, *Die Zukunft der Kirche* und *die Kirche der Zukunft* c. 1964-ben megjelent művének az egyház diaszpóra-helyzetét illető megállapításaival.

11. Új hangon szól az első katolikus gyakorlati teológia a mai emberiség nagy kérdéseiről. Mint látjuk, a gyarmati kérdésben az egyházat a fiatal népek oldalára állítja. Am más területekre is jellemző ez a szemlélet. A tudomány kérdésében a szabadonbocsájtás álláspontját ajánlja egyházának. Politikai kérdésekben hangsúlyozza a tárgyilagosságot és a közjó mindennél előbbrevaló szempontjait. Szociális vonatkozásban kiemeli ugyan az egyházi kharitás lelkigondozói jellegét, de leszögezi, hogy ez nem jelent kibújást az egész ember megtestestítésének kötelessége alól.

12. Végül a példaadó *munkamódszer*. Jól összehangolt gyakorlati teológiai munkaközösség erőfeszítésének a gyümölcse, bizonyágtétel a szerzőgárda alázatáról, bölcsességéről és korszerűségéről. Alázatáról, mert szerényen bele tudnak olvadni eredményeikkel a nagy közös vállalkozásba, bölcsességéről, mert ilyen szabású művet egy ember nem is tud létrehozni. Korszerűségéről, hiszen ma minden tekintetben a kollektív alkotómunka idejét éljük.

II. A könyv hiányosságai

1. A könyv erényei nem felejtetik a problematikus pontokat. Itt van mindjárt *egyházfogalma*, mely az egész katolikus gyakorlati teológiai koncepció alapja. E szerint az egyház Isten szeretetének és igazságának jelenléte a világon, mint ilyen

az egyház az „össákramentum”, kegyelmi eszköz, az üdvösség közvetítője, ebből következően alapvető feladata az *önmegvalósítás*. A gyakorlati teológia speciális katolikus értelmezésben ennek az önmegvalósításnak az elmélete. Az Írás oldaláról nézve világos e koncepció tarthatatlansága. Nemcsak azért, mert az evangéliumi gyakorlati teológia ma már lényegében túl van azon a század eleji ekleziasztikai szemléleten, mely szerint az egyház célja a magaépítés s a gyakorlati teológia az egyház magaépítésének tudománya. Sokkal inkább azért, mert az Írás sehol sem beszél az egyházzal úgy, mint öncélról. Az Írás az egyházzal úgy beszél, mint Krisztusnak ma szolgálatra rendelt testéről, amely aközben valósítja meg magát, miközben oda-szenteli magát, Urához hasonlóan. Az egyház számára az önmegvalósulás a *küldetés!* De ez a küldetés nem jelent távolról sem fizikai értelemben vett megvalósulást. Semmi esetre sem jelent rivalizálást a világgal, valamiféle antitársadalmat. Az önme-gvalósulás módjáról Jézus félreérthetetlen nyilatkozatot tett a *sóró*l szóló példázatában (Mt 5:13).

2. Hibának kell minősítenünk azt a hallgatást is könyvünkben, melyet a protestáns gyakorlati teológia történetével kapcsolatosan észlelünk. Miközben az Úsz-i időkkel kezd, a mi gyakorlati teológiánkat egyszerűen nem tartja megemléstésre méltónak. Nem tartja feladatának a kontroverzteológiát sem, bár különösen az ökumenológiáról írott részében a többi konfessziók iránt dicséretes nyitottságról, sőt egyfajta jóleső megértésről tesz bizonyosságot. Mégis ez a hallgatás helytelen dolog. Különösen helytelen nem említeni meg a gyakorlati teológiai diszciplína tulajdonképpeni atyjának, Fr. *Schleiermachernek* a nevét, akinek nolens-volens köszönhető tudománytörténetileg, hogy végre a katolikus pásztorálteológiából is gyakorlati teológia lett. Katolikus oldalról *Schleiermacherről* hallgatni olyan hiba, mint amilyen hiba volna ma protestáns oldalról nem tudni *Rautenstrauchról* és 1744-es pedagógiai reformjáról a katolikus lelkész-képzésben. A könyv hallgatása a protestáns gyakorlati teológia történetéről olyan látszatot kelt, amit pedig éppen az egész könyvvel el szeretne osztani.

3. Könyvünk *Bonhoeffer* interpretációja mellett sem mehetünk el szó nélkül. *Bonhoeffert* megérteni ma az egyik legidőszerűbb, de ugyanakkor egyik legnehezebb teológiai feladat. Különösen nem könnyű körvonalazni, mire gondolt századunk mártírteológusa az evangélium világi interpretációja cím alatt. Mint maga mondja egyik írásában, önmaga sem tudja pontosan kifejezni a gondolatot, csak mintegy sejti, érzi az igazságot (*Widerstand und Ergebung*). Újabb magyarázói szerint — akik között nem kisebb személyiség található mint a lipcei gyakorlati teológus, A. D. *Müller* — *Bonhoeffer* az evangélium világi interpretációján nem azt értette, hogyan mondjuk el az evangéliumot a világ nyelvén, hanem hogy az evangéliumi eseményeket a világ szempontjából kell értékelnünk. Sajnos *Rahnerék* mintha ezt egyszerűen nem értenék. Íme, még ez a nagyon művelt katolikus teológuscsoport is úgy gondolja, hogy a világi interpretáció annyi, mint szekuláris szakrálnyelvre fordítani a kérégmát.

4. A sok, különösen dogmatikai természetű probléma (centralizáció, decentralizáció, pápaság, sákramentumok stb.) helyett egyetlen kritikus pontra mutassunk rá végülis: könyvünk rendszertani problémájára. Gyakorlati teológia szeretne lenni,

sajnos azonban nem tud megszabadulni a pásztorális teológia fókuszpontjától. Formailag ugyan az egyes diszciplínák közül a homiletikát tárgyalja elsősorban, de egy nagy fejezetben intézi el a katechetikával és liturgikával. Sok különféle ekkleziasztiikai kérdés után tér csak rá a missziológiára és a kharitásztanra. Mindez nyilván onnan ered, hogy nem mer rendszertani szempontból is azzá lenni, ami szeretne, ti. gyakorlati teológia. Megpróbál pásztorális teológia módján gyakorlati teológia lenni. Pedig így nem sikerül. Ha radikálisabb volna, ha bevallaná, hogy a pásztorális teológia önállóságának ideje lejárt, hogy a pásztorális teológia tovább csak úgy művelhető, mint a gyakorlati teológia egyik része és nem a pásztorális teológia formálja a gyakorlati teológiát, hanem a gyakorlati teológia koncepciójának kell érvényesülnie a pásztorális teológián belül, akkor valószínűleg megtalálná a helyes elrendezést. Bevezetésképpen felvázolná a gyakor-

lati teológia fogalmát, jelentését és jelentőségét az egyház életében, majd pedig történeti áttekintést adna, hogy azután bejelenthesse felosztását: I. Ekkleziasztiika, II. Homiletika, III. Liturgika, IV. Poimenika, V. Katechetika, VI. Gyülekezeti misszió, VII. Külmiszió, VIII. Kanonológia. Az egyházzociológia nem képezne külön studium tárgyát. Ez beolvasható az ekkleziasztiikába. Mint annak C. pontja (gyakorlati rész) volna kifejezhető több idetartozó témával együtt.

Rahnerék hatalmas művét letéve az a véleményünk, hogy a katolikus gyakorlati teológia megszületett, de azért még nem talált egészen magára. Reméljük azonban, hogy az egyre mélyülő dialógusban, amelyet a modern világgal és a különböző testvéregyházakkal folytat, ez a rendszertani magarátalálás is bekövetkezik a katolikus gyakorlati teológiában.

Boross Géza

Az egyidejűség problémája

Még ha a közérthetőség kedvéért nagyon röviden és nagyon leegyszerűsítve akarjuk is fejtegetni ezt a különös, gazdag és döntő jelentőségű fogalmat, akkor is abból a mindennapos, fizikai felismerésből kell kiindulnunk, hogy a dolgok, tárgyak és személyek nemcsak mozgalmal egymásutánosságban, hanem mozgalmal egymásmellettségben is létezhetnek: térben és időben együtt és egyszerre is lehetnek. Általánosságban a térbeli együttlét a közelség közvetlenségét, az időbeli egyszerrelét pedig az ugyanazon időtartamon belülség közvetlenségét jelenti. Ez az együtt és egyszerre való létezés a dolgoknak és tárgyaknak tényszerű külső adottsága. Ez vonatkozik a személyekre is. Ezen az alapon azt mondhatjuk, hogy csak azok a személyek létezhetnek együtt és egyszerre, akik ugyanazon a helyen és ugyanabban a pillanatban találkoznak egymással. Ez volna az egyetemes érvényűnek elfogadott, mindennapos, fizikai egyidejűség fogalma.

Ne komplikáljuk a problémát az általános és a különleges relativitás elméletével, amely a modern fizikában a feladatok elvégzéséhez már nélkülözhetetlen, praktikus számítási szabályrendszer, de világnézetnek még kidolgozatlansága miatt sem alkalmas, fundamentális pedig azért sem tehető, mert a *Minkovski—Einstein—Heisenberg*-féle új fizikai világkép háttere és célja sem a a relativizmus zűrzavara, hanem a lehető legmagasabbrendű rend és harmónia, amelyben a negyedik dimenzió és koordinátája az idő. Az egyidejűség fogalmát nem teszi és nem teheti érvénytelenné.

A személyek együttlétét és egyszerrelétét azonban nem lehet még ennyire sem leegyszerűsíteni. Többek között és elsősorban azért nem, mert az ember, az egzisztencia, a személyiség esetében meg kell különböztetnünk külső és belső együtt és egyszerre való létezését. Ez a helyzet és állapot nem mindig esik egybe és nem teljesen fedi egymást. Lehet — például — öntudatlanul, közömbösen, vagy éppen ellenségesen, de lehet tudatosan, érzékenyen, barátságosan, szeretetben, hitben; ismét lehet egyoldalúan vagy kölcsönösségben együtt és egyszerre létezni, méghozzá felmérhetetlen szín-, árnyalat- és fokozat-gazdagságban. Még ezen az alapon is azt

mondhatjuk, hogy mindenekelőtt a kortársak lehetnek egyidejűek. De vajon csak a kortársak lehetnek egyidejűek?

Ennél a kérdésnél kell átlépnünk az egyidejűség fogalmának mindennapos, fizikai értelmezéséből az irodalmi, filozófiai és teológiai értelmezésébe. Mert ahogyan a külsőképpen kortárs nem feltétlenül és nem mindig belsőképpen egyidejű az őt körülvevő dolgokkal, tárgyakkal, eseményekkel, történésekkel, személyiségekkel; ugyanúgy az ellenkezője is nyitott lehetőséggé válik, hogy az ember belsőképpen egyidejű lehet külső egyidejűség nélkül, sőt annak ellenére. Az embernek ugyanis nemcsak múltja és jövője van, hanem emlékezőtehetsége és képzelőereje is, hogy belsőképpen egyidejű lehessen a múlt idővel és a jövő idővel, miközben nem feledkezik el arról, hogy külsőképpen csak jelenidejű lehet. Így benne egyidejű lehet a múlt, a jelen és a jövő.

Nagyon ide kívánczik — egy kicsit vulgáris, de annál szemléletesebb hasonlatként — korunk közismert kifejezése a film világából: a szinkron. A tér, az idő, a nyelv, stb., sokféle és sokrétű távolságban készült idegen filmhez hazai nyelvű szöveget, hangot, — mondhatnánk — életet szinkronizálni, azért nagy művészet, mert a művészekről a legkoncentráltabb kontaktust, külső és belső, hosszú és folyamatos kapcsolatot, átélést és megélést kíván, — nem is csupán játékot —. A mű eredeti, régi szereplőivel együtt újra meg kell — ismétlem: nem is csupán játszani, hanem élni a múlt eseményeit nagyon sokféle kötöttségben. *Szinkron: egyidejűség*. Igen, ez is egy fajtája és példája az egyidejűségnek, mert magában hordozza és fel is mutatja azt a lényeges mozzanatot, hogy a múlt idő és a jelen idő az emberen keresztül előbb csak belső, aztán még külső egyidejűségben is lehet.

Az egyidejűség vizsgálata közben a legszembe-szökőbb az, hogy miként lazul és tűnik el előbb a külső térbeli, aztán a külső időbeli realitás egy belső egyesülésben és viszonyulásban, szinte már a tértől és időtől függetlenül, sőt annak ellenére, hogy aztán az „ott és akkor” valamiképpen mégis csak realizálódjon az „itt és most”-ban. Így végülis az

egyidejűség átcsap önmaga ellentétébe és tudatos paradoxonná lesz. Paradoxon azért, mert ami múlt, az már nem jelen, ami jövő, az még nem jelen és mégis pontosan azt a lehetetlent lehetségesíti, hogy a múlt és a jövő megjelenüljön.

A kritikának joga van azt állítani, hogy az egésznek csak eszmei, gondolati, a legjobb esetben egzisztenciális és a legrosszabb esetben illuzórikus jelentősége van. Csakugyan elsősorban és legtöbbször egzisztenciális kategóriával állunk szemben. A térbeli és időbeli távolságot nem lehet objektíven áthidalni, csak szubjektíven. Így az egyidejűség egzisztenciális kategóriájában vitathatatlan szerepe van — és lennie is kell — a személyes érzelemnek, értelemnek, fantáziának, akaratnak, jellemnek, igyekezetnek, munkának: az összes személyes tulajdonságnak, külön-külön is és egységben is. Immánens jelenség ez, megterhelve a fogyatékos, a tévedés és — nem ritkán — a végzetes tévedés kockázatával.

Bevezetésként meg kívánom jegyezni még azt, hogy mindnyájan világosan látjuk ennek az elnevezésnek a mesterkéltetését, de azt is világosan látjuk, hogy alkalmazható — legalábbis egyelőre — nem lehet pótolni. Fel lehet hozni ellene azt a kifogást, hogy nem biblikus, de hát sok minden nincs benne a bibliában, ami éppen a bibliáért van, akár csak ez is. Kétségtelen, hogy kívülről hatolt be a teológiába, de ma már nevetséges volna fennakadni ilyesmin, csak az a fontos, hogy theologus módon bánjunk vele.

Érdekes, izgalmas, tanulságos feladat volna a lehető leghűségesebben feltérképezni e fogalom, e kategória keletkezését, fejlődését, útját, de ilyen szűk keretek között csak azt engedhetjük meg magunknak, hogy a legnagyobb állomásaival ismerkedjünk meg.

Lessing

Úgy látszik, mintha a XVIII. század második feléig az egyidejűség problémája nem is létezett volna, pedig létezett, csak másképpen oldották meg. Addig nem az érdekelte az embereket, hogyan lesz „a történelem az élet tanítómestere”, vagy hogyan lesz „a biblia Isten beszéde”, — egyszerűen elfogadták valamilyen inspiráció alapján, valamilyen tekintély alapján —, hanem az engedelmesség kikényszerítése és végrehajtása érdekelte őket. Hogy ez a problémátlan közvetlenség milyen elrettentő következményekkel járt, arról már sokat írtak és még sokat lehetne írni. A reformáció is megoldotta a bibliai és egyháztörténelmi múlthoz való viszonyulás problémáját a maga új módján az egyidejűség fogalma nélkül a „kegyelemből, hit által való megigazulás”-sal. — Ha jól hisszük, ma sem jutottunk túl rajta, mert az egyidejűség fogalma sem valami varázspálca. — A minden tekintetben forradalmasodó új kor azonban magával hozta a tudományok egyre rohamosabb fejlődését. Az új korszak rendkívüli érdeklődéstől kísérve felvirágoztatta a történelemfilozófiát és a történelemtudományokat. Természetes kísérőjelenség volt, hogy általában megrendült a „verbális inspiráció” hite, egyszerre világossá kezdett válni, hogy a biblia nem mennyből pottyant könyv. Égető kérdés lett a történelmi múlt hiteles ábrázolása. „Milyen is lehetett a hiteles történelmi Jézus?” A tragikomikus — ha szabad így kifejezni magamat — az volt, hogy az egyre hangosabb és egyre sürgetőbb kérdések az egyházon kívülről hangzottak és az egyház bezárta ajtait,

ablakait, fülét és szívét az ortodoxia és a pietizmus sükettségébe, hogy aztán az ajtók betörése után maga álljon a legszekulárisabb racionalizmus, historizmus és liberalizmus élére.

Lessing költő, író, történész, kritikus és teológus is volt egy személyben, igaz ugyan, hogy nem hivatalosan teológus. És mégis azóta is minden hivatott teológus, aki az egyidejűség problémájával — nem levegőt vagdosva — viaskodott, őrá hivatkozik, aki korszakalkotó módon vetette fel az egyidejűség problémájának döntő jelentőségét éppen a teológiában, mert sehol nincs olyan döntő jelentősége, mint éppen a mi területünkön.

Ő tárta fel teljes szélességben és mélységben a Krisztus és köztünk eltelt évszázadok „távolságát, árkat, szakadékát”, amit sem figyelmen kívül hagyni, sem nem létezőnek tekinteni, sem áthidalni, sem átugrani nem lehet semmilyen misztika, semmilyen tekintély, semmilyen magyarázat alapján. Azért kiált fel ironikusan: „... aki átszűrhetne ezen a szakadékon, tegye meg, kérem, kérem, kérem!” Ennek lehetetlenségét pedig így fogalmazza meg: „Soha többé ne próbálják nekem a bruttó és a nettó közötti különbséget vitathatóvá tenni!”

Őt ez a „szakadék”, ez a „bruttó” soha nem csüggesztette, bénította, hanem még buzgóbb, még odaadóbb kutatásra, keresésre ösztönözte. A „szakadék”, a „bruttó” tudatában, annak ellenére a biblia világában a hiteles történelmi Jézust keresni, megtalálni és meghallani mindig jobban, egyre tökéletesebben: ennek kell egzisztenciális ügyünké lenni. „Ha Isten jobbában volna minden igazság, baljában pedig az az ösztön, amely az egyént az igazság keresésére ösztökéli — s ha nem akarna örökké bolonddá tenni, amit kizártnak tartok — és azt mondaná nekem: válassz, alázatosan balja után nyúlnék és így szólnék: Atyám, add ezt nekem, a tiszta igazság Neked maradjon!”

A biblia lelkét, szellemét kell keresni és megtapasztalni, mert a szavak csak a szellem kontózei, szekerei, hordozói. A „szellem és erő bizonyosságát” kell megtalálni, mert „... nem azért igaz, mivel az evangélisták és az apostolok tanították, hanem azért tanították, mivel igaz.”

Ámde a Szentlelkét a papság kisajátította magának, aztán a korszellem is az egyetemes emberi szellemben vélte felfedezni a mindenség principiumát, ezért Lessing is az egyetemes emberi szellemben találta meg az egyidejűség kategóriájának lehetőségét, amely mégis csak áthidalja az áthidalhatatlant, átugorja az átugorhatatlant.

És nemcsak ez volt az ő akhiles-sarka: az immánens emberi szellem, hanem az a másik tőle elválaszthatatlan kortünet: hogyan is illene a felvilágosodás diadalmenetében bűnről és eredendő bűnről beszélni? A bűn csak tudatlanság, a megigazulás csak művelődés és tanulás kérdése. Az emberekből csak elő kell bábkodni a visszaemlékezést és kész a — klasszikus görög filozófia fogalma szerint értelmezett — megváltás. Ugyanis minden ember magában hordozza az örökkévaló, egyetemes, isteni igazságokat valamiféle szunnyadó, homályos, sejtelmes állapotban és azokat csak fel kell ébreszteni valamiféle beavatott „Mesternek”, hívjuk Szokrátesznek, és akkor a tanítvány, hívjuk Alkibiádesznek, magamagát újjászüli, mert most már tudatos hordozója lesz az egyetemes emberi szellemnek.

Nyilvánvalóan nem kereshetett így mást Lessing sem a bibliában, csak egyetemes emberi esz-igazságokat *more geometrico et mathematico*, ezen

az alapon pedig a bibliai történelem tényei, Jézus életének és halálának az eseményei sem lehetnek egyebek történelmi „esetlegességeknél”, amelyek megmaradnak a pusztá jelenségek fokán, de így nem is képezhetik a nagy igazságok kezdetét, legfeljebb mérföldkövét. Jézus Krisztus is csak egy ilyen mérföldkő lett. Egy a próféták és nagy emberek közül, de nem az Egyetlenegy Megváltó és Üdvözítő, hanem a legszebb, legjobb és legtökéletesebb ember. Vele kapcsolatban az egyidejűség is csak egyoldalú, monológyszerű, immanens, pszichológiai, egzisztenciális kategória lehetett. Ezt világosan kell látnunk, de ne hamarkodjunk el az ítéletet, mert vajjon sokszor a mi fáradozásunk is nem ugyanennyiből áll-e? És azért Lessingre érvényes az a vallásfilozófiai kritika, ami egyben elismerés is, hogy „elegendő fantáziája volt ahhoz, hogy minden pillanatban egyidejű legyen azzal a történelmi ténnyel, ami 1800 évvel ezelőtt történt. Olyan primitíven egyidejű, hogy minden történelmi érzékcsalódást és minden objektív tevődést megakadályozhatott”.

Röviden úgy fogalmazhatjuk meg Lessing korszakalkotó jelentőségét az egyidejűség kategóriájának fejlődéstörténetében, hogy Lessing látta meg és mutatta meg a legvilágosabban, legélesebben és leghatározottabban a bibliai történelmi múlt és a történelmi jelen között levő áthidalhatatlan és átugorhatatlan szakadékot, amelyet akkor is meg kell tekinteni, ha lehetőségessé válik a lehetetlen és ha valami módon létrejön az egyidejűség. Ha a megoldást nem is találta meg, akkoris ő volt és marad az útkészítő és szálláscsináló.

Kierkegaard

A közben eltelt évszázad éppen történelmi mértékkel mérve nem volt rövid és üres, hosszabbnak és tartalmasabbnak számított évezredeknel. Ennek a rendkívüli századfordulónak csak néhány markáns vonását vázoljuk fel: az ún. felvilágosult abszolútizmus az egyik oldalon, a nagy nemzeti forradalmak — elsősorban a francia — a másik oldalon, a sok szédítő csúcs közül csak a legkiemelkedőbbeket említjük; *Goethe*, *Beethoven* és *Hegel*, mindegyik a maga módján, sodró erejű művészei, szószólói, terjesztői, fáklyavívői nemcsak az arisztokratikus szellemnek, vagy szellemi arisztokráciának, hanem sokkal inkább az alkotó, egyetemes, immanens emberi szellemnek és a rajta alapuló embertestvériségnek, a protestáns vallásszabadság győzelme, sőt államegyházzá válása, a protestáns teológia felvirágzása és burjánzása, s e különös kor közepén, mindenestre a hanyatló fázisában, időrendben a XIX. század első felében a legmagányosabb, zord szirt, a korát messze megelőző, más korszakot nyitó és alkotó vallásos zseni: Kierkegaard. Nem foglalkozhatunk most azzal, hogy milyen pozitív és negatív, direkt és indirekt hatások áramlanak és sugároznak még most is belőle. Csak azt kell megállapítanunk, hogy ő az egyidejűség teológiai kategóriájának nem kitalálója, nem feltalálója, hanem megtalálója.

Csak azért próbálom életművének főbb vonásait néhány mondattal megrajzolni, hogy el tudjuk helyezni benne ezt a döntő jelentőségű teológiai fogalmat: az egyidejűség teológiai kategóriáját. Valami egészen új és eredeti, lebilincselő és félreterehetetlen hangvételű, stílusú és tartalmú írások ezek az

élet majd minden területéről. Rendkívül finom és mélyreható tanulmányok az esztétika, az etika, a filozófia és a vallásfilozófia, a teológia, a lélektan, az egyház és az állam, az államegyház, a gyakorlati élet és a kegyesség gyakorlása és begyakorlása, az egzisztencializmus nagyon reális és nagyon égető kérdéseiről. Minden problémát úgy vet fel, hogy a főmótvum az „egészen más Isten” színe elé kényszerülő „egészen más ember” „viszonya” derüljön ki és lepleződjék le. Ennek érdekében nem kímél semmit és senkit, elsősorban önmagát nem, aztán Szokratesztól Hegelen keresztül *Martensen* püspökig semmit és senkit, aki és ami csak Isten és az ember közé állhat. Nem irgalmaz mindenkéül az újformában mindig újraéledő hellénizmusnak, az objektív idealizmusnak és a szubjektív idealizmusnak sem, de különösen nem a „világtörténelmileg gondolkozó”, monista rendszereknek és spekulációknak, a katolicizmusnak sem, de még kevésbé a protestantizmusnak, a reformátoroknak, sőt még Pál apostolnak sem, mint akik és amik szerinte „olcsó”, „híg”, „mennyei” problémává tették, vagy teheték az Isten és az ember viszonyát, kapcsolatát, közösségét. Mert erről van szó. Amit eddig a „Krisztusban lenni” az „*unio mystica cum Christo*”, a „*corpus Christi*” jelentett, azt akarja pontosabban, konrolláltabban és intellektuálisabban kifejezni az egyidejűség teológiai kategóriájával.

Kierkegaard tette teológiai kategóriává az egyidejűséget és így nála valami „egészen más” jelent. Olyan szenvedélyt, ami már több, mint édes kín és boldog gyötrelme, a formából tartalommal vált szenvedést, az egy igába fogott pegazus és gebe tragikumát és katasztrófáját. Olyan igényt, ami még az anyaloknak is elérhetetlen és mégis emberi. Az öntudatnak olyan fényét, ami már nemcsak világít, hanem perzsel. Az Isten színe előtti egyedüllétnek olyan kizárólagosságát, aminek nem tünete, de lényege a halálos betegség. A tehetetlen kérdésnek, keresésnek és zörgetésnek olyan intenzitását, tartalmát és területét, amelyre nem egy ember, de az egész emberiség együtt is képtelen. S mindezt csak azért, hogy kétségtelen tény legyen az ember megistenülésének teljes lehetetlensége, sőt Istenhez való közelítésnek teljes meddősege. Az eredendő bűnnek nem dogmatikai tételét, hanem egzisztenciális realitását jelenti az élet teljes mélységében és teljes szélességében. Tehát Kierkegaardnál szó sincs arról, hogy az egyidejűség az ember akarati aktusán alapulhatna. Amire az ember magától képes, az olyan siralmas monológ, mintha ajtótlan és ablakatlan szobában önmagával beszélne.

Így találja meg az embert az egészen más Isten a nem mesebeli pokolban, a történelem permanens krízisében, időbeliségében és időiségében. Itt van a csattanó, a szenzáció, a „kunyhók és paloták napi újdonsága”, az örömhír, az evangélium: „Betölt az idő, elközelített az Isten országa...” Kierkegaard állította a teológia középpontjába az inkarnációt egészen újonnan, még radikálisabban, mint a reformáció, egy cseppnyi rést sem hagyva a természetes teológiának, még radikálisabban, mint ahogyan tőle az ún. dialektika teológia képviselői megtanulták. Tőle ered a krisztocentrizmus alapállása, munkamódszere, hitelve. Ez az idővel realitásként bánó Isten, ez az időbe alá-alázkodó, emberi testben megjelent Isten létesíti az egyidejűség állapotát. Ott és akkor, itt és most is, sőt azelőtt, akkor, most és ezután is mindig ez a Krisztusban megjelent Isten létesíti az egyidejűség állapotát, teszi valósággá az egyidejűség kategóriáját. Nem az ember, hanem

Isten akaratának aktusa az egyidejűség. Ezen van a hangsúly, ezt felejtik el sokan és sokszor.

Tehát Isten áll szóba az elveszett, kétségbeesett, halálosan beteg, élven halott emberrel. Isten kezdeményezi, lehetségesíti, biztosítja, tartja fenn az emberrel való dialógusát. Ez az, amit a Kierkegaard-kutatók nem vettek eléggé figyelembe, különösképpen az egyidejűség teológiai kategóriájának vizsgálatánál.

Ama monológyszerű egyidejűségről is szó van és legtöbbször arról van szó, amely nem ritkán megelőzi, kíséri és követi az igazit, az isteni dialógust. Kierkegaard az ilyen monológyszerű egyidejűséget a szarvas agancsára telepedett féreg gondolataihoz, elmélkedéséhez hasonlítja, aki képtelen látókörébe vonni hordozójának lényét.

Aztán, ha Isten az embert valóban megszólítja, ez olyan egzisztenciális megrendülést idéz elő, hogy az ember megszólíttóságának feszültségében nem törődhet mással csak Istennel. A pillanat lélegzetelállító rendkívüliségében háttérbe húzódik az ember minden egyéb vágya és problémája, saját életének minden múltbeli, vagy jövőbeli összetevője. A Kierkegaard szerinti egyidejűség éppen ezért a pillanatra koncentrálódik, a „pillanat dialektikájára épül”. Az ún. „esztétikai és etikai életstádiumok” abban különböznek a „hívő életstádiumtól”, hogy míg amazokban elsikkad a pillanat, „döntő jelentősége”, emez döntő jelentőségű pillanatok sorából áll, olyan pillanatokból, amelyekben Isten az embert megszólította, ez az Istentől való megszólíttóság pillanata elkezdődésében és aztán sorozatos folyamatosságában végtelen minőségi különbséget nyer Istentől, minden más pillanathoz viszonyítva. Isten és az ember a pillanatban találkoznak, az örökkévalóság és az idő a pillanatban egyesülnek, Isten ígéje a pillanatban váltja ki az ember feltétlen engedelmességét.

„Így a pillanat valóban az örökélet döntése.”

„Ha Isten nem teremti meg a megértés feltételét, hogyan teremthet meg azt a tanítvány? A pillanat konzekvenciájából kifejtettük, hogy Isten teremti meg ezt a feltételt és ez a pillanat paradoxona. Nélküle nem juthatunk tovább, hanem Szokratészhez térünk vissza.”

Mi biztosíthat bennünket arról, hogy a pillanatnak ez a döntő jelentősége nem képzeltetés, nem öncsalás, nem fikció; még ha oly nemes szándékú is? Kierkegaard hibája és erénye itt, az erre a kérdésre adott feleletben mutatkozik meg. Próféta-i hévvel rombol és félretaszít minden egyházi és világi tekintélyt, aki, vagy ami Isten és az ember közé állhatna. „Nincs objektív bizonyosság!” Az egyidejűség legfontosabb feltétele „a legteljesebb objektív bizonytalanság a szubjektív bizonyosság érdekében”. Senki nem vállalhatja érettünk és helyettünk a felelősséget. Senki nem lehet érettünk és helyettünk egyidejű az élő Istennek. Kierkegaard szerint ezért nincs semmi értelme az úgynevezett *second-hand* vallásosságnak. Ki-ki csak saját maga lehet egyidejű Istennel, mint Isten színe előtt álló egyes, magányos individuum.

„Amiben a világ mindig hiányt szenvedett, az tulajdonképpen nem más, mint az individualitások: az önmagukat elhatároló, művészien átgondoló és önmagukat megfontolva megvalósító szubjektivitások.”

„Szubjektivitáson azt szokták érteni; amit az ember magára ölt, éspedig az esetlegességet, darabosságot, önzést, különködést, stb., amivel minden ember éppen eléggé rendelkezik... pedig a szubjektí-

vitás végtelen koncentrációja az örök üdvösségre irányul.”

„Első tehát az etikai: a szubjektív léte!”

„A hívő azonban az időben (a pillanatban) a történetihez (a Jézusban történetivé lett Istenhez) való viszonyában bizonyossá lesz örök üdvössége felől.”

Kierkegaard ezután a hívő bizonyosság kontrolljaként azt teszi az első helyre, hogy a hitre-jutás pillanata csak akkor nem ámitás, ha a megtérés pillanata a leghatározottabb egyidejűségben kapcsolódik össze a testteléte, a kereszthalál és a feltámadás pillanatával. Majd ebből a döntő jelentőségű pillanattól csak akkor lesz folytatás és szüntelenül ismétlődő sorozat, ha *előrehaladásában* a biblia bizonyosságtételéből táplálkozik, megtisztul és megszentelődik. Azonban ez sem lehet objektív bizonyosság. A személyes hit személyes vakmerőség és személyes kockázatát semmi és senki nem oldhatja fel, veheti el. Csak úgy lehet valaki igazán teológus, mintha vele kezdődne a teológiatörténet; csak úgy lehet valaki az igaz egyház tagja, mintha vele kezdődne az egyháztörténet! Itt fajul Kierkegaard életműve vallás-pszichopathológiai tanulmányra, amit még nem tanulmányoztunk, nem értettünk és nem magyaráztunk meg egyáltalán.

Életének utolsó műve a megbomlott elme részvételt keltő, az elszánt mártíromság megközelíthetetlen tiszteletét ébresztő, a borotvánál élesebb ironia gyilkos borzalmát kiváltó jegyeit árulja el. Címe: A Pillanat. (Augenblick!) Már nemcsak az államegyházat ítéli „halálos méreggel átítatott és sürgősen, még fundamentumában is lerombolandó épületnek”, hanem magát az Egyházat is, legalábbis mindent, aki, vagy ami így nevezte magát a történelemben. Már nemcsak az egyházatyákat bélyegzi „nagy eltévelyítőknak”, hanem magát Pál apostolt is, mert „már vele elkezdődött az a pogányságnál rosszabb”, ami a keresztyénség mennyiségi problémává züllesztő „üzlete”.

Nem is próbálhatjuk meg elvitatni Kierkegaardtól, hogy ő találta meg az egyidejűség teológiai kategóriáját. Azt, hogy az élő Istennel való közösségünk csakis a történeti Jézuson keresztül és biblia történeti bizonyosságtételén keresztül lehetséges, lehet valóságos és úgy-ahogy tévedésektől mentes. Ez a nélkülözhetetlen: a biblia Jézusával való egyidejűség, mert csak ez őrizhet meg mindenféle zavaros misztikától. Viszont csak később derült ki az, hogy ennyi mégsem elég.

Barth Károly

Megint csaknem egy évszázad telik el, mintha Kierkegaard nem is létezett volna. Jól látta és írta meg magáról, hogy ő „olyan bankó, amely a maga korában értéktelen, de a múlt időben értéke csak növekedni fog.” Barth Károlyig a teológia megtette azt az utat, amit finoman kultúrprotestantizmusnak szoktunk hívni, kevésbé finoman modern pogányságnak. A sárospataki P. Nagy Gusztávól *Niebergallig* sokan és sokféleképpen ugyanazt képviselték: Isten, Jézus biblia, mennyország csak a vallásos emberi tudat terméke, valójában nincsenek; úgy vannak, hogy a tudattól függetlenül nem léteznek. Csak a felvilágosodás diadalmában megistenülő ember és világa van. A historizmus, racionalizmus és liberalizmus különféleképpen árnyalt, de lényegükben azonos irányzatai mellett az ortodoxia elutasította a kierkegaard-i örökséget, csak az úgynevezett mozgalmi keresz-

tyenség élt vele olykor öntudatlanul s ritkán tudatosan. Akik éltek vele és belőle, azok olyan jól el-sajátították hibáival együtt, hogy nem is hivatkoz-tak rá, be sem vallották, hogy kitől tanulták, mint-ha csakugyan velük kezdődött volna a teológia története. Ettől a hübrisztől nem nagyon tudott sza-badulni a pietizmusnak még a blumhardti, ragazi és kutteri iránya sem. Barth Károly is ezzel a maga-tartással kezdte az I. Römerbriefben, de a II. Rö-merbrief már azzal a vallomással kezdődik, hogy *Dosztojevszkijtől és Kierkegaardtól tanult legtöbbet.*

A címükben azonos, de tartalmukban ellentétes Römerbriefek csakugyan az egyidejűség kierke-gaardi örökségére támaszkodtak. Hiszen protes-tálni és gyomlálni istenesen csak úgy lehet. Ámde a teológia műveléséhez az egyidejűség kierkegaar-di öröksége bizony kevés. Tovább kellett lépni, mégpedig nagyot és nem egyszer homlokegyenest ellentétet.

A rövidség kedvéért azt is mondhatnánk, kicsit merészen, de nem alaptalanul, hogy Barth Károly akkor és úgy lett igazán teológussá, hogy a Prolego-menában korrigálta és továbbfejlesztette az egy-idejűség kierkegaardi örökségét az ún. „kontingen-tált egyidejűség” irányába.

Ez „a kontingentált egyidejűség” volt az igazi barthi novum a teológiában. Mondták ezt koncepc-ióknak, spekulációnak is, de valójában ez az igazán korszakfordító és korszakalkotó Barth Károly teo-lógiájában. Természetesen nem annyira elméleté-ben, hanem inkább gyakorlatában, vagy méginkább megvalósításában. Módszertelen módszerességében ez munkásságának tartalmától elválaszthatatlan formája is.

Őt nem lehetett félre tolni azzal, hogy „búskomor”, vagy „epilepsziás”. Olyan súllyal, olyan stí-lusban, olyan „fegyverzetbeli” gazdasággal mondta újra az egyáltalán nem új, vagy örökké új üzenetet, hogy mellette el kellett hallgatnia a különféle po-gánykodásnak.

A Szentháromság-Egy-Isten, a kijelentés és meg-váltás, a testléletel, kereszthalál és feltámadás, te-remtés és paruzia, bűn és kegyelem, kárhozat és üd-vösség, mennyország és eljövendő Isten országa nem „jósándékú lelkigondozói kitalálások”. Objektív valóságok, abban az értelemben, hogy gondolataink től, hitünkől, vagy hitetlenségünkől, prédikálá-sunktól függetlenül is vannak, szubjektivitásban való elsajátításuktól csak saját sorsunk és üdvössé-günk függne, de még ez is inkább objektivitás a ke-reszthatatlán és a feltámadásban. Nem ez volt azonban az igazán barthi novum. Még az sem, ami a Römerbriefekhez képest 180 fokos fordulatot je-lentett, hogy teológiáról, igehirdetésről kizárólag csak az egyház terében lehet szó. Még csak nem is a híres-nevezetes krisztocentrizmus, még az sem, hogy az egyházban mindennek a gyülekezeti igehir-detést kell szolgálnia. Ismétlem, hogy az ún. „kon-tingentált egyidejűség” volt az igazán barthi no-vum. Mit is takar ez a furcsa kifejezés?

Azt, amit egészen egyszerűen jelent. Azt, hogy Kierkegaard igazán megtalálta az igazság magvát abban, hogy az egyidejűség szívedobogása, fényes és meleg közepe, sugárzó és áradó tartalma min-denekelőtt és mindenekfelett és ha kell, akkor mindenek ellenére a Jézussal való közvetlen egy-idejűségünk, közösségünk és egységünk. Ezt az egy-idejűséget mint könyv, mint írás, a biblia közvetíti. Ez volt az egyidejűség kierkegaardi öröksége; leg-alábbis a pozitívuma, mert a többi inkább negatí-

vum volt. Barth Károly ebből az egyház teréből és idejéből kiszakított és a bibliával csak laza szálak-kal összefüggő egyidejűségből fejlesztette ki a kon-tingentált egyidejűség kategóriáját. Egészen egysz-e-rűen megosztott és beosztott egyidejűséget jelent. Ha meg merném kockáztatni a dolog leegyszerűsíté-sét, akkor azt kellene mondanom, hogy a testté lett Igével való egyidejűségünk, csak akkor nem hamis, torz és hiábavaló, csak akkor életet, üdvöt és meg-igazulást ajándékozó, ha ugyanakkor egyidejűvé tesz a biblia ótestamentumi és újtestamentumi ide-jével, az egyháztörténelem idejével, az egyházatyák-kal, hitvallásokkal, dogma-, teológia-, homiletika-történettel, vagyis a hirdetett igével. Még egysz-e-rűben csak az az egyidejűség lehet valóságos és tápláló, amelyben megosztva, de beosztva össze-cseng és együtt cseng a testté lett Ige, az írott ige, a hirdetett ige és a kiabrázolt ige, mint sakramen-tum. A rangsor fontos, ami nem hierarchia, nem merev architektonika, nem sablonos módszer, ha-nem kívülről és felülről jövő eligazító megigazítás.

Barth Károly tehát az egyidejűség kategóriáját kiemelte az egyházellenesség vákuumjából és az egyetemes egyház közkincsévé tette az igazi öku-menicitás teljes térbeli szélességében és időbeli hosszúságában. Azonban ezzel nagyon emberien és nagyon keveset mondtunk róla, mert szerinte itt nem ő, vagy nem az ember, nem is az egyház intéz-ményei, vagy szolgálói cselekszenek, hanem Isten kegyelmi aktusa rajtunk, bennünk és közöttünk.

Ez nem szubjektív vélekedés és okoskodás, ha-nem Isten kegyelmes tette az idővel, mert Isten Jé-zusban időbelivé, idővívő, sőt idővé lett úgy, hogy emberré lett. Ennek az az objektív konzekvenciája, hogy az idővel történt valami objektív csoda. Első-sorban Jézus 1—30. esztendeivel; az ósz.-i bizonyás-gok Jézusra váró ideivel, az úsz.-i bizonyások Jé-zusra emlékező ideivel; valamint az egyháztörténelem kijelentésre emlékező és megváltásra váró idei-vel. Az történt ugyanis, hogy ezeket az időket eb-ben a szigorú értékrendben különlegesen alkalma-sokká tette az egyidejűségre. Tehát szó sincs többé az objektív bizonytalanságról a szubjektív bizo-nyosság érdekében, hanem az objektív bizonyos-ságról a szubjektív bizonyosság érdekében, a fele-lősség és kockázat azonban továbbra is fennáll, mert az egyidejűség csakis Isten oldaláról és az ő kegyelmi aktusaként jöhet létre.

Ezeken az Istentől rendkívüli módon minősített időknél kívül azonban ugyanilyen szigorú módon különbséget kell tennünk Isten ideje, a betölt idő, a mi régi időnk és a mi betölt időnk között, vala-mint a világ történelmi ideje és az új aion között. Isten ideje az az idő, amit szabadon felvesz és le-tesz érettünk, hogy hozzánk szóljon és velünk ce-lekedjék. A betölt idő Jézus 1—30. esztendei, de különösen a húsvét és áldozócsütörtök között levő 40 nap. A mi régi időnk nincs, csak képzeljük, hogy van és ismerjük; ezt a már nemlétezőnek ítélt időt mégis körülveszi Isten mindehatóságának minde-nüttjelenvalósága és örökkévalósága, ezért haladék idő és csak akkor lesz belőle betölt idő, ha Jézus betölti azt örökkévalóságával. A világ történelmi ide-je a bűn ideje, a bűntől roncsolt idő, a halál ideje, a kárhozat ideje, mint ilyen nemcsak ellentmondá-sos, zűrzavaros, hanem nem létezőnek is ítélt idő, Jézus kereszttjén lepleződött le ez a régi idő, régi aion, az ún. történelmi idő, semmi köze nincs Jézus-hoz, csak kibékíthetetlen harc lehet közöttük. A történelmi időből nincs út Jézushoz, nincs út a kije-lentéshez, nincs út a megváltáshoz. Jézus veszi el

a régi időket és ajándékoz meg a betöltött időnkkel. Ez azonban nem a réginek a betöltése új tartalommal. A régi idő már nem az Istentől teremtett idő, nem is reális idő, nem is helyes idő — még roncsaiban, még vázában sem — Jézus sem tud és nem is akar vele mit kezdeni. A mi betöltött időnk a halálból életre hívásnak az egészen új ideje, az új teremtés ideje, a megváltás ideje, az örök élet ideje. Ez az Istentől eredetileg teremtett idő, de mégis több annál: újjáteremtett, megváltott idő. Azonban még a betöltött időnk mellett tovább fut, tovább kísér és kísért a régi büntől roncsolt időnk, az üres, a céltalan a betöltetlen idő a parusiáig, a teljes megváltásig, mert itt semmi sem mítosz, még ha van is mítikus karaktere.

Barth Károly elutasítja Bultmann mythoszta-
nitását is, Schweitzer eszkhatalógiátlanítását is, de Cullmann túlzó historicitását is.

A legtöbb megértést tanúsít Cullmann történetiségének azon felismerése iránt, amit röviden az örökkévalóság időiségében és történetiségében ragadhatunk meg. Ámde éppen az alapját és hátterét tartja a kijelentéstől idegennek. Barth Károly ugyanis különbséget és ellentétet lát a história és a történet között. Az igazi történelem szerinte mindig és csakis historiátlan történet. Az egyik egészen emberi, a másik egészen isteni. Nincs közöttük sem kapcsolat, sem kontinuitás, még kevésbé azonosság. Az idő nem egy neutrális, vagyis a bűn radikális és eredendő rontásától mentes tényező, amely valamiféle kapcsolópont lehet Brunner analógiájára. Nincs igaza Origenesnek, hogy a bűn maga az idő, vagy a bűn következménye az idő. Viszont a historistáknak és a historiakriticistáknak nincs igazuk abban, hogy a büntől mentes lehet az idő akár valóságában, akár ismeretében. Tehát a kijelentés ajándékozza az igazi idő valóságát és ismeretét, valamint az igazi történelem valóságát és ismeretét, aminek nincs köze a historiához. Ámde ez nem kizárólagosan a klérikusok kiváltsága, ami felett, mint monopólium felett rendelkezhetnek, sokkal inkább az igazi egyidejűségben élő igazi egyház kegyelmi ajándéka sáfárságra.

Nyilvánvaló, hogy Barth Károly kontingentált egyidejűsége a bibliának, mint írott igének és a prédikációnak, mint hirdetett igének a szolgálatában

áll. Ez a szándék és ez a tendencia leplezi le, teszi érthetővé és magyarázza meg a benne látható, vagy feltételezhető spekulatív elemeket.

Amint már utaltunk is rá, az egyidejűség sem, de még a kontingentált egyidejűség sem valamiféle varázspálca, ami egycsapásra kezünkbe adná minden probléma megoldását. Éppen Barth Károly szögezte le a legerőteljesebben, hogy a teológia éppenúgy, mint az igehirdetés csak akkor érdemli meg nevét, ha Isten önmagáról való beszédének bizonyul, ez pedig minden szükséges, vagy éppenséggel elengedhetetlen emberi fáradozás, tusakodás, hermetikai művészet és tudomány ellenére is mindig szószserinti értelemben csoda marad.

Mégis milyen haszna van az egyidejűség és a kontingentált egyidejűség kategóriájának, elvi és gyakorlati módszerének és végső soron mindig csak kegyelmi ajándékának? Az, hogy benne, vele és általa kevesebb a valószínűsége annak, hogy végzetesen összetevesszük a saját gondolatainkat Isten gondolataival, saját akaratunkat Isten akaratával, az ember tettét Isten kijelentő, megváltó és üdvözítő tetteivel.

Barth Károly nem ragaszkodik az elnevezéshez, de mindenesetre ez a döntő jelentőségű fogalom bepillantást enged az ő előítéletmentes nyitottságába Isten iránt, minden felekezet és minden ember iránt ami — azt gondolom — nem utolsó szempont.

Minden olyan teológiában, krisztológiában, sőt misztikában van valami felséges, szent és Istentől való, amelyik a biblia idői és időbeli Krisztusát tette jelenvalóvá. Ez a lényege az egyidejűségnek — mondja Barth Károly.

Abel Burkhardt gyermekdalaiban úgy énekelt Karácsonyról, Nagypéntekről, Húsvétről és Pünkösdről, mintha ott és akkor Bázelen történtek volna. És ez a lényeg, hogy Krisztus történéssé legyen bennünk, rajtunk és közöttünk.

„Nem, s még egyszer nem! Mindez mégis csak minden további nélkül, igenis: anélkül, hogy szüksége lenne valamiféle megjelénítésre, jelenvalóvá lett. Így tehát Lessing visszariasztó árka, szakadéka nem létező, Kierkegaard egyidejűsége nem probléma többé, ugyanis az Üdvözítő maga nyilatkozik meg, aki tegnap és ma és örökké ugyanaz.”

Kiss Pál

A keresztyén egység ügye a magyar ökumené történetében*

A keresztyén egység „súlyponti kérdés”. A hozzá való viszonyulás jellemző minden keresztyén egyházra. Krisztushoz való viszonyát minősíti. A következkben megkíséreljük vázlatosul rövidséggel felrajzolni, miként viszonyult a magyar protestantizmus az egység kérdéséhez a múltban, és hogyan viszonyul ma. A válaszban történeti és jelenlegi utunk legbensőbb vonásai kerülnek napfényre.

A keresztyén egység ügye az egyházakban koránt sem csak az utolsó évtizedekben került előtérbe. Az arra irányuló komoly törekvés — bár különösen hangzik, de — jelen volt már külön egyházzá válá-

suk napjaiban is. Nem csillapodott azóta sem. Nemcsak minden évszázadnak, de minden nemzedéknyi időszaknak is volt ilyen kezdeményezése. Emiatt azonban még nem kellene messze visszamennünk a múltba. Sok európai egyház számára az utolsó évtizedek ökumenikus mozgalma mellett a korábbi egyháztörekvések elvesztették fontosságukat. Csak a történéseket érdeklik, de a jelen számára alig van mondanivalójuk. Egészen más a helyzet magyar vonatkozásban. A magyar protestantizmus olyan sokáig és olyan sokat szenvedett — sőt szenved némiképpen még ma is — az ellenreformáció nyomása alatt, hogy a római katolikus egyház mint ökumenikus partner iránti érzéseit a régi, de még ma is eleven tapasztalatok óhatatlanul befolyásolják. Ha tehát jellemezni akarjuk az egyes magyar

* A Délkelet-európai Kutatóintézetnek „Az egység az egyházban” főtémáról készülő kiadványához küldött magyar tanulmány.

evangéliumi egyházak magatartását az ökumenikus mozgalomban a magyarországi partnerek, a római katolikus egyház, a történelmi egyházak és a kisebb egyházak irányában, akkor nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a viszonyt, amely a római egyház és a reformáció egyházai között a történelem folyamán kialakult, és amely ma fennáll.

Egységre törekvés a reformáció korában

Az alapvetés századából fennmaradt iratok nagy súlyt helyeznek a keresztyén egységre. Az egyik korai és terjedelmes ilyen okmány, a Debrecen—Eger-völgyi Hitvallás (1562) jellemzően a *Confessio Catholica* nevet viseli. Szerzői, *Méliusz* és munkatársai, már e címmel is azt akarták kifejezésre juttatni, hogy ők a reformáció útján folytonosságban akarnak maradni Krisztus igazi egyházával, tehát az egyetemes keresztyén egyházzal, mégpedig tartalmi egységben, ha kell, akkor még a formai, hivatalos egység rovására. Megítélésük szerint a keresztyénség nagy része, a pápa egyháza deformálódott, korrumpálódott. Újra vissza kell tehát térni az apostoli kor hitéhez, istentiszteletéhez és egyházi szervezéséhez a Szentírás segítségével. Ez az alapja a valódi egyházi folytonosságnak a múlt és a jövő felé, és az igazi egyházi egységnek az egyazon korban élő keresztyének között. Magyar reformátoraink egységtörekvése abban is megmutatkozott, hogy türelemről és engedékenységről tettek bizonyosságot a múltból örökölt szertartási és egyházszervezeti formák irányában, sőt másodlagosnak ítélt tanbeli kérdésekben is. Csak ha a kegyelemből hit által való megigazulás központi hitigazsága forgott kockán, ha a synergizmus nyílt vagy rejtett formáit kellett leleplezni és kiküszöbölni, akkor vált türelmetlenné, élessé a XVI. századi református tanítások hangja római, lutheránus, anabaptista vagy unitárius ellenfelekkel szemben.

A reformáció olyan alapos munkát végzett hazánkban, hogy egy a Vatikánhoz címzett titkos jelentés szerint ezer protestánsra mindössze egyetlen római katolikus esett. A római katolikus püspöki székek jórésze betöltetlenül állt, a hazai papképzés szünetelt. Az a katolikus ellenakció azonban, amelynek a jezsuita rend volt a vezére, már bevonta hazánkat is terveibe. Rómában a Collegium Germano-Hungaricumban már magyar lelkész-növendékek is tanultak, a XVI. század végéig negyvenhatan, közöttük *Pázmány Péter*. *Rudolf* király (1576—1608) már az ellenreformáció törekvéseivel azonosítja magát. A századforduló körül felismerhetővé válnak az első protestánsellenes akciók, amelyek során a római főpapok Rudolf fegyveres alakulataira támaszkodhatnak.

Az északmagyarországi városok szinte teljességükben protestáns lakosságával szemben a kényszerrel abba az érvbe burkolták, hogy a városok a király személyes tulajdonai, tehát lakosaik a király vallását kell hogy kövessék. 1604-ben erővel elkozták a kassai dómot és a város valamennyi protestáns templomát, sőt az evangélikus istentisztelet tartását magánházakban sem engedélyezték. Hasonló sors várt a szepességi városokra is. Kevéssel előbb még heves viták szaggatták lutheránus és református részre a reformáció táborát. A lutheránus városok a református megyei nemesekkel az országos közéletben sem haladtak együtt. Az ellenreformáció drasztikus tapasztalatai azonban meggyőzték a városi vezetőket a protestáns egység szükséges voltáról legalább is politikai téren. Az 1604. évi or-

szággyűlésen a megyei nemesség és a városok követői már egységesen léptek fel a király ellenreformációs törekvéseivel szemben. A királyi önkény egyszerre jelentett támadást a rendek alkotmányos politikai jogai és vallásuk szabad gyakorlata ellen. Az ország függetlenségének, az alattvaló szabadságjogainak és a vallásszabadságnak ügye összeforrott egymással. A hite szabad megvallásáért, reformált egyháza fennmaradásáért küzdő magyar protestáns hívő egyben a magyar nemzet, a magyar kultúra fennmaradását is védelmezte.

Így volt ez *Bocskai* István szabadságharca esetében is. Ennek sikerét nagy mértékben a lutheránus felvidéki városok és a református megyei nemesség szövetségének lehet tulajdonítani. Az 1606. évi bécsi béke biztosította a nemesség, a városok és a végvári katonák számára a vallásszabadságot.

II. Mátyás (1608—1619), az új király, koronázása előtt hozzá kellett járuljon a bécsi béke becikkelyezéséhez az ország alkotmányába. A vallásszabadságot a falvak lakóira is kiterjesztette az országgyűlés, és a protestáns egyházaknak biztosította az önkormányzati jogot, ott is megalkothatták önálló egyházi szervezeteiket, ahol arra az ellenreformáció miatt még nem került sor. A bécsi béke és az 1608. évi koronázás előtti törvények vetették meg a közjogi alapját a protestáns egyházak szabad vallásgyakorlatának. A magyar reformátusok és lutheránusok szövetsége ezekből az időkből datálódik. A Habsburg királlyal szövetkezett ellenreformáció fenyegetései és túlkapásai miatti közös szenvedés és a közös ellenség fölötti győzelem kövacsolta ezt a politikai egységet.

Harcuk eredményeiből részesültek az ország német és szláv anyanyelvű protestánsai is: megmenekültek a cseh—morva és az ausztriai protestánsok sorsától. A magyar református és evangélikus rendek *Bethlen* Gábor erdélyi fejedelemmel együtt megkísérelték az osztrák és a cseh protestánsok politikai és katonai támogatását¹, de *II. Ferdinánd* Fehérhegyenél 1620. november 8-án aratott győzelmé több mint másfélszáz évre megtörte és a föld alá kényszerítette a csehországi és ausztriai evangéliumi egyházi életet. Ez egyben ki is vonta azt az ellenreformáció további csapásai alól. Nem így a magyar protestantizmus! Ez ugyan az erdélyi református fejedelmek védő szárnya alatt egy rövid félszázadig még viszonylag szabadon lélegezhetett, de azután szinte egyetlen célpontja maradt a római egyház és az abszolút hatalomra törő Habsburg-ház egyesített támadásainak.

Ez a két akkori fő-fő hatalmi és társadalmi tényező egyaránt a magyar protestánsokat látta saját szabad érvényesülése és teljes kibontakozása útjában. Hiszen a magyar protestánsok egy lélegzetvételrel védelmezték vallásos hitük szabadságát és alkotmányos politikai jogait. Nem véletlen tehát, hogy a vallási és a politikai önkényt képviselő két hatalom is megtalálta egymást, és közös módszerük is a karhatalmi és a lelkiismereti önkény egybehangolt alkalmazása lett.

A szenvedések útján

Bethlen Gábor és *I. Rákóczi* György győzelmes hadjáratokat folytattak a harmincéves háború idején, és kedvező békéket értek el (Nikolsburg 1621, Bécs 1624, Pozsony 1626 és Linz 1645). Az európai protestantizmus keleti szárnyán elért sikerek a közös protestáns ügynek is használtak, de még inkább a magyarországi egyházaknak. Ezek figyelmü-

ket az ellenreformációval szembeni elvi síkon folytatott védekezés mellett saját egyházi életük további kiépítésére, elmélyítésére és megtisztítására fordították.

1660 után azonban a meggyöngyült erdélyi fejedelemség már vajmi kevés védelmet tudott biztosítani határain kívül a magyar protestánsoknak. A hazai magas klérus elérkezettnek látta az időt a döntő csapásra. 1674. március 5-re nem kevesebb mint 538 lelképásztort és pedagógust idéztek a 2. pozsonyi rendkívüli törvényszéknek nevezett vérbíróság elé. *Széchenyi György* kalocsai érsek nyíltan bevalótt a tömeges megidézés oka felől kérdezősködőknek: „Magyarországban olyan kötelet fontunk az evangélikusoknak, melyet ha nyakokba ránthatunk, soha többször lábra nem áll az evangélikus vallás”². Evangélikusokon mindkét, az ágostai és a helvét hitvallás követőit értette, onnan nézve nem látván közöttük különbséget.

A lelkészeket és tanítókat a török javára végzett hazaárulással, a király és a római katolikus vallás megsértésével vádolták. Bizonyítékul kétes hitelű levelek szolgáltak, amelyek szerint protestáns lelkészek és tanítók is részt vettek abban a Wesselényi-féle összeesküvésben, amely nyolc évvel azelőtt történt, és amelynek napfényre jötte után a megtorlás utolsó hullámai is már három éve lezajlottak.

Perrendszerű védelem a protestáns lelkészek és tanítók javára nem volt lehetséges. Ellenben tudtára adták a vádlottaknak, hogy megszabadulhatnak a halálbüntetéstől, ha katolizálnak, vagy külföldre emigrálnak, vagy legalább is lemondanak egyházi hivataluk folytatásáról. A megjelentek közül sokan aláírták a reverzálist, de az egyik csoportban mintegy 30, a másikban 42 elítélt még a következő év tavaszán is töretlen volt, pedig akkor már jó ideje különböző várbörtönökben raboskodtak és végeztek megalázó kényszermunkát. 1675 márciusában azután ez utóbbiakat elcsigázó menetelésben Nápoly felé hajtották. Útközben háromnak sikerült megszökni, hét elpusztult az út viszontagságai miatt, a maradékot pedig Nápolyban fejenként száz tallérért gályaraboknak adták el. Az egész akció lelke egy római katolikus püspök, *Kollonich* Lipót volt, aki még a király enyhítő szándékát sem engedte érvényesülni. Ismeretes, hogy végül az európai protestáns országok hosszú és áldozatos erőfeszítése után, amelyekben első helyen Hamel *Brwyninx* bécsi németalföldi követ, *Zaffius* velencei német lelkész és orvos, valamint a svájci *Welcz* testvérek vállaltak oroszlánrészt, 1676. február 11-én *De Ruyter* németalföldi tengernagy a sályákról saját hajóira hozatta át őket. Ekkor már csak 25 volt közülük életben, 17 református és 8 evangélikus. A többiek meghaltak a rabság alatt. Ez az egész akció csak egyetlen láncszeme volt azoknak a szenvedéseknek, amelyeket evangéliumi egyházaink szolgáinak római katolikus egyházi férfiak okoztak.

A török uralom alól felszabadult nagyalföldi és délvidéki területeken, ahol a lakosság túlnyomóan református volt, egy 1701-ben megjelent királyi rendelet értelmében csakis a római katolikus vallás élvezett szabadságot. A korábbi ún. véghelyeken, ahol a protestánsok vallásszabadságát törvényt biztosította, a török kiűzése után bezárták templomaikat. Azokat, akiket korábban a római katolikus egyházba kényszerítettek, de utóbb visszatértek egyházukba, a királyi rendelet esküszegőknek bélyegezte és üldözőbe vette.

Közben jelentősen haladt előre Európában a fel-

világosodás és a türelem lelke, de sem a Habsburg-ház, sem a magyar klérus nem hagyott fel ellenreformációs szándékaival. Különösen Mária Terézia (1740—1780) bizonyult találékonyak a vértelen, de annál hatékonyabb módszerek kieszelésében. Kongregációkat alapított az „eretnekek” megtérítésére, pénzalapot létesített az áttérők megjutalmazására, az állam különböző eszközeit mind a protestánsok ellen fordította. A klérus a vegyes házasságoknál kieroszakolta a reverzálist. A római egyház püspökei és főesperesei megszegyenítő terrorisztikus külsőségek mellett végigvizitálták a protestáns lelkészeket. *Padányi Bíró* veszprémi püspök egyetlen ilyen egyházlátogató körútja során csak Somogyban 46 protestáns templomot záratott be. Bécs és Róma a Regnum Marianum előhaladását ünnepelte, a protestánsok viszont a „babiloni fogtság korának” nevezték el az 1711-től 1781-ig eltelt hetven évet.

A Türelmi Rendelet (1781) hozta meg az első nagy fellélegzést. A protestánsok szívből hálásak voltak érte II. Józsefnek, de igazi megnyugvást csak akkor érezhettek, amikor az 1790/91. évi országgyűlés egyházaik szabadságát az alkotmányos közjogi alapra, a bécsi és a linzi békefeltételeket becikkelyező országos törvényekre helyezte vissza. Kiderült azonban, hogy csupán a franciaországi változások hazai hullámveréséről volt szó. Mihelyt Napóleon kiegyeztet Rómával, különösen pedig amikor Napóleon bukása után a római egyház visszahódította régi hatalmi pozícióit és szellemi befolyását, hazánkban is protestánsellenes szellemben értelmezték és alkalmazták az 1790/91. évi törvényeket. Ott, ahol a törvény rést hagyott, a vegyes házasságok és az áttérések kérdésében, a római egyház könyörtelenül gyakorolta uralmát.

Az 1848. évi 20. t. c. ünnepélyesen kimondotta a hazai „bevett” felekezetek között a teljes egyenlőséget és viszonyosságot, de Bécs meglelte a módját, hogy fegyveres erővel akadályozza meg ezt a fejlődést. A magyar szabadságharcosok legyőzték Bécs tábornokait, a segítségül hívott cári hadak túlerejével szemben azonban letették a fegyvert. A megtorlás és az újbóli önkényuralmi rendszer nemcsak politikai, hanem protestánsellenes vonatkozásban is erősen érvényesült.

1867-ben Bécs kénytelen volt kiegyezni a magyar társadalom akkori vezető erőivel. Felelős magyar minisztérium vette át az ügyek intézését. Amikor ez liberális szellemben rendezni kívánta a vallásügyeket, szemben találta magát a magyar római katolikus hierarchiával. Ennek ellenállása a különböző kormányoknak a vallási egyenlőség irányában tett intézkedéseivel szemben lényegében mindmáig azonos maradt. Közsimert tény, hogy miközben a római egyház a protestáns többségű államokban a lelkiismeret jogaira hivatkozva a meggyőződés és a felháborodás hangján követelte és követeli az egyenjogúságot, újabb és újabb eszközökkel kísérelte és kísérel meg hiúsítani ugyanazt Magyarországon.

Útban az egyenjogúság felé

A kiegyezés után a magyar országgyűlés hozzálátott, hogy rendezze a bevett vallásfelekezetek jogviszonyait (1868. 53. t. c.) A törvény szerint a vegyes házasságból származó gyermekek a nemük szerinti szülőfél vallását követik. A törvény a reverzálistok szedését tiltotta. Ezt az igazságos és jó-

szándékú rendelkezést a római katolikus egyház igyekezett megkerülni és kijátszani.

Minthogy állami anyakönyvvezetés még nem létezett, csak egyházi, tág tere nyílt a visszaéléseknek. Római katolikus lelkészek a törvény értelmében reformátusnak számító csecsemőt megkeresztelték és mint katolikuszt vezették be az anyakönyvbe. A visszaélések nagy száma miatt az országgyűlés ismételten kénytelen volt foglalkozni az elkeresztelések ügyével. Az 1809. évi 40. t. c. 53. §-a kihágásnak minősítette valamely fiatalokú törvényellenes átvételét egy másik felekezetbe. A római katolikus lelkészek mégis szinte zavartalanul folytatták az elkeresztelést, mire a vallás-és közoktatásügyi miniszter 1884:24.727. sz. rendeletében a lelképásztorok köteleességévé tette, hogy az általuk elvégzett keresztelésekről a törvény szerint illetékes m's felekezetű lelképásztort anyakönyvi kivonat útján értesítsék. A római katolikus egyház azonban azzal az ürüggyel, hogy a keresztység nem a római katolikus egyházba, hanem csak a kereszténynek általános kötelékébe való felvételt jelenti, vonakodott a rendelkezésnek eleget tenni. A bíróság elé vitt panaszok ügyében a legfelsőbb bíróság, a Curia, a római katolikus érvelést fogadta el, és ezzel lehetlenné tette az elkeresztelő római katolikus lelkészek felelősségre vonását. A római katolikus egyház nyilvánosan nem szegült szembe a kultuszminiszter rendeletével, a plébáiákon azonban az a jelszó járta, hogy a náluk megkeresztelt nem katolikus gyermek anyakönyvi kivonatának kiszolgáltatása a törvény szerint illetékes lelkész kezébe a gyermekeket eretnekké tenné és a pokolba juttatná. A gyakorlatot ez a felfogás határozta meg.

A nem katolikus magyar egyházak panaszai egyre sokasodtak, mire 1890. február 26-án miniszteri rendelet jelent meg, amely szerint az a lelképásztor, aki a keresztelési anyakönyvi kivonat kiszolgáltatását a felekezeten kívül más lelképásztor kezébe elmulasztja, 10-től 50 Ft-ig, visszaesés esetén pedig 100 Ft-ig terjedhető pénzbírsággal büntetendő.

A rendelet heves nyugtalanságot keltett a római táborban. A püspökök Rómához fordultak tanácsért, és azt az utasítást kapták, hogy a rendeletnek nem szabad engedelmeskedni. A bíróságok most már, jogalap birtokában, el tudták ítélni a vétkes római katolikus lelkészeket, ezek azonban kifizették a pénzbírságot, és saját köreikben a híhősnek kijáró ünneplésben részesültek. A kultúrharc veszélye egészen közelivé vált. Az országgyűlésnek nem maradt más választása, mint hogy az addiginál pontosabban szabályozza egyfelől az állam és az egyházak kapcsolatát, másfelől az egyházak egymásközi jogviszonyát. Igen elkeseredett parlamenti és közéleti küzdelmek után az országgyűlés megalkotta az ún. egyházpolitikai törvényeket. Az 1894. évi 33. t. c. bevezette az állami anyakönyvvezetést. Az 1894. évi 31. t. c. állami hatóság jogkörébe utalta a házasságkötést és a házasságjogi bíraskodást. Ellenszolgáltatásként az 1894. évi 32. t. c. újra lehetővé tette, hogy a vegyes vallású házaspár valamelyikre reverzalist adjon.

Ez utóbbi törvény jogerőre emelkedése óta az elkeresztelések helyébe az ún. reverzális-harc lépett. A római katolikus lelkész az egyházi esketés feltételévé tette, hogy a nem katolikus házaspár reverzalist adjon. Most már lehetséges volt a polgári házasságkötés, de az ilyen, valamint a nem katolikus templomban esketett házaspár együttélését a ró-

mai egyház ágyasságnak, az abból származó gyermekeket pedig törvényteleneknek nyilvánította. Az ilyen vegyes házasságban élő római katolikus házaspár nem részesülhetett szentségeken.

Az 1895. évi 43. t. c. csak az ún. bevett vallásfelekezetek vallásgyakorlatát biztosította, míg az ún. „elismertekét” csak bizonyos korlátok között, a többiekét pedig még így sem. Ha egy vallási közösség „elismert” felekezetté óhajtott előlépni, meghatározott előfeltételeket kellett teljesítenie. Így váltak elismertekké a baptisták és a mohamedánok. Az egyéb vallásfelekezetek tagjai „felekezeten kívülieknek” számítottak, kiskorú gyermekeik részt kellett hogy vegyenek valamely bevett vagy elismert felekezet hitoktatásán.

Az egyházpolitikai törvényeket, a szabadelvű szellem diadalaként ünnepelték, pedig olyan egyházakat nyilvánítottak egyenjogúnak, amelyek közül a római katolikus dúsgazdag volt, hozzá képest viszont a többiek koldusszegények. A római egyház birtokában maradt továbbá olyan előjogok egész sorának, amelyek az ellenreformáció korából származtak. Hosszabb ideig egyedül neki volt állami egyetemen teológiai fakultása. A katonaság, a foglyok és a kórházi betegek lelkipozozása terén, valamint az állami és a római katolikus egyházi iskolákban folyó vallásoktatásnál a protestánsokat mostohán kezelték. A kultuszminiszter csak katolikus lehetett. A helyzetet 1907-ben Pokoly József egyháztörténésünk találoán jellemezte a következőképpen: „Papíron vallásegyenlőségről olvasunk ugyan, de azért, ha a hivatalos államot nézzük: akárcsak Spanyolországban volnánk.”³ Az egyházpolitikai harcok során a magyar katolicizmus köreiből egy ultramontan-klerikális csoport alakult, amely politikai pártot is szervezett, és nem csupán az egyházpolitikai törvények revízióját tette programjává, hanem azt is, hogy Magyarországot római katolikus állammá, a középkor és a barokk Regnum Marianumává alakítsa át.

E túlbuzgó csoport mellett a római katolikus egyházban jelentős számmal éltek olyan keresztények, akik nem rokonszenveztek az ellenreformációs szellemmel, és megbecsüléssel fordultak a protestánsok felé, amiért ezek bátor ellenállást tanúsítottak a Habsburg-ház elnemzetlenítő törekvéseivel szemben, és a magyar művelődés területén is letörölhetetlen érdemeket szereztek. Egy római katolikus nagybirtokos, báró *Baldácsy* Antal, 1876-ban egész hatalmas vagyonát ilyen megfontolásból a magyar protestáns egyházakra hagyta. Ez a józan, hazafias és emberséges szellem teológiai, egyházkormányzati és politikai téren nem tudott a római katolikus egyházban érvényesülni. Az I. Vatikáni Zsinat után az ókatolikus mozgalom hullámai Magyarországot éppen csak hogy érintették. Egnéhány római katolikus klerikus, főleg a piarista rend tagjai közül, tiltakozott a családokozhatatlansági dogma ellen. *Hatala* Péter, aki a budapesti egyetemen előbb a teológia, majd a filozófia professzora volt és Rómában figyelemmel kísérte a zsinatot, a Szabad Egyház c. lapban élesen utramontan-ellenes, sőt antiklerikális hangot ütött meg, mire egyháza kiközösítette, ő pedig unitárius lett. Mások, mint például *Parádi* Kálmán, a kiváló piarista pedagógus, a református egyházba tértek át. A kunágotai római katolikus egyházközség plebánusával együtt zárt sorokban csatlakozott a reformátusokhoz.

A már idézett Pokoly József így ítélte a római katolikus táborban található két csoportról: „A ma-

gyar római katolikusok nekünk barátaink, testvéreink, ellenben az ultramontán klerikálisok ellenségeink. Amazokkal szemben a testvéri jóviszony ápolására, ezekkel szemben pedig a védekezésre legfőbb eszközünk az evangélium, melynek világossága és melege a szabadságot és szabadelvűséget életeti, a lekiek felett is uralomra vágyó zsarnokságot és reakciót megszügyenyíti.”⁴ Ezek a szavak ma sem veszítették el jelentőségüket.

A két világháború közti kor

Az első világháború után még sokkal jobban érvényesült a római katolikus egyház kiváltságos helyzete a többi felekezet rovására. Az 1919 és 1945 közötti idő magyar államát annak ellenforradalmi eredete döntően meghatározta. A római katolikus vezetők a forradalomért is a reformációt, a protestánsokat, a szabad gondolkozást tették felelőssé, és megkísérelték, hogy elszigeteljék ezeket az erőket. E végből tervszerű akciót indítottak az állami pozíciók meghódítására. Jezsuita vezetés alatt a Regnum Marianum visszaállítása eredményeket ért el, holott *Horthy* kormányzó és gróf *Bethlen* miniszterelnök reformátusok voltak. A protestánsoknak egyre sokasodó panaszaira a katolikusok szövívője így válaszolt: „Az ügyvezett felekezeti békét már csak azért sem lehet félteni tőlünk, magyar katolikusoktól, mert Krisztus Egyháza 1900 év óta mindig következetes volt önmagához, és semmi más társulatlólból nem lépett ki, tehát nem is sorozható a felekezetek közé.”⁵ Ugyanebben a Magyar Katolikus Almanach-ban *Glattfelder Gyula* dr. csanádi püspö így nyilatkozott az ökumenikus együttműködés lehetőségéről: „A katolikus egyház nem reagál azon kezdeményezésre, mellyel Svédország főpapja, az uppsalai protestáns érsek, a keresztyén felekezetek egységét kölcsönös engedményekkel helyreállíthatni vélte, mert azzal kifejezésre juttatta volna, hogy a vallási élet terén számára megoldhatatlan kérdések tátonganak, melyeket alkudozással vagy lemondással kell a lelkek életéből eltüntetni. Ez a magyarázata, hogy a pápa és a katolikus Egyház sem a stockholmi, sem a lausanne-i felekezetközi világkongresszuson részt nem vett. Amikor ezért kívülről nagyon nyomatókusan interpellálták a Szentatyát, megírta a *„Mortaliū animos”* kezdetű körlevelet, melyben a 2000 éves katolikus tan alapigazságainak ismétlésével megmagyarázza, miért lehetetlenség számára az isteni kinyilatkoztatás igazságai fölött tárgyalóasztalhoz ülni, mikor azok megőrzése és legfőbb tekintéllyel hirdetése lett gondjairól bízva.”⁶

A magyar római katolikus vezetők csak 1937-ben ütöttek meg némileg új hangot a protestánsok irányában. *Bangha Béla* jezsuita páter, a két világháború közti katolikus klérus vezéralakja, a Magyar Szemle hasábjain megjelentetett egy cikket „Keresztyén egység?” címmel⁷ Valószínűleg az egyre zavarosabbá váló nemzetközi helyzetben alkalmasnak ítélték *Banghák* a pillanatot, hogy egyes nyugalomigényes polgári elemeket átcsalogassanak a biztosabbnak feldicsért római akolba.

A római egyház egyébként az újkor folyamán ismételten intézett meghívást a magyar protestánsokhoz az újraegyesülésre. De minthogy ezeket nem a keresztyén egység komoly óhaja, hanem Róma hódító szándékai sugalmazták, hatástalanok maradtak.⁸

Egységtörekvések evangélikus-református vonatkozásban

A XVI. század Magyarországon is az éles úrvacsoratan ellentétek százada volt. Hiába akarták jelentős magyar reformátori személyiségek, mint *Dévai Bíró Mátyás*, *Huszár Gál*, *Sztárai Mihály* elkerülni a hitvallási és felekezeti elkülönülést, hiába kísérelték meg ugyanezt különböző zsinatok (*Medgyes 1560*, *Nagyenyed 1564*, *Késmárk 1595/96 stb.*), Magyarországon is bekövetkezett a külön evangélikus és református egyházak megszervezése. 1604-ben azonban, amikor a felsőmagyarországi evangélikus városok megtalálták a politikai együttműködés útját ugyanezen terület református megyei nemességével, kezdetét vette az az együttműködés, ami mindmáig tart. Azonban megmaradt a másik tendencia is. Tehát az evangélikus-református viszonyt egyfelől az újraegyesülésre való törekvés, másfelől viszont a felekezeti különbségek minél élesebb hangsúlyozására való igyekezet jellemezte szinte egy időben.

Református részről az újraegyesítésért munkálkodtak *Pareus Dávid* jeles magyar tanítványai, *Alvinczi Péter* és *Samarjai János*. Maga az erdélyi fejedelem, *Bethlen Gábor* is levelezett *Pareusszal*, elküldte *Heidelbergbe* stipendiátusait — 1618-ban nem kevesebb mint 22 magyar tanult *Pareus katedrójánál* — és a *Pareus* által tiszteletpéldányként elküldött „*Irenicum*” című művet fejedelmi ajándékkal és a következő szavakkal viszonzotta: „Az *Irenicum* éjjel-nappal kezembben van. Az ön tudását és ítéletét nem lehet eléggé megbecsülni és szeretni.”⁹

Alvinczi Péter (1570—1634) annak a nehéz feladatnak szentelte magát, hogy kassai gyülekezetét visszatartsa az evangélikusok és reformátusok különválásától. Ő maga református volt, de hogy kielégítse evangélikus hallgatóit is, istentiszteleti szolgálat közben albát öltött, gyertyákat égetett, osztával osztott úrvacsorát a térdeplő hiveknek. Irodalmi téren is munkálkodott az egység érdekében, de sem lutheránus, sem református ortodox teológustársai részéről nem talált megértésre.

Samarjai János (1585—1652) *Alvinczinél* is tovább ment. „Magyar harmónia, azaz az ágostai és helvét confessio articulúsainak egyező értelme” címen rendkívül alapos művet szentelt annak bizonyítására, hogy a két hitvallás a dolog lényegét tekintve nem különbözik egymástól. Mire *Lethenyei István* csepregi evangélikus lelkész válaszlatában a vele egy nézeten levő hittestvéreinek véleményét — a *Kálvin* elleni rágalmakat is felfrissítve — abban foglalta össze, hogy a lutheránusok és a kálvinisták semmiképpen nem egyesülhetnek, kivéve ha az utóbbiak megtérnek és elfogadják az isteni igazságot. Unio a két egyház között örök időkre lehetetlen, „mint ahogy azt már a boldog *Luther Márton* megjövendőlte” — vélte *Lethenyei*.¹¹

Az ellenreformáció fokozódó nyomása azonban közelebb hozta egymáshoz a két evangéliumi egyházat, egyelőre nem is a teológusokat, hanem a gyülekezeteket. A XVIII. században elterjedt a „nem artikuláris” gyülekezetekben az intercommunio. Ahol csak az egyik protestáns egyháznak volt joga nyilvános istentiszteleti élethez, ott a másik egyház hívei elfogadták az előbbi felekezet lekipásztorának szolgálatát a közönséges és a sakramentumos istentiszteletek és egyéb szolgálatok terén. Tehát a lutheránus lekipásztor református templomlátogatóknak közönséges kenyérrel osztotta az úrvacsorát, míg a református lekipásztor a lutheránu-

soknak ostyával. Helytelen lenne ebben az állam és a hivatalos egyházi vezetőségek részéről nyilvánosan jóvá nem hagyott, sőt helytelenített gyakorlatban a felekezeti közöny bizonyítékát látni, sokkal inkább a hitvalláshoz, az egyházi örökséghez és szokásokhoz való ragaszkodás jelei ezek. A különbözőségben azonban képesek voltak meglátni az egységet, az egységben a különbözőséget. Éppen e többnyire parasztokból álló gyülekezetek szívós és találékony ragaszkodása egyházukhoz és hitvallásukhoz mutatja, hogy a magyarországi reformáció valódi népmozgalom volt, nem pedig felülről a tömegekre kényszerített változás. Amikor II. József Türelmi Rendelete újból lehetővé tette, hogy a gyülekezetek templomot és lelkészlakot építsenek, lelkipásztort válasszanak, 1781 és 1784 között nem kevesebb mint 1015 „nem artikuláris”, vagy XVII. századi szóval „árva” egyházközség támadt fel.

A XVIII. században természetesen már Magyarországon is a felvilágosodás szele lengedezett. Ettől megérintve az unió barátai legalább az egyházreformációban meg akarták valósítani az egységet. Ha már dogmatikai és liturgikai téren áthidalhatatlannak látszottak is az ellentétek. Ilyen értelemben igyekezett befolyásolni a közvéleményt az az 1791-ben névtelenül megjelent mű jeles szerzője is, aki az egyházszervezeti uniót tartotta megvalósíthatónak¹². Ez a törekvés jellemezte a lutheránusoknak Pesten és a reformátusoknak Budán 1791-ben tartott zsinatait. Ezek nemcsak egy időben ülészetek, de a határozati javaslatokat is közös bizottságokban dolgozták ki. A dogmatikai és a liturgiai ellentéteket szándékosan figyelmen kívül hagyták, de teljesen azonos alkotmányt akartak adni a két egyháznak, sőt közös csúcsszervezet, a generális konzisztóriumot, amely azonban inkább tanácsadó szervként működött volna az egyházkerületek mellett, azonkívül feladata lett volna a két protestáns egyház képviselője, valamint a legfelsőbb egyházi bíróság teendőinek ellátása. A két párhuzamos zsinaton alkotott párhuzamos törvénytervezetet a király a római katolikus hercegpármás óvása és egyéb panaszkok miatt nem szentesítette. II. Lipót (1790–92) halála után Bécsben újra reakciós és ellenreformációs irányzat ragadta magához a hatalmat. Minden maradt a régiben, csupán a protestáns egyházkerületek képviselői jöttek össze konferenciákra és szolgáltak a protestáns egység némi pótlékául.

Az 1817. évi porosz protestáns unió Magyarországon is élénk visszhangot keltett. Az ortodoxia erői azonban mindkét egyházban szilárdan kézben tartották még az irányítást, és a politikai helyzet is nyomasztóbb volt annál, semhogy komolyan gondolni lehessen a porosz példa követésére. A XIX. század második negyedében azonban egy bizonyos sajátos vonatkozásban megváltozott a helyzet. A magyar reformországgyűlések az állam nyelvét tették a magyart. Ez, és általában a romantika korszakának nacionalista hullámai, de a korai liberalizmus is, felszították a nemzeti érzést az evangélikus szlovákság körében is. Ezzel a magyarországi lutheránus egyház kebelén belül rendkívül erős széthúzó tendenciák jelentek meg. Magyar lutheránus vezetők, elsősorban gróf Zay Károly egyetemes felügyelő (1797–1871), e tendenciákkal szemben a legjobb ellenszert azokkal a magyar reformátusokkal való egyesülésben látták, akiknek soraiban nem voltak ilyen nemzetiségi és anyanyelvi problémáik. Zay elgondolását Kossuth Lajos is magáévá tette, és a Pesti Hírlapot a magyar protestáns unió ügyének szolgálatába állította.

Fáy András 1840-ben felvetette, hogy első lépésként protestáns egyetemet kellene létesíteni. Az ötlet népszerűségét mutatja, hogy rövid időn belül nem kevesebb mint 52 000 Ft adomány gyűlt össze erre a célra. Ekkor Zay javaslatot tett, hogy a közös protestáns főiskola ügyét kapcsolják össze a két egyház egyesítésével. 1843-tól közös lutheránus-református bizottság dolgozott az egyházi unió és a közös főiskola tervén. A két cél egyesítése azonban nem bizonyult szerencsésnek. Megmozdultak ellenérők is, és noha az adományok összege 72 000 Ft-ra emelkedett, a szabadságharc kitörése előtt még a főiskola terve sem lépett a megvalósulás stádiumába. A hosszas, sok lelkesedést, szenvedélyt és ellenkezést felkavaró unió erőfeszítések úgyszólván egyetlen megfogható eredményeként 1855-ben közös református és lutheránus teológiai főiskola nyílt meg Budapesten. Ez azonban csak tíz évig maradt közös, mert akkor az evangélikusok visszavonták képviselőjüket és tanzékalapítványukat. A szlovák lutheránus hittestvérek aggodalmait akarták ezzel a lépéssel csillapítani, akik szerint ezen a teológiai főiskolán a szlovákokból előbb kálvinistákat, azután meg magyarokat akarnak csinálni. Míg a század negyvenes éveiben a két egyház egy-egy igen jeles teológusa, Székács József és Török Pál közös unió szellemű folyóiratot adtak ki, addig a század második felében az unió tervek helyére a jótékonyági és irodalmi téren folytatott együttműködés lépett.

Az intercommunio gyakorlata a XIX. században is tovább folyt, sőt azt 1830-ban Kéren és 1833-ban Nagygeresden az illetékes evangélikus, illetve református egyházkerületek jóváhagyták és szabályozták. A nagygeresdi szerződést 1900-ben egy hasonló célú országos megállapodás mintájaként használták fel, és a megállapodást „új nagygeresdi egyezménynek” nevezték el, amely 1914-ig maradt hatályban. 1914 után is tovább folyt a szórványokban az intercommunio gyakorlata, és folyik mindmáig. Csupán 1914 után nem az új nagygeresdi egyezmény, tehát nem egy országos szerződés, hanem helyi szerződések szabályozzák a két evangélikus egyház lelkipásztoraik a szórványhívek lelkigondozásában való közreműködését.

Már az első világháború előtt jelentkezett a neokonfeszionalizmus mindkét egyházban. Az irány követői elmélyedtek a reformátorok iratainak tanulmányozásában. E teológusok számára az evangélikusok és reformátusok közötti testvéri viszony már nem volt olyan magától adódó valami, mint az ellenreformáció, a felvilágosodás, a liberalizmus idején, vagy a vallástudományi teológia és az érresztő-belmissziói mozgalmak virágkorában. 1884-ben megalakult Magyarországon a Luther Társaság a reformátor születésének 400-ik évfordulója alkalmából, nagy érdemeket szerzett Luther iratainak magyar nyelven való kiadásában. 1885-ben létrejött Kolozsvárott az unitáriusok Dávid Ferenc Egylete és ugyancsak a felekezeti irodalom és sajtó ügyét támogatta. A reformátusok is megalkották a maguk Kálvin Szövetségét, amely konferenciákat hívott össze és kiadványokkal jelentkezett. 1920-ban Sebestyén Jenő megindította a református konfeszionalisták harcos hetilapját, a Kálvinista Szemlét. A magyar evangélikusok érdekeinek védelmére még ugyanebben az évben megalakult a Luther Szövetség. A neokonfeszionalista áramlat emlékezetbe idézte a régi vitás kérdéseket, és tudatosította az eltéréseket, de minthogy mindkét felekezetenél egyaránt megtalálható volt ez az irány, annak

képviselői is termékenyen tudtak közreműködni abban a szervezetben, amelynek könyv- és folyóiratkiadó tevékenysége felülmúlta a hitvallásos egyesületekét, azaz a Magyar Protestáns Irodalmi Társaságban. Ezt 1889-ben reformátusok és evangélikusok alakították az unitáriusok kizárásával. A második világháború végéig folytatta sokoldalú tevékenységét. Századunk húszas éveinek végefelé kezdett jelentkezni Magyarországon is Barth Károly teológiájának hatása, és tovább mélyítette a konfesszionista teológiát.

A reformátusok és evangélikusok közötti testvéri viszony jellemzésére legyen szabad felidézni néhány hivatalos állásfoglalást a két világháború közti időből. A balassagyarmati református és evangélikus gyülekezet presbiterei, illetve egyháztanácsosai 1929-ben közös bizottságot létesítettek, amely első ülésében elhatározta, hogy a két felekezet egymás ellenében sem reverzalist, sem áttérést nem fogad el.¹³ A református egyház egyetemes konventje 1935 májusában a következő rendelkezést hozta: „Az Egyetemes Konvent utasítja a lelképásztorokat, hogy óvakodjanak rábeszélni lutheránus gyülekezeti tagokat a református egyházba való áttérésre, valamint a vegyes házasságból született evangélikus gyermekeknek reverzális útján a református egyház számára való átengedésére.”¹⁴

Ökumenikus szervezetek Magyarországon

Az evangélikus egyházak évszázados jó kapcsolata kedvező alapot szolgáltatott a modern ökumenikus mozgalom magyarországi szervezetének gyors megalakításához. Egy ifjúsági szervezet munkaközösség formájában már 1936-tól működött a Diákszövetség keretében. Tevékenysége az 1938. évi utrechti ökumenikus világkonferenciával kapcsolatban vált élénkké.¹⁵

Az Egyházak Világtanácsa magyarországi bizottsága első ülését 1943. június 25-én tartotta meg. 36 tagja között megtaláljuk a református és evangélikus püspökök mindegyikét. Az ökumenikus segélybizottságban, amely egyidejűleg létesült, ott voltak a keleti ortodox, az unitárius, a baptista és a methodista egyházak, az üdvhadsereg, a kisebb protestáns denominációk ügyülete, a KIE, a Keresztyén Leányegyesület és a Keresztyén Diákszövetség képviselői.¹⁶ Hazánkban ez utóbbi interkonfessionális egyesületek fontos előmunkálatot végeztek az ökumenikus mozgalom érdekében.

A magyarországi ökumenikus bizottság ilyen néven 1947-től kezdve működött, 1954-ben pedig a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa nevet vette fel. A Tanács albizottságaiban élénk és sokoldalú teológiai, szervező és diakóniai tevékenységet fejt ki. Imaheteket, emléknapokat, reformációi ünnepeket szervez ökumenikus közösségekben. Tanulmányi munkájának gyümölcseit olvasóink lapunkból ismerik. Újabb tanulmányi eredmények közlése várható a közel jövőben a mostani nemzetközi és társadalmi helyzetben folytatandó keresztyén szolgálat kérdéseiről. Egy másik tanulmányi csoport az Egyházak Világtanácsa IV. uppsalai nagygyűlésére készül fel, és a Hit- és egyházalkotmány témakört dolgozza ki a genfi tanulmányi osztállyal együttműködve. Egy harmadik tanulmányi csoport a római katolikus egyházzal folytatandó párbeszéd lehetőségét és módszerét tanulmányozza. Ugyancsak ökumenikus tanulmányi munkaközösség foglalkozik a prágai Keresztyén Békekonferencia témáinak folyamatos feldolgozásával.

Az ún. szekták megváltozott jogi helyzete

Szeretnénk előbb röviden jellemezni, hogyan tekintett az egyház egy emberöltővel korábban az ún. szektákra. Az 1916-ban Budapesten a Kálvin Szövetség országos lelkészi konferenciáján elhangzott előadásból idézzük: „Hazánkban mindössze két szekta: a baptizmus és nazarénizmus jöhet komolyan számba. Mindkettő a múlt század negyvenes éveiben került hozzánk. Az első szelidebb, a második erőszakosabb irányzat. Magaviseletük szerint kell bánni velük. Amilyen az adjisten, olyan a fogadjisten! ... A baptizmusban van hitmélység, mely előtt tisztelettel kell meghajolnunk, s melyet példaképpül is vehetünk. Békében akar élni velünk, viszonzozzuk hasonló jóakarattal... A nazarénizmust leginkább úgy jellemezhetjük, hogy ők a magyar vallás magyar ellenzéke. Működésük támadó: megjelennek mindazokon a helyeken, ahol az egyházi élet lanygulását veszik észre, s nyers modorokkal fölébresztik, munkásságra ösztönzik az alvó hitéletet. A legkisebb hiányt gúnyval, megvetéssel illetik. Különösen nagy ellenszenvvel tekintenek a papságra, akiket napszámosoknak, naplopóknak, ördög trombitáinak neveznek... A templomot haszontalan körakásnak bélyegzik, amelyet — szerintük — nemsokára senki sem látogat, mivel a világ nagyhamar nazarénussá lesz, s mindenki megismeri, hogy az Isten kézzel csinált hajlékban nem lakozik. A nazarénust már külseje elárulja: szomorúan, lehorgasztott fejjel jár kel az emberek között, kerül minden szórakozást, a más felekezetűek örömét bálványozásnak minősíti... Ahol a nazarénizmus fölép, ott rendszerint valami baj van. Ha az őrálló megpillantja a vészmadarakat, először is önmagán és gyülekezetén tekintsen végig elfogulatlanul, ott van valahol a hiba...”¹⁷

■ Ez a józan állásfoglalás sajnos nem mondható általánosnak. Bizony akadtak református és evangélikus lelképásztorok, akik római katolikus kollégáik példáját követve a csendőrség segítségével folytatták, hogy hivatlan vetélytársuktól, a „szekta-prédikátortól” megszabaduljanak. Amint azonban láttuk, 1943-ig már olyan mértékben javult a helyzet, hogy a „szekták” képviselői is helyet foglaltak az ökumenikus mozgalom magyarországi segélybizottságában.

Az 1947. év azután meghozta államjogi helyzetük régóta várt rendeződését. Ebben az évben állami törvényben megszüntették az évszázados megkülönböztetést bevett, elismert és el nem ismert egyházak és vallási közösségek között. Ezzel megvalósult teljes egyenjogúságuk. Ugyanezen évtől kezdve az állam nem nyújt segédkezet egyháztagsági járulékok, egyházi adók behajtására. Az ilyen szolgáltatások teljesen önkéntesek. Az 1949. évben létrejött Alkotmány úgy rendelkezett: „A lelkiismereti szabadság biztosítása érdekében a Magyar Népköztársaság külön választja az egyházat az államtól.” 1952 óta az állami anyakönyvekben és a hivatalos iratokban nem szabad a vallásra vonatkozó adatokat bejegyezni. Természetesen reverzalist sem. Bírósági tárgyalásokon és más hivatalos eljárás folyamán nem szabad kérdést feltenni a fél vallására nézve. Az iskolákban a vallásoktatás többé nem kötelező, hanem csak akkor van, ha a szülők óhajtják. Az egyházak állami anyagi támogatásban részesülnek. Egymáshoz való jogviszonyukat a teljes egyenrangúság jellemzi, munkalehetőségeik azonosak, és saját erejükre támaszkodhatnak. E rendelkezésekkel a jogi oldalról nézve is megszülettek ha-

zánkban az ökumenikus mozgalomban való részvétellel feltételei. A római katolikus egyház azonban nem hajlandó belenyugodni az egyházak jogviszonyának az egyenrangúság alapján való rendelkezésébe, a reverzalist ma is igényli a nem katolikus vegyes házasságtól. Ez a helyzet élezi ki hazánkban még most is a keresztyén egyházak egymáshoz való viszonyát és mérgezi meg a levegőt olyannyira, hogy a római katolikus egyházzal való ökumenikus együttműködés kérdése józanul megítélve tele van nehézséggel.

A református zsinat tavaly tanítást adott ki e kérdésekről, amely az ökumenikus mozgalomban bibliai igazságok megvalósulását látja. Nem szabad azonban, hogy az egységörekvés öncéllá váljék. Hamisan magyaráznánk a keresztyén egységet, ha abból a megfontolásból alkotnánk egy világot átfogó szervezetet, hogy ezzel megnöveljük a keresztyénség súlyát egy mindinkább szekularizálódó világban. Az egyház egyetlen ereje abban áll, hogy Úra parancsának és küldetésének engedelmeskedik. A tanítás az ökumenikus mozgalom leglényegesebb céljait a következőkben látja: A különböző országokban élő, különböző denominációkhoz tartozó egyházak először is minél alaposabban ismerjék meg egymást. Nyújtsanak egymásnak segédkezet, hogy az evangélium központi üzenetét minél világosabban felismerjék. Ez a felismerés az egész emberiség javára folytatandó közös szolgálatokat tesz lehetővé. Az evangélium ugyanis nem pusztán annyit jelent, hogy bizonyos tantételeket igaznak tartunk, hanem Krisztus követését. Az egyházak akkor tehetnek hitelre méltó bizonyosságot Jézus Krisztusról, ha tevékeny szeretetben munkálkodnak, ha közösséget vállalnak az éhezőkkel és a megvetettekkel, ha igyekeznek megóvni az emberi életet az atomháborútól és ha a szociális igazságtalanságok elleni küzdelem által egy békés világrend felépítéséért fáradoznak.

A zsinati tanítás megállapítja, hogy bizonyos idő óta a római katolikus egyház is eleven érdeklődéssel tekint az egység ügyére, és párbeszédet kezdett más egyházakkal. A II. Vatikáni Zsinaton elfogadott tanításokban Róma mellőzte az általa kiközösített egyházak megszégyenítő elnevezéseit, és testvérként szólította meg azokat. Épp ilyen örvéndéssel állapította meg az egyház azt is, hogy Róma XXIII. János pápa vezetésével megértőbbé vált az emberiség jelenlegi sorsproblémái iránt. Megbecsüli VI. Pál pápa törekvéseit is a béke megőrzése érdekében, a „Populorum progressio” enciklikában jelentős bizonyítékát látja a római katolikus egyház örvéndetesen növekedő szociális felelősségérzetének. Szívesen állapítja meg, hogy az enciklika fejtegetései számos ponton összhangban állnak a Keresztyén Békekonferencia állásfoglalásaival, és az „Egyház és társadalom” genfi világkonferenciáján közösen kimunkált felismerésekkel.

A zsinati tanítás azonban nem hallgatja el további fenntartásait Róma némely szociális és teológiai tételével szemben. A „Populorum progressio” enciklika nem mutat rá az egyház megújulásának szükségességére, már pedig az egyház szava alázat és bűnbánat nélkül nem lehet hitelre méltó. Az enciklika a vietnami nép ellen viselt háborút nem említette, holott a népek közötti igazságtalan különbség ma éppen ezen a ponton jelentkezik a legélesebben és a lenyomasztóbban. Általában nagyobb súlyt kellene helyezni a fejlődésben elmaradt népek fejlődési vágyának jogszerű és igazságos voltára.

Áttérve a dogmatikai kérdésekre, a tanítás saj-

nálattal állapítja meg, hogy a II. Vatikánum nem adott megnyugtató választ a reformátorok megszívlelendő kritikáira. Őszinte és nyílt teológiai vitákban kellene közösen keresni a megoldást olyan problémákra, hogy a II. Vatikáni Zsinat a Szentírást pusztán a szent tradíció részének nyilvánította, és mindkettőt alárendelte a pápa személyében megtestesülő legfőbb tanítói hivatal tekintélyének. A római egyház a vele szakításra kényszerített egyházak egyház-voltát továbbra sem ismeri el. Megigazulástanában nem ismerhető fel közeledés a bibliai-aposztohi tanításhoz¹⁹. A mariologia terén a Szentírástól még jobban eltávolodó tanfejlődéstől lehet tartani. A római katolikus egyház ökumenizmuson nem az egymástól elszakadt keresztyén egyházak testvéri kapcsolatainak ápolását érti, hanem a földön élő római katolikus nemzeti egyházak egységét. Ennek megfelelően az ökumenikus párbeszédben nem úgy értelmezi önmagát, mint egyház az egyházak között, hanem mint Krisztus teljes egyházát, és mint az Isten és az emberiség közötti egység „eszközét és sakramentumát”, és mint olyan hívja magába a többi egyházat. Mindezen fenntartások ellenére a zsinati tanítás meglepéssel mutat rá, hogy a „De oecumenismo” című II. vatikáni zsinati dekretum hangvételében Rómának az ellenreformációból ismert nyelvhasználata változásáról tanúskodik.

A vegyes házásokkal szembeni római katolikus magatartásban azonban a zsinat nagyon komoly problémát lát. Megállapítja, hogy a II. Vatikáni zsinat adós maradt a kérdés régóta remélt megoldásával, sőt az 1966. március 18-án kibocsátott Instrukció az ökumenikus eszme súlyos veresége és a jelen pillanatban a keresztyén egyházak egymáshoz közeledésének úgyszólván legnagyobb akadály. Hazánkban római katolikus lelkészek oly hévvel buzgólkodnak reverzálisok szedésében és kierőszerelésében, mintha legfőbb kötelességükről lenne szó. A református egyházunk elítéli ezt a római katolikus eljárást mint az ellenreformáció korából ittmaradt csökevényt. Különösképpen elítéli Zsinatunk tanítása azt az eljárást, hogy római katolikus lelkészek azt a római katolikus házasságot, aki éveket vagy évtizedekkel ezelőtt református templomban kötött házasságot, az oltári szentség megtagadásával arra kényszerítik, hogy római katolikus templomban megismételje a házasságkötést. Egyébként házasságát egyháza ágyasságnak bélyegzi, gyermekeit pedig házasságon kívül születetteknek. A református egyház a maga részéről nem fogad el reverzalist, és annak követését a lelkipásztorok számára tilalmazza. De ugyanakkor bűnbánattal állapítja meg, hogy a reverzális-harcban a múltban maga is a római katolikus egyház útjára tért azzal, hogy eltiltotta az úrvacsorától azon tagjait, akik kárára adott reverzálissal az egyház ellen vetettek. „Az úrvacsora sakramentuma azonban nem lehet lelki kényszer eszköze.” Azokat a testvéreket, akik valamikor kárunkra reverzalist adtak, zsinatunk újra meghívta — a bűnbánat feltétele alatt — református anyaszentegyházunk úrvacsorai közösségébe. A zsinat a kényszerítés és a büntetés helyett lelkipásztori feladattá tette a vegyes házasságra lépni szándékozók lelkigondozását. Arra szólította fel a lelkipásztorokat, hogy intésükkel és tanácsolással segítsék.

Viszont a római egyház vegyes házasságra vonatkozó instrukciójának azt a látszólagos engedményét, hogy a római katolikus esketési szertartás után a református lelkész buzditást és áldást intézhet az új házásokhoz és velük együtt imádkozhat,

a zsinati tanítás elfogadhatatlannak tekinti és nem engedi meg lelkészeinek közreműködését. Ez a látásmód ökömenikus együttműködés elleplezné azt a szomorú tényt, hogy a jelenlegi római katolikus előírások a vegyes házasságok tekintetében ellenkeznek a testvéri szeretet bibliai parancsával.

Tanulmányunkat a reménységnek azzal a kifejezéssel zárjuk, amelynek a zsinati tanítás is hangot ad. „A római katolikus egyház ökömenikus magatartásával kapcsolatos eddigi csalódásaink ellenére kifejezzük reménységünket, hogy a Szentlélek tovább munkálja az egyházak testvéri kapcsolatait, és az Ő ereje a vegyes házasságok kérdését a római katolikus egyházon belül is kielégítő megoldásokhoz segít, ami majd nemcsak a vegyes házasságban élő atyafiak lelki békességének ügyét, hanem közös keresztyén bizonyosságtevésünket is szolgálja.”

D. Dr. Bucsay Mihály

Jegyzetek

1. Lásd G. Mecenseffy: Geschichte des Protestantismus in Österreich. 1956. 113—161. és passim. — 2. A Magyarhoni Protestáns Egyház Története. Szerk. Zsilinszky M. Bp. 1907. 207. és az ott közölt irodalom, továbbá Wurga Lajos: A ker. egyház történelme, II. Sárospatak 1906. 643. és köv., valamint az ide tartozó

17—20. sz. lábjegyzet, és végül M. Bucsay: Geschichte des ungarischen Protestantismus. 1959. 94. és köv. — 3. A Magyarhoni Protestáns Egyház Története. Szerk. Zsilinszky M. 741. — 4. U. o. 743. — 5. Dr. báró Vécsey J. A.: A katolikus anyaszentegyház a világban; Magyarország. Magyar Katolikus Almanach 1930—31. 57. — 6. Glattfelder Gyula: Hithűség és béke. U. o. 324. — 7. Februári szám, 105—115. — 8. Utalunk a következő fontosabb feldolgozásokra: Filó Lajos: Unió-vitály a hazai r. katolikusok és protestánsok között (Sárospataki Füzetek, 1860.) Szilágyi Sándor: Adalékok az unió-vitály történetéhez 1822-ben (U. o. 1861.) Patay Pál: Magyar prot. unió (1918.) Balázs László: A felekezetek egymáshoz való viszonya 1791-től 1830-ig (Bp. 1935.) Makay M.: Az ökömenikus gondolat és a m. ref. gyülekezeti élet (Bp. 1944.). — 9. Stromp L.: Magyar prot. egyháztört. adattár. V. 174—178. — 10. Pápa, 1628. — 11. A kálvinisták magyar harmóniájának meghamisítása... Csepreg, 1633. — 12. Commentatio brevis de unione protestantium in genere, presertim in Hungaria. 1791. — 13. A Dunamelléki Ref. Egyházker. Jegyzőkönyve, 1931. 35. sz. — 14. A M. Ref. Egyház Központi Levéltára Budapesten, 159. levéltári szám, 201. sz. — 15. U. o. „Ökömene” fasciculus, 90. sz. — 16. U. o. 1. sz. — 17. Lukácsy Imre: A kálvinizmus és a szekták. A Kálvin Szövetség 1916. évi lelkeszi konferenciájának emlékkönyve, Bp. 1916. 117—120. — 18. Megjelent a Ref. Egyház 1967. júniusi számában 126—141. — 19. Erről bővebben is szól az „Élő keresztyén reménységben. A magyarországi ref. egyház zsinatának II. tanítása a reformáció 450. évfordulóján.”

Karaffa Antal halálának 275. évfordulójára

A Habsburgok — így I. Lipót is — a katolikus ellenreformációban találták meg hűséges, őket mindenben készségesen kiszolgáló szövetségesüket hazai, protestáns- és nemzetellenes, gyarmatosító törekvéseknek a megvalósítására. A katolikus reakció készségesen adta papjainak a közreműködését és ideológiai fegyvertárát, I. Lipót pedig a hatalmi szó, a fegyver hozzájárulását a Thökölyszabadságharc leveréséhez.

A magyar katolikus klérus jól ismerte az uralkodó gyengeségét, és mindenre kész vakbuzgóságát, így rendszeres, tervszerű munkával készült fel a hazai protestantizmus teljes megsemmisítésére. Jezsuiták telepedtek le Besztercebányán, Selmecbányán, Rozsnyón, Kőszegen. A bécsi kormány a protestánsokat, mint koncot vetette oda a katolikus klérusnak, hogy az hallgasson, mialatt a bécsi udvarban ismét akcióba lépnek a magyarok szabadsága ellen. A katolikus klérus a „fegyveres misszió” perspektívájában készségesen vállalta ezt a megálázó szerepet.

Eperjes tekintélyes és gazdag, szinte teljes egészében Luther tanait valló város volt, virágzó iparral, kereskedelemmel és iskolákkal. A város ragaszkodott Thökölyhez. A lakosság tudta, hogy hitüket, vagyonukat, életüket védelmezi Thököly a császáriak ellen. Ezért hősiességgel védtek a várost. Segítségét nem kaptak, és 1685. szeptember 13-án kénytelenek voltak megadni magukat a császári haderőnek. Schultz generális még nem zaklatta a várost, de 1687. tavaszán Csáky István tábornok elvette a templomokat és az iskolákat, és átadta a katolikusoknak. Ezután az eperjesiek 18 évig templom és iskola nélkül maradtak.

Azért, hogy világosabban lássuk: hogyan terrorizálta a lakosságot — amelynek tekintélyes része ekkor még protestáns volt, — a katolikus reakció, érdemes elolvasni az 1687. évi országgyűléshez az evangélikus rendek november 17-én benyújtott emlékiratának egyik részletét:

„... noha a közszabadságnál és nyilvános jogainknál fogva országszerte mindnyájunknak szabad vallásgyakorlattal kellene bírunk mindenütt s ez illetné meg a legtöbb helyeket, a vármeigyéket, a királyi és mezővárosokat és a falvakat általában: mind ezek ellenére most annak teljességgel nem vagyunk birtokában. Sőt még oly helyekről is, hol a szabad vallásgyakorlat eddigelé elvéve megmaradt, mint némely szabad királyi és bányavárosokból és azok környékéről, nemes és paraszt falvakból az evangélikus lelkészeket ezen országgyűlés oltalomlevele alatt elűzik, részint a hivatalkodástól eltiltják, vagyonuktól, mindennapi élelmüktől és ruházatuktól megfosztják s koldulásra kényszerítik. Templomainkat fegyveres néppel elfoglaltatják s a nyomorult községet, hacsak rögtön át nem tér a katolikus vallásra, nemcsak kenyérkeresetétől fosztják meg, hanem élete kockáztatásával megszolgált hetibérét is letartóztatják, a lakosságot vasra verve börtönzik be. Ezeknek s egyéb eféléknek elkövetésében pedig főképpen a kamarai bányatisztek s egynémely magán állású plebánusok foglalatosak, kik ez úton megtöltik — nem Fölséged kincstárát, mely, tudjuk, hogy ekép' gazdagodni nem kíván, — hanem saját zsebjüket. Ily módon foglaltatnak el csaknem mindenütt paplakaink, egyházi jövedelmeink, egyéb ingó és ingatlan vagyonaink; nem különben az egyházainkat s az egyházi embereket illető kegyes hagyomá-

nyok, fekvőségek, épületek, kertek, szőlők, szántóföldek, s az evangélikus belső emberek használatára és szükségletére végrendeletileg vagy egyébként adatott és rendelt javak és jövedelmek, melyeknek egy része már el is idegenítettett s profán célokra fordított. Hasonló sorsra jutottak iskoláink, mint a melyeknek rektorai s egyéb tanítói hivataluktól megfosztattak, sőt bilincsekbe is verettek. Nemesseink és parasztjaink száműzetés, javaik elkobzása, kegyetlen verések, súlyos börtön és kínzások által kényszerítettnek idegen vallási szertartások és ünnepek megtartására s a katolikus hit fölvetelére, s több helyütt saját evangélikus vallásuk megtagadására holmi térítvényekkel köteleztetnek... A halottak eltemetése, míg csak az önkényűleg kirótt díj meg nem fizettetik, nincs megengedve, a harangok használata tiltva van..." (Hist. Dipl. Append. 227)

*

Csáky István tábornok erőszakos tevékenységével korántsem ért véget az eperjesiek megpróbáltatása: Csáky erőszakossága megegyezett azzal, amellyel a császári tisztek terrorizálták a Felvidék, sőt az ország népét, de az a vérfürdő, amelyet Karaffa Antal rendezett Eperjesen, példátlanul szörnyű és borzalmas volt.

*

Karaffa Antal császári tábornok ebben az időben a felsőmagyarországi csapatok parancsnoka volt. Emelkedését hasonló nevű bíboros és szentszéki követ rokonának, a jezsuita pártfogásnak, ügyességének, és talán a magyarokkal szemben táplált gyűlöletének köszönhetette. Ismert mondása volt: „Ha tudnám, hogy testemnek van egy kis porcikája, mely a magyarokhoz húz: kivágnám és a tűzre dobnám”. Valószínű, hogy azt a királyi rendeletet, amelynek következtében Csáky Eperjesen és a Felvidéken elfoglalta a protestáns templomokat, ő eszközölte ki, hogy terve megvalósítása előtt előkészítse az utat.

Karaffa eperjesi vérengzése előtt a békés, fejlődő nagy magyar várost, Debrecen kegyetlenül megszarolta. Debrecen nyílt pusztaságon, katonai és védelmi felszerelések nélkül mindegyik félnek kénytelen volt adózni, amelytől félt: Erdélynek, töröknek, németnek. Karaffa azonban olyan hadiadót vetett ki rá, amelynek megfizetését a cívisváros vezetői lehetetlennek tartották. Ekkor a zsoldosvezér katonákkal kiraboltatta a várost, a lakosságot kínzással, veréssel megfélemlítette. 14-en haltak meg a kínzások következtében, sokan pedig hátralevő éveikben is viselték a kegyetlenkedések nyomait. Minden utcára nyolcezer német forintot vetett ki. A kár, amelyet Karaffa ennek a tekintélyes városnak okozott, kétmillió forintra becsülhető.

A református Debrecen után az evangélikus Eperjes lett Karaffa pusztításának a helye.

*

1687. február 10-én, mint a császár teljhatalmú megbízottja, megjelent Eperjesen Karaffa, hogy az állítólagos összeesküvést, amelyet szerinte Thököly hívei a császár és a birodalom ellen szöttek, felszámolja, és a bűnösöket példásan megbüntesse. A város és a környék tekintélyes evangélikus polgárai Thököly hívei voltak, de a császár és a birodalom ellen semmiféle összeesküvést nem szerveztek. Azt tervezte Karaffa, hogy a tekintélyes eperjesi

polgárok zaklatásával nagymértékben elősegíteti a császár és a katolikus klérus németesítő-katolizáló szándékát. Karaffa jó barátai, mindenre elszánt jezsuiták bejárták a vidéket, és tapasztalataikat Bécsbe küldték. Elhitették a császárral, hogy nagy veszedelem fenyegeti a trónt. Így kapott teljhatalmat a nyomozásra és a bűnösök megbüntetésére Karaffa.

Karaffa — hogy működésének formális keretet adjon, — lényegében a saját elnöklete mellett 12 tagú bíróságot állított össze, akik az elfogott 24 eperjesi és környékbeli polgár felett kimondták a halálos ítéletet és vagyonuk elkobzását. A bírák között két-tő olasz volt. Peritzhoff jezsuita társaival mindent megpróbált, hogy az elítélteket áttérítse.

Karaffa három csoportban, március 5-én, március 22-én, és május 9-én végeztette ki áldozatait, akik között egy református lelkész is volt. Azonban ezeknél az áldozatoknál is többet kívánt Karaffa. Az eperjesi börtönökben még sokan maradtak, akiket, mint „árulókat és lázadókat” vallatott és kínoztatt. Közöttük volt Schwartz János evangélikus lelkész és tanár, aki még november 23-a után is fogásban volt.

A tábornok önkényével és terrorjával szemben senki sem érezhette magát biztonságban a tekintélyes és vagyonos protestánsok közül. Sokan Lengyelországba menekültek.

A „siker”, amelyet Karaffa így elért, fokozta benne a nagyravágyást. Két bécsi pártfogója megvédte a hazánkból rázúduló panaszok ellen, úgyhogy a császár mindig elégedetten fogadta hozzá küldött jelentéseit és kegyetlenségeit. A sok panaszra felszólalt a nádor is, de eredménytelenül, mert a tábornok nem hallgatott reá. Bécs ellenkező utasításokat adott, sőt 1687. május 27-én, tehát a nagy mézszárlások után I. Lipót császár tevékenységének folytatására szólította fel őt. Tábornagyi és titkos tanácsosi rangot adott neki, később pedig az aranygyapjas rend lovagjává, és a magyar és erdélyi csapatok fővezérévé nevezte ki, és egyideig még Eperjesen hagyta.

Karaffa nagyravágyása csak fokozódott: szeretett volna I. Lipót egész katonaságának a főparancsnoka lenni, de ennek a tervének útjában állt Hermann, az ausztriai csapatok főparancsnoka. Ezért szövetekezett bécsi barátaival, és meggyanúsította Hermann is. Gyanúsítása szerint titkos összeköttetésben állt volna Eszterházy Pállal, Magyarország akkori nádorával — Thököly sógorával —, Erdődy horvátországi bánnal, és Draskovits Miklós országbíróval. Mindnyájukat azzal gyanúsította, hogy Thököly által a törökkel szövetekeztek és titokban a császár ellen szervezkednek.

A cselszövő Karaffa mindent megtett azért, hogy az említetteket lehetetlenné tegye, de ez a törekvése már nem járt eredménnyel. Sőt a gyanúsítottaknak sikerült rávenni a császárt, hogy Karaffa működését felfüggeszesse és egy bizottságot küldjön ki Kassára a visszaélések kinyomozására. Ez a bizottság — amelyben Karaffát pártoló személyiségek is voltak — Karaffa működését törvényesnek találta.

*

Az említett, 1687. évi országgyűlésen különösen két kiküldött — Megyeri Gábor, Sáros megye és Medveczky Mátyás, Eperjes követe — került az érdeklődés középpontjába, amikor Karaffa eperjesi vérengzéséről kértek magyarázatot a protestáns rendek, de eredménytelenül!... Az ügyet előter-

jesztő Róth János — amikor a hallgatóság egy része kételkedett az eperjesi vérengzés szörnyűségeiben, — levette ruháját, és megmutatta sebekkel és forradásokkal elcsúfított testét. Róth János nagy összeg lefizetése után maradt életben, és került el Karaffa bosszúját.

*

És mi történt ezután Karaffával?

1688. január 14-én elfoglalta Munkácsot, Thököly mozgalmanak utolsó bázisát. Az elfoglalt várban eredménytelenül keresett leveleket, Thökölyék és az eperjesiek kapcsolatát igazoló iratokat, hogy utólagosan „törvényes” látszatot adjon az eperjesi vérengzésnek.

Munkács után Erdélyre került a sor. Karaffa erdélyi pusztítása mindent felülmúlt. 1688. május 9-ére Erdély is a császár hatalmába került. Karaffát ezután Bécsbe hívták, majd a császár kinevezte madridi nagykövetévé. Ez okozta bukását. Örömeiben, hogy Madridba kerül, megdöbbenően lemondott minden egyéb tisztségéről, rangjáról, és nagy kiadásokkal arra törekedett, hogy méltóképpen képviselje majd Madridban az uralkodót. Viszont Kollonics, a katolikus klérus egyik vezetője, a császár befolyásos tanácsadója, aki őt ajánlotta, megállapította róla, hogy spanyol illetőségű, és így Madridban nem képviselheti a császárt.

Ez a megszégyenítés beteggé tette. Hallucinációi voltak, rémes látomások gyötörték. Láta a megkínzottak kínos vergődését, hallotta kiáltásaikat, látta a meggyilkoltakat. Debrecen és Eperjes szörnyűségei miatt elveszítette nyugalmát és józanságát. Barátai és családja elhagyták. Mindenki elfordult tőle, és megalázva, elhagyatva halt meg 1693. március 6-én Bécsben az a zsoldosvezér, akinek a kezéhez olyan sok ártatlan, becsületes protestáns és magyar ember vére tapadt.

*

Három tanulságot kell levonnunk ebben az összefüggésben: a) a hazai protestáns egyházak közös múltja a jelenben is közös szolgálatra, egymás értékeinek a megbecsülésére kötelez; b) egyházaink a jelenben és a jövőben is munkálkodjanak szoros egységben népünkkel, annak szebb, jobb és boldogabb életéért, felemelkedéséért; c) amikor a római katolicizmus — a megváltozott politikai és társadalmi viszonyok hatására, a múlt őszinte feltárása és megbánása nélkül „egységre” és „együttmunkálkodásra” tesz kísérleteket, akkor nagy józanságra és éberségre van szükség.

A múlt: kötelez és figyelmeztet!

Barcza Béla

Mai fiatalokhoz — tegnapi módon?

„Mi jót várhat népünk a jövőtől, ha az a mai frivol ifjúságtól függ? Mert ez az ifjúság kétségtelesen kíméletlen és koraérett. Fiatal koromban engem illemre tanítottak és arra, hogy tiszteljem a szüleimet; de ez a mai ifjúság mindent jobban akar tudni és túlságosan is fel van vágva a nyelvre!”

„Ifjúságunk szereti a fényűzést, rossz modorú, megvet minden tekintélyt és nem tiszteli a kort. A mai gyerekek zsarnokok.”

Jól megmondták! Egyikük olyan 2700, másikuk 2400 éve. A két illusztris nyilatkozó: *Hésziodosz* és *Szokratész*.

Hát van új a nap alatt? Ha igen, az nem a generációs-probléma — mondja Hans Hartwig von Goessel, *Wenn junge Menschen nicht glauben können* című füzetében. (Schriftenmissions-Verlag, Gladbeck/Westfalen, 1963.)

Az a helyzet, amelyet áttekint, szintériként nagyobb mértékben különbözik a miénktől, mint lelki szituáció szempontjából. Ám a társadalmi és bizományos egyházi differenciáknál jobban érvényesül az a párhuzam, amelyet az ifjúkor lélektana jelent, mégpedig a néhai és állítólagos keresztény Európa erősen szekularizálódó légkörében. Ebben az atmoszférában az *ifjúkori hitbeli nehézségek* — ez szerzőnk témája — többnyire hasonló jellegűek.

Hozzáértéssel és nagy szeretettel ír von Goessel a fiatalokról, főként keresztény szüleiknek. Természetesen nem kritikátlan, „megértést” hirdet, hanem az ifjúkor világnézeti és életérzés-válságainak főbb gyökereihez igyekszik elvezetni olvasóját, világos stílusban, személyes hitről valló melegséggel.

Lassan már közhellyé lesz, hogy olyan világban élünk, amelyet a *pluralizmus* jellemez: az eszmék és

életstílusok sokfélesége. Ha ezzel bárhol, bármilyen tekintetben nem számolnak, az egészségtelen feszültségeket szül, ez a szingularizmus — akár annak ideges, akár álmodozó válfajához tartozik — megkísérlőjére hat vissza a legkedvezőtlenebbül.

Természetesen nem valami világnézeti közömbösség, elvtelen praktícizmus a megoldás, hanem — amint azt a marxisták és keresztények eddigi párbeszéde is tisztázta — egymás jobb megismerése és értéke s egyben a jó szolgálatok útjának keresése és megtalálása. (Aligha véletlen, hogy ez utóbbit Pál éppen a Római gyülekezetnek köti a lelkére: R 13, 3.) Ennek a *dialógus-mentalitásnak* pedig az ifjúságra nézve is vannak konzekvenciái.

Von Goesselék problémája így hangzik: a gyerek, akivel elsajátították a hittant — inkább csak tanszerűen —, „kint”, a számára mind izgalmasabb gyakorlati életben azt tapasztalja, hogy Istent és parancsolatait általában nem veszik komolyan, s nem egyszer még „vallásos” emberek is úgy élnek, mintha Isten nem is lenne. Otthon, meg a hittanórán azt hallja, hogy Isten parancsolatai érvényesek, az emberek többségének magatartásán azonban ebből vajmi keveset vesz észre. S mivel két világban nem élhet, az egyiket törölnie kell, úgy érzi — különösen akkor, ha kisebb korában egyszuszra meséltek neki Hófehérkéről, majd mondtak el egy bibliai történetet, s így az ő kategorizálásában a „jó Isten” is a gyermekek lassan, de biztosan süllyedő világának mese-síkjára került, és esetleg még a keresztényen magatartás élő példáihoz sem lehetett szerencséje.

Ha egy tan hivatalos, az nemcsak erőssége. Egyrészt ugyanis felvetődik a gondolat: mennyit nyom-

na a latban „hivatalosság” nélkül, másrészt minél inkább a kizárólagosság igényével lép fel s minél sürgetőbbben, annál jobban provokálja ellentétének legalább is valamilyen formáját, s ez lélektani szükségyszerűség. Mihelyst egyeduralmi és többé-kevésbé kötelező jellege megszűnik, a közvetlen következmény valószínűleg erős mennyiségi visszaesés lesz, idővel azonban mind jobban megnőhetnek minőségi esélyei, attól függően, hogy milyen meggyőző és vonzó tartalmat képvisel, nemcsak elvben, de a humánium egész területén, a legmélyebb emberi problémákat éppen nem véve ki.

Nehéz lenne megmondani, hogy magyarországi egyházaink mennyiben vannak túl a számbeli visszaesés akut szakaszán, hiszen ez több hullámban is történhet, és igen sok függ — emberileg szólva — belső tartalékainktól, azok langyosságától, vagy dinamizmusától, a hitetlen ígahirdetéstől nemzetközi feladataink betöltéséig, a legszélesebb, de összefüggő skálán. De különbséget kell tennünk a szükségyszerű és a lehetséges között. Mert ha — elnézést a képért — a jobbról-balról totojgatott gyereket egyszerre eleresztik, biztosan bógés, kék foltok, sőt talán hisztérikus dac-jelenetek is következnek, de az nyílt kérdés, hogy az agyonsegítetttség nyomorúságából mikor és mennyire tud fölemelkedni. Lehetőség, amely azonban nem jön házhoz komplett s még kevésbé eljátszhatatlanul. Az egyház megmaradásának a pokol kapui ellenében is érvényes ígérete mellett ugyanis ott a figyelmeztetés: „Elvétetik tőletek az Isten országa és oly népnek adatik, amely megtermi annak gyümölcsét!” (Mt 21, 43). Ennek jegyében maradhat meg az egyház, hit és engedelmisség által.

Ezért takaríthat meg minden kétségbeesést, sőt idegeskedést is olyan pozíciók elvesztése miatt, amelyek nem feltétlen ismertetőjegyei, vagy éppen árnyékot vethetnek szolgálatára.

Nem arról van szó, hogy sapkadobáló lelkendezéssel akár még siettessük is a népegyházi keretek felbomlását — meggy az magától — hanem arról, hogy ezt a folyamatot a hit szemével nézzük, veszszük tudomásul, és mérjük fel, azaz nem akarunk minden áron és módon elébe állni, vagy azt visszavető tényezőket fellépésére spekulálni, hanem energiáinkat „onnan felülről” kérve, hitünk lényeges tartalmának megélésére összpontosítunk, amihez képest az új formák megtalálása másodlagos kérdés. Ez „garantálja” az egyház létét, és nem például a nagy számok (persze a kicsik sem).

Miért lett szinte jelszóvá, hogy *élő keresztyénség*re van szükség? Azért, mert ez sürgető igazság. Nem is egyszerűen „egyházi érdekből”, hanem mert égetően kell a szolgáló mentalitás, az élővízfolyamok hatalmas, megbízható energiaszolgáltatása. És ha van egyházi érdek, akkor küldetésünk csorbíthatatlan arcvonalú betöltése az, mert ennek folyamatos megélése egyéni és közösségi megtartásunk záloga. Vagyis: amennyire átlüktet értékítéleteinkbe, döntéseinkbe, cselekvésünkbe az evangélium dinamikája, pontosan annyira élünk és úju-lunk, válunk akarva-akaratlanul *typos*-szá (1 Tim 4,12), korántsem utolsósorban gyermekeink számára, akik „legveszedelmesebb” kritikusaikká lehetnek, részint közelségük, részint tiszta naivitásuk, vagy éppen irgalmatlan igazságérzetük révén.

Különben is: talán minden idők légkörének legérzékenyebb reagens az ifjúság. Róluk olvasható le — ha nem is mindig egyértelmű mutatókban — hogy mi történik a felnőttek világában. A feldolgozatlan korproblémákat a „nagyok” tudatvilága ha-

marabb hajlamos és képes elnyomni, elhanyagolni, a tudattalanba száműzni, nem egyszer vesztükre. Az egysíkú intellektualizmus és praktikizmus is közelebb áll a felnőttekhez. Az ifjúság ellenben még világra jötte előtt kénytelen volt magába venni azokat a lelki-idegi impulzusokat, amelyeket az anya egyéniségének, életérzésének szűrőjén keresztül — bár attól nem kis mértékben függően — a világatmoszféra préselt bele. Erre pedig iszonyú mértékben hatott a második világháború, a felbecsülhetetlen anyagi és eszmei értékek rombolása, a félelem, s az általa provokált erkölcsi nihil, vagy letörtség. A gyermekkor receptivitása is igen lényeges; ha a közvetlen környezetnek nincs kellő mértékű kiegyensúlyozó-védő ereje, az „atmoszférikus körközók” életre szóló pusztítást vihetnek végbe. Hiszen ahogyan például a dohányzás, vagy alkohol sokkal jobban-veszélyezteteti a még kifejletlen szervezetet, úgy a családi és társadalmi hullámverésekre, vagy éppen viharokra is érzékenyebben reagál az ifjúság, néha ösztönösen, máskor többé-kevésbé tudatosan, de minden esetre nem túlságosan védetten. Illetve... És itt jön a keresztyén embernek, mint szülőnek fokozott felelőssége és lehetősége: Isten „helyetteseként” a legmagasabbrendű impulzusok reléállomásává lehet, kell is lennie — de lesz-e? Az ifjúkor közismert ambíciói s egyenetlenségei közepette küzdő fiatalnak milyen indításokat és energiákat tesz hozzáférhetővé magatartásában, élete belső töltésében?

Ki kell itt egészítenünk von Goessel megállapítását: a generációs probléma nem új ugyan, de korunkban a sok évszázados, vagy akár évtizedes átlagnál élesebben jelentkezik, mégpedig annyival, amennyivel meredekebb a fejlődés görbéjének emelkedése, hiszen kanyarban van a történelem szekere, néha az út is rázós. Ilyen mértékben, tudatosan és egyetemesen még nem élt át az emberiség korfordulót. Ennek kísérőjelenségei a szó szoros értelmében vegyesek, nem igazságos tehát semmiféle általánosító cseplés. Mikor volt annyira éber a nemzetközi felelősségérzet átfogó problémákban, mint éppen ma? — hogy a tudomány és technika szédületes fejlődését ne is említsük. Természetesen fordítva sem jogosult eljárni, mikor is a pozitív jelenségek felvonultatásával bagatellizálnánk a negatívakat.

Minden esetre tény, hogy jelenlegi világunkban *ugrásszerűen megnöttek a követelmények a keresztyénekkal szemben is!* De lényegében nem irreális, hanem éppen hogy igazságossá. Mert ma — ha így, ha amúgy — vizsgáljunk kell egyéni és közösségi *praxis pietatis*-ból, hogy azokat a magasfeszültségű tartalmakat, amelyekről beszélünk, mennyire tudjuk a gyakorlat síkjára letranszformálni. Például gyermekeinkhez, s általában fiatalokhoz.

Abba minden esetre „belenyugodhatunk”, hogy ha joggal emlegethetnek rosszallóan „mai fiatalokat”, akkor legalább ugyanannyi fejcsóválással jogosult a „mai felnőtteket” tenni felelőssé. Mert a fiatalok a világ lelki földrengésének szeizmográfjai — ámbár a hasonlat persze sántít, mert a korrall arányos felelősség fiataloknál sem kapcsolható ki.

Bizony nem mindegy, mit és milyen hitelesen tanítunk a gyülekezetben, e tekintetben is. Hogy mit.

1. A generációs problémát vegyük komolyan, de ne tragikusan. Különösen óvakodjunk a szavaló, „bezzeg az én időmben” alapállástól. Ez csak garanciális elriasztásra jó. Fel kell számolnunk azt az illúziót is, mely szerint hittani ismeretek pusztá elsajátítása önmagában megoldást jelentene. (Azokban

a nyugati államokban, amelyekben rendszeres és kötelező iskolai hitoktatás van, nincs kevesebb probléma az ifjúsággal. Bizonyos válságtünetek elsősorban talán az életszínvonal fetisizálásával, a fogyasztói szemlélet egyeduralmával függenek össze.) Ez természetesen nem jelenti a hiteles csengésű, életformáló keresztyén tanítás lebecsülését, sőt épp erre kell ébresztgetnünk magunkat és a ránkbizottakat, nem gyözzvén eleget hangsúlyozni, hogy

2. *a hit csak gyakorlás által hit igazán.* Enélkül csak „szürke elmélet”, vagy éppen bosszantó koloncnak tűnik. Ám ez a gyakorlás nem állhat kész formák egyszerű átvételéből. („Nekem jó volt, legyen neked is jó.”) Sémák erőltetése visszaüt. Különben komoly keresztyén szülők is megfélemlíthetnek arról — ha ugyan tudják — hogy a hitet mindenkinek *egyéni módon* kell megélnie. Természetesen nem szabadstílust jelent ez, hiszen Istennel nem lehet alkudni — törvénye éppúgy „bele van építve” a világrendbe, amint a gravitáció elszakíthatatlan a fizikai valóságtól — de ahol egyedül üdvözítő kaptafákat táncolnak körül, onnan inkább előbb, mint utóbb kihálnak e rondo részvevői, mert a remélt utánpótlás elmarad. Jaj annak a kegyességnek, melynek Isten akarata tilalomfa-rendszer, Ura pedig egy Abszolút Mumus, egy Mindenható Muszáj, akivel ajánlatos jóban lenni. Ez persze már nemcsak formai, hanem részben tartalmi kérdéseket is fölvet. Nemcsak arról van szó ugyanis, hogy az igehallgatásnak, bibliaolvasásnak, imádkozásnak stb. milyen „kivitelezési” módját választjuk, hanem *stílusról* is, az életbe-transzponálás szelleméről. Ennek pedig a punctum saliens az, hogy „és akkor mi lesz”, vagyis lássuk a konzekvenciákat, magyarul: a gyakorlati, életerős, jóízű keresztyéniséget! Senki sem lehet jobb lelki vezető, mint amennyire éli is hitét — csak ezzel párhuzamosan segíthet kialakítani a rábizottak adott körülmények között helyes és hordképes praxis pietatisát. Ezzel természetesen együtt jár az ugyanazon hajóban evezők gyakorlati közösség-ápolása is: hadd épüljenek egymás hite által.

3. Különösen hangsúlyoznunk kell azonban — az eddigiek jegyében — *az élő keresztyénség erkölcsi-társadalmi hasznosságát*, illetve elkötelezettségét. ez esetben fiatalokra nézve. Semmiképpen sem önképzési hadjáratra gondolunk, de sokkal inkább arra, amit Zsid 13,20—21 így fogalmaz: „A békeesség Istene... tegyen készséggé titeket *minden jóra*!” Mert „a kegyesség mindenre hasznos” (1 Tim 4,8)!

Még ha ezt nem olvasnánk is az Igéből, akkor is elég lenne csak komolyan elgondolkozunk annak meglátásához, hogy e jelenlegi világhelyzetben *minden pozitív erkölcsi erő összefogására van szükség*, akár a nemzetközi feszültségre gondolunk, akár —

mondjuk — egyes országok gazdasági viszonyaira, hiszen mindezek alakulásában döntő szerepet játszanak erkölcsi tényezők. Ez is hozzájárulhat *minden világnézeti főtékenység feloldásához*, hogy versengés helyett e tekintetben is a pluralizmus *tényének* komolyanvétele és a dialógus-mentalitás érvényesüljön. Hiszen mindig könnyebb egy fiatal bontakozó erkölcsiségének adott alapjait megingatni, mint egy másik alapot fogadtatni el vele, de úgy, hogy abból fakadjanak is a jó konzekvenciák. Nem valami felületes elv-békét ajánlunk, hanem a tényleges értékek fokozott megbecsülését, hiszen az eredmények mellett olyan problémákkal állunk szemben, amelyeknek közelítő megoldása is rengeteg energiát igényel, s így az erkölcsi erőknél a versengés szellemében fogant felcserélése aligha hozna jó eredményt. A keresztyén hit szempontjából ez nem jelent minimalizmust, hanem azt, hogy „ahol a keresztyén értelemben vett erkölcsi jó nem lehetséges, ott — minden elvi megalkuvás és teológiai kompromisszum nélkül — az erkölcsi közöny nyel és felelőtlenességgel szemben a társadalmi erkölcsnek az emberiség és igazságosság vonalába eső követelményeit kell segítenünk”. (Dr. Nagy Gyula: Egyház a mai világban, 210. o.)

„Mai” fiatalokhoz — akár szülőkként, akár lelkipásztorokként — nem szólhatunk tegnapi módon: a felsőbbrendű tekintély pozíciójából, kinyilatkoztatásszerűen, vagy múltbeli küzdelmeink okán a mártír megdicsőültségével, nem szólhatunk az abszolút igazság mindenkori és tévedhetetlen birtoksaiként, sem számukra immár érthetetlen, vagy igen megfakult szavakkal és fogalmakkal, s a „konkurens eszme” alapállásából sem.

Szólhatunk azonban úgy — és csakis úgy —

mint akik nem felejtettük el ifjúkori küzdelmeinket-bukdácslásainkat, melyekből csak a meg nem érdemelt Kegyelem vezethetett el a hit szilárdabb magatartására,

mint akik ma is ebből a kegyelemből élünk, valóságos gyengeségeink hathatós ellenszeréből, szeretetünk forrásából, —

mint akik idősebb testvérként tudunk segíteni, ha Isten is megsegít minket, —

mint akik átérezzük tusáikat, de tapasztalataink vannak az „onnan felülről való”, nagyobb erőről, — mint akik nem tegnapi problémákat és „szövegeket” erőltetnek, hanem éppen mai, adott frontokon segítenek bele a győzelem kivívásába, bár nem saját erejükkel, —

s mint akik nem valami kontra-alapállásból próbálunk dirigálni, de minden jóra képes belső megragadottságból szeretnénk szolgálni.

Mert ennek mindenütt van tere.

Bodrog Miklós

Putna 500 éves

(„Mitropolia Moldovei si Sucevei”, a Moldovai Ortodox Ersekség hivatalos lapjának ünnepi száma.)

Moldva északi dombhajlásaiban, a hadak útjától távolabb eső erdőrengtetegbe rejtették el a 15–16. század moldvai vajdái, világi és egyházi főemberei azokat a kicsi templomokat, amelyek sajátos stílusukkal, elsősorban a külső falakon körbefutó, színpompás freskószőnyegekkel méltán kerültek, részben az ENSZ felhívása révén is, a világ műértőinek érdeklődési körébe. A Moldovica, Szucevica, Voronec, Arbore, Piatra Nyámcs és a többi kis templom sorában is jelentős helyet foglal el a Putna-kolostor temploma. Az 500 éves alapítási évforduló alkalmával a moldvai ortodox ersekség hivatalos lapja ünnepi számot adott ki. Ezt most ismertette dr. Nagy József, a kolozsvári Egységes Egyetemi fokú Protestáns Teológiai Intézet liturgia-művészettörténet professzora romániai testvérpárunk a REFORMATUS SZEMLE-ben. Onnan vettük át az érdeklődésre számot tartó tanulmányt.

Öt évszázados történelmi útra néz vissza a Putnai kolostor. E határkőnél áll meg kegyelettel emlékezni, visszatekinteni Moldova és Suceava érseke dr. Justin Moisescu „Megálló öt évszázad határán” című, az ersekség folyóiratának ünnepi számát bevezető s a Putnai kolostor félezred éves dicső múltját idéző írásában. Stefan cel Mare szelleme ma is él, — hangsúlyozza dr. Justin Moisescu érsek, és mintha ezt jelképezné, hogy a fejedelem sírkövébe, amelyet még életében elkészítettett, máig sem merte senki belevésni a nagy vajda halála időpontját!

Az ünnepi szám gazdag tanulmányanyaga nemcsak egy 500 esztendő kolostor születési évfordulóját ünnepli, hanem az egész moldovai román kultúra szellemét idézi 500 esztendő távolából. Ahogy a kolostort alapító vajda a hagyomány szerint ezüst nyilait a négy égtáj felé röpítve mérte ki Putna kolostorának határait, ugyanígy a kolostor nemzeti szelleme, egyházi kultúrája térben és időben messzire kisugárzott a románok lakta tájakra, és napjainkig tart a római nemzeti és ortodox egyházi egységet formáló és védelmező hatása.

Az ünnepi szám magas tudományos igénnyel megírt tanulmányainak és megemlékezéseinek méltó keretet szab Moldava érsekének és egyik közvetlen munkatársának dr. Scarlat Porcescu professzornak az írása, akik napjainkban legtöbbet tettek és tesznek annak érdekében, hogy a XV—XVI. századbeli moldvai ortodox kolostor-templomok visszanyerjék és épen megőrizzék építészeti és ikonográfiai páratlan szépségeiket. Dr. Justin Moisescu már teológiai professzor korában fájdalommal szemlélte a századforduló idején alkalmazott helytelen restaurálás következményeit, az ősi műemlékek eltorzítását. Mióta egyházkerülete élére került, fclbcsülhetetlenül sokat tett e csodálatosan szép ősi műemlékek, Voronet, Moldovita, Sucevita, Dragomirna, Suceava stb. szakszerű restaurálása érdekében. Dr. Justin Moisescu metropolita örömmel jelentette be a putnai kolostortemplom alapkövetételének 500. évfordulóján, hogy „hazánk párt- és kormányküldöttsége, amikor 1966 június hó végén meglátogatta a félezeréves ünnepre készülő ősi kolostort, a j á n d é k o t hozott a Stefan

cel Mare fejedelem által alapított első kolostornak: a kolostor újra visszanyeri eredeti ruházatát azoknak a restaurálási munkálatoknak az eredményeként, amelyek nemsokára elkezdődnek”. A putnai kolostor az 500. évforduló alkalmából, amelyről az 1966. évi kulturális évfordulók között az UNESCO is megemlékezett, nem is kaphatott volna ennél nagyobb ajándékot.

Putna kapubástyája, körbefutó emeletes épületei és a várudvar közepén álló templom ma is kifogástalan állapotban vannak. Az eredetileg 1566-ban épült templom azonban sokkal későbbi korok templomaira emlékezteti a belépőt. Éppen ebben rejlik a feladat: műemlékszakértők, jelentős kormánytámogatással vissza fogják adni ennek az ősi kolostortemplomnak eredeti öltözetét.

Dr. Justin Moisescu metropolita ünnepi írása is utal a közelebről meginduló helyreállítási munkálatokra, melyek azt a célt szolgálják, hogy „Putna” így még inkább megőrizhesse a román nép egységét hirdető szimbólum-voltát az újabb évszázadokra. A kultúra és az emberiség otthonává, a tanítás forrásává és „a hazafiasság igazi iskolájává” lehessen.

Az ünnepi szám írásait dr. Scarlat Porcescu professzornak, az ersekség műemlékelőadójának „Putna helye a Román Ortodox Egyház életében” című tanulmánya zárja le. Dr. Porcescu sok új adatot dolgoz fel. Így rámutat arra, hogy a konstantinápolyi patriárkátusnak egy 1395-ből származó feljegyzéséből kitűnik, hogy ebben az időben két „mahrobahiai”: moldvai kolostort tartott számon az „egyházi hűbér-úr” a Boszporusz partján. A történészek szerint az egyik kolostor a Szűz Máriának szentelt Bistrita-i kolostor. Hogy a Szent Demeternek szentelt másik kolostor melyik, ezt ma még nem döntötte el a román ortodox történetírás. Azon a vidéken — írja dr. Porcescu —, amelyen Stefan cel Mare kijelölte a putnai kolostor helyét, már Alexandru cel Bun idejében voltak kisebb kolostorok és remetelakok, *szkitek* melyek azóta eltűntek. Emlékket írásos feljegyzések őrzik. Így 1427-ből maradt fenn egy fejedelmi adománylevél, amelyben Alexandru vajda megerősíti örökségükben („ocină”) „Hermant és testvérét, Lațcut”, és Voitinu falut ajándékozza nekik, a mai Putna közelében, „ahol szállásuk és kolostoruk van”. „Természetesen nem gondolhatunk olyan kolostorra, mint amilyen volt már ebben az időben Moldovita, Bistrița, Neamt, vagy a Poiana-i Szt. Miklós kolostor. Itt egy szkitről lehet szó, ahol néhány szerzetes élt, kötük ez a Herman és Lațcu is. Hasonló régi adatokat bányászott ki dr. Porcescu más régi fejedelmi oklevelekből is (1439., 1444.), amelyek a mai Putna közelében Horodnic faluban egy másik szkít létezését igazolják. Putnától 5—6 km távolságra feküdt egy, az okmányokban Laura néven említett település, ahol Szt. Lőrincnek szentelt kolostorcserka állt. Ez azért is nevezetesebb a többinél, mert a hagyomány szerint itt élt a legendás emlékü Daniil Sihastru, Dániel remete. E falu közelében, a hegyoldal sziklájába vágott magának rejtőszállást. Ștefan cel Mare és Dániel remete viszonyáról a folyóirat igen érdekes tanulmányt közöl Nestor Vornicescu archimandrita tollából. Dr. Porcescu arra a nagyon indokolt következtetésre

jut, hogy ez a „Laura” elnevezés tulajdonképpen a „Lavra” szóból ered, ami tudvalevőleg az ortodox egyházi nyelven nagy kolostort jelent.

Nos, ezen az erdőrejtette, kolostoroknak való tájon kezdte építtetni, az I. és II. Putnai Évkönyv feljegyzései szerint 1466 júliusában Ștefan cel Mare a putnai kolostort, s az 1469-re már el is készült. Felszentelése, a feljegyzések szerint, 1470. szeptember 8-án történt. „Okmányszerűen is igazolható tehát — írja dr. Porcescu —, hogy Ștefan cel Mare legelső kolostor-alapítása a putnai kolostor volt, mégpedig olyan vidéken, ahol a szerzetesi élet már korábban gyökeret vert”. A fejedelem azzal a szándékkal emelte ezt a kolostort, hogy maga és családja „örök nyughelye” legyen. Természetesen politikai célkitűzése is vezette a nagyszámú kolostorépítésben. Erről a Ștefan cel Marét és korát annyira jellemző külön átfogó tanulmányt közöl a folyóiratban *Nicolae Grigoraș* „Ștefan cel Mare alapítványai” címen.

Ștefan cel Mare egyik legfőbb támasza az egyház volt, mint a fejedelemség nagy hűbérbirtokosa a fejedelem mellett. Ștefan cel Marénak közel fél-századig tartó uralkodása alatt, elsősorban a török ellen vívott harcaiban megbízható háttérre volt szüksége. Ezért is tesz annyi egyházi alapítványt, ajándékoz sok-sok falut és birtoktestet az általa alapított kolostoroknak, templomoknak és támogatja a már trónralépésekor létezőket. „A putnai kolostornak az építtetése, Ștefan fejedelem politikai koncepciójában a hálának a kifejezése volt az őt támogató egyház iránt, és ugyanakkor felhívás is feléje, hogy támogassa őt politikájában” — vonja le a következtetést dr. Porcescu, és egyben megálapítja: „Ugyanekkor Putna építtetésével Ștefan vajda olyan indítást adott a moldvai kulturális életnek, hogy ez a kolostor is hamarosan elfoglalta helyét Moldovița, Neamț, Bistrița, sőt a fejedelmi főváros, Suceava mellett abban a kulturális építőmunkában, amely annyira jellemzi Ștefan cel Mare korát és gondolkozását, uralkodói koncepcióját”.

Putna kulturális központtá való gyors fejlődését azzal mozdította elő Ștefan cel Mare és a korabeli egyház, hogy a legkiválóbb kéziratmásolókat, ikonográfusokat, miniatúristákat rendelték ide a szerzetesek közül. Putna első kolostorfőnöke, egumenje, Ioasaf a neamți kolostorban töltötte tanuló éveit, és kíséretében több olyan szerzetes költözött át Putnára, akik vele együtt a kor hírneves kódex-írójának és festőjének, Gavril Uricnak voltak Neamțban a tanítványai.

A Putnára átköltözött szerzetesek elsősorban ezt a kéziratmásoló és díszítő munkát végzik a kolostor csendjében. Egymásután kerülnek ki kezük alól azok a szebbnél szebb kéziratok, melyekből bár sok elveszett az idők viszontagságai között, de számos közülük megmaradt, és Ștefan cel Mare korának legszebb művészeti emléke. Így írja meg itt 1467-ben, Nicodim diakónus Ștefan vajda rendeletéből a „Mineiul pe Aprilie” című szertartási könyvet. 1470-ben Chiriac szerzetes lemásolja Aranyszájú Szent János prédikációit, 1472-ben Vasile szerzetes a „Szent János lépcsői” című jócselekedetre buzdító építő iratot. 1473-ban egy Tetraevangélium kerül ki Nicodim szerzetes keze alól, ugyancsak a vajda rendeletére. Ez a kézirat azért is igen értékes, mert egyik lapján megőrizte Ștefan cel Mare arcképét, amely őt derűs, életerős fiatal férfiként ábrázolja. Ez a Ștefan vajdáról fennmaradt egyik legkorábbi egykori miniatűr. A folyóirat ezen ünnepi száma egyébként gazdagon illusztrált tanul-

mányt közöl „Putna miniatűrjei és kéziratai” címen. A tanulmány írója e kérdés egyik legkiválóbb szaktudósa Victor Brătulescu professzor. Ez az 51 oldalas tanulmány nem kevesebb, mint 59 kéziratot ismertet, pontosan megjelölve mindegyik jelenlegi lelőhelyét. A tanulmány végén olvashatjuk, hogy a Putnán őrzött és az egykor Putnán írott és díszített kéziratok szépírói és betűdíszítői közül kinek neve maradt fenn, dokumentumokkal bizonyíthatóan.

Ștefan cel Mare korából — írja „Egyházi irodalom Ștefan cel Mare korában” című tanulmányában *Constantin Turcu* — ma 59 kézirat ismeretes. Ezek közül 34 van Romániában, éspedig 9 Putnán, 22 Bukarestben, egy Dragomirán, 1 magánkönyvtárban és 1 Kolozsváron. A többi 25 kéziratot külföldön őrzik. Hogy e kéziratokat kinek szánták, bizonyíthatóan 47 ezek közül Moldva és Havaselve kolostoraiba került. Az epilógus hiánya miatt tizenkét kézirat rendeltetési helye bizonytalan, illetve ismeretlen. Ez a Ștefan cel Mare korából fennmaradt 59 kézirat tartalmi szempontból az alábbi módon osztályozható: 3 apostoli levelek, 15 imakönyv, 4 egyes szentek tanításai, 2 zsoldároskönyv, 2 éreynkatalógus, 18 a négy evangélium, 3 Ótestamentum, 2 prédikációs könyv, 1 liturgiális könyv, 2 nyolc dallamra írt egyházi énekek gyűjteményes könyve, 3 szentek élete, 1 imakönyv, és végül 1 könyörgési lajstrom elhunytakért. Szláv nyelvű kéziratok ezek, mint ahogy az egyház és az udvari kancellária nyelve is ez volt akkoriban, és a görög nyelv még csak elvétve jelentkezett. Pergamenre írták a kéziratokat és fatáblákba szorították őket. A táblákat gazdagon díszített és festett bőrbe kötötték. E fennmaradt 59 kézirat közül több mint huszat gazdagon díszítették miniatűrökkel, a többi egyszerűbb díszítésű. Különösen a putnai kéziratok nagyon szép díszítésűek, a szakértők szerint a legművészebbek. Putnán Ștefan cel Mare jóvoltából valóságos másolóiskola alakult, és az ország legkiválóbb másolói, díszítői működtek itt. Elsősorban két putnai kéziratot tart számon a tudomány: a Zsoldárokat és Aranyszájú Szent János prédikációinak másolatát.

N. Corivan „Putna, Ștefan cel Mare korának kulturális központja” című tanulmányában jórészt összegezi a részlettanulmányok adatait, de érdemes felfigyelnünk egy „aláhúzására”. Azt írja, hogy Putna sajátos értékei között a legjelentősebb az a szolgálata, hogy amikor egybegyűjtötte a külföldről érkező művészeti elemeket és hatásokat, azokat nemcsak összeolvastotta, hanem „szüntelenül gyarapította a helyi mesterek és művészek, a nép művészeinek alkotásaival, formáival, színeivel”. Sokféle „helyi szín” jelentkezik és hazai művészeti elem születik ebből a díszítő kedvből.

Ez a díszítő kedv érvényesül a putnai kolostor egyházi textíliáiban. *Corina Nicolescu*, a kiváló műtörténész „Putna kolostorának hímmelt és szövött műkincese” című tanulmányából megtudjuk, hogy ez a művészeti ág Ștefan cel Mare korában 1481 után éri el virágzása tetőpontját. Egyházi hímmel és szőttesséi mennyisége és művészi értéke alapján nálunk első helyen áll a putnai kolostor. A gazdagon illusztrált tanulmány bemutatja a legszebbeket, melyek közül kiemelkedő Eufimia és Eupraxia hercegnők szerb-bizánci hatású, a XIV. század végétől származó hímmelt szentségtartó takarója, mely a halott Krisztust ábrázolja, amint angyali seregek őrködnek felette. Itt őriznek ugyan-csak egy XIV. századból származó bizánci papi stó-

lát. Ezekre a külföldről ideszármazott aranyhímezésekre hamarosan megszületik a moldvai válasz: Ștefan cel Mare ajándékként Putnán őriznek egy olyan stólát, amely már a hazai művészet tanúja. Egy másik stólán Ștefan cel Mare portréja is feltűnik, egy 1477-ből származón pedig feleségének, Margopi Máriának trónon ülő alakja. „Hazánk művészeti múzeuma után azonnal a putnai kolostor egyházi textilgyűjteménye következik mind a régiség, mind a művészi kivitelezés vonatkozásában, és nem csoda, ha annyira felkeltette ez a gyűjtemény nemcsak a hazai, de külföldi kutatók érdeklődését is” — állapítja meg C. Niculescu.

Amint már fennebb említettük, Ștefan cel Mare Putnát szemelte ki a maga és családja számára temetkező helyül. Ezért építtetett itt „gropniță”-t: sírkamrát. Az ortodox templomok olyan része ez, amely az alapítónak és családjának, a templom nevezetes szolgáinak temetkezési helyül szolgál a templomon belül. A putnai kolostortemplomban, ahogy ez *Epifanie Norocel professzor „Sirok a putnai kolostorban”* című cikkéből kitűnik, Ștefan vajdának és családjának nyolc sírján kívül öt püspöki és érseki sír van. A sírokon egykorú sírkövek, sírfeliratok, domborművek. A síremlékek faragója, ahogy ezt *Balș*, Románia egyik legkiválóbb műépítész megállapítja, egy *Ian* nevű mester, akinek neve a rádauți-i fejedelmi templomban nyugvó, *I. Bogdán* vajda sírkövén olvasható. Lengyel volt, erdélyi volt, moldvai volt? — nem lehet tudni. A síremlék román felirata szláv betűkkel a következő: „A kegyes emlékeztető fejedelem, Ștefan vajda, Isten kegyelméből Moldvaország fejedelme, alapítója és építője e szent háznak, fekszik itt. És örök nyughelyre költözött a 7000 ... esztendő ... havában és ... évet uralkodott”. Később, *Vak Bogdán*, Ștefan cel Mare fia, apja sírjára helyezett kőtáblába vésette be Ștefan vajda uralkodásának és életének néhány adatát: „Ștefan vajda Moldva országban 47 évig és három hónapig uralkodott, ez örök nyughelyre költözött 1504. év július havának 2-ik napján, egy keddi napon, a nap negyedik órájában.” A sírok részletes ismertetését a tanulmányíró a következő megállapítással zárja: „Moldva és egyháza nagy alapító fejedelmének síremléke, amelyben örök álmát alussza, és amely fölött a hálás emlékezés jeleként örökmécses pislákol, valamint Putna igazán fel nem becsülhető egyházi műemlékkinései, mindezek csodálatos figyelmeztető jelek hazafias hagyományaink továbbápolására.”

A folyóirat ünnepi számában három tanulmány foglalkozik a kolostortemplom körüli régészeti kutatásokkal, magával a templommal és a környező ősi épületekkel.

Alexandru Andronic „Régészeti feltárások Putnán” című rövid írásában érdekes adatokat közöl. Az ásátások megállapították, három tűzvész rongálta meg a történelem folyamán a kolostort. A cikkíró szerint feltétlenül szükséges az ásátások továbbfolytatása, hogy Ștefan cel Mare első kolostorát és környező épületeit eredeti alakjuk szerint restaurálhassák. Ugyancsak a fejedelmi udvarház létezését igazolja egy emlékfelirat is, amellyel *I. Zugrav* cikke foglalkozik.

Az ünnepi szám egyik legértékesebb tanulmánya kétségtelenül a kiváló műépítész *Ștefan Balș* „Putna kolostora, építészeti műemlék” című tanul-

mánya. *Balș* megállapítja, hogy abból az épületből, amelyet Ștefan cel Mare a XV. században építtetett, a két „restaurálás” alig hagyott meg valamit. 1654-ben a templom annyira megrongálódott, hogy „ma már nem lehet tudni biztosan: maradt-e és mi maradt meg az eredetiből?” Az 1757-ik évi földrengés a cinterem épületeit is annyira szétdőltá, hogy ma már alig van régészetiileg igazolható nyoma akkori tornyainak, pedig egy egykorú kép több tornyosan ábrázolja a cinterem övezetét!

A régi építkezésből csak a bejárat kapubástya és a kincses torony maradt meg. Első látásra is szemlélhetően a templom külseje nem a XV., hanem a XVII. század építészeti és díszítő elemeit tárja elénk. A külső falak díszítő elemei, melyek közül egy sem sorolható a XV. sz. díszítő elemei közé, azt a munténiai hatást mutatják, amely a XVI. század végétől kezdett meghonosodni Moldvában.

A templom belső konstrukciója, beosztása is ugyanezeket kronológikus ellentmondásokat rögzíti — írja *Balș*, és rámutat arra, hogy a templom ötrészes tagolása: tornác, előhajó, kriptá, hajó és ápszis, amely csak Ștefan cel Mare uralkodása végén épült konstrukciókban fordul elő (Neamț, Dobrovát), igazolható lenne talán abból, hogy ezt a templomot Ștefan cel Mare eleve családi temetkezési helyül építtette, és ezért is lett, abban az időben forradalmi formabontást jelentősen, ötrészes a templom. Viszont ennek az öt részre tagolásnak a kivitelezése semmiképpen sem felel meg a Ștefan cel Mare korabeli építkezésnek. Így a naoszt elválasztó keresztbeépült fal nem tömör, hanem három oszlopon nyugszik, ami a XVII. század itteni tipikus építkezési formája. *Balș* utal arra, hogy *Neculce* krónikája szerint *Vasile Lupu*, arany után kutatva, leromboltatta Ștefan cel Mare amúgy is megrongált egykori putnai templomát (1654), majd részben ő, részben *Gheorghe Ștefan* és *Dabija* vajda építtette újjá. *Balș* szerint kétségtelen, hogy a jelenlegi putnai templom nem azonos azzal, amelyet Ștefan cel Mare 1466-ban építtetett, hanem egy újabb keletű, a XVII. századból származó épület. Viszont kétségtelenül vannak benne falmaradványok Ștefan cel Mare idejéből, és Putnát az elsőség, ez az első olyan román ortodox templom, amelyben az előhajón, hajón és ápszison kívül beépült a templomtestbe a tornác és a kriptá is. Ezt az alaprajzot *Vasile Lupu* sem módosította a „restaurálás” alkalmával. „A mai alakjában tehát — állapítja meg *Balș* — a putnai kolostortemplom minden kétséget kizáróan a XVII. század alkotása, egy XVIII. századi toronnyal és 1902-ben átalakított tetőzettel”. „A mai putnai kolostor — fejezi be tanulmányát *Balș* — régi dicsőségét történelmi értékében hordozza, a sírokban, amelyeket magába zár, felmérhetetlen becsű műkincseinek gazdagságában, de az építőművészet itt ma még másodrendű jelentőségű. Majd ha egy általános helyreállítás visszaadja régi alakját, és ha kell, a XIX. századból származó épületek egy részének feláldozásával, a cinterem is visszanyeri ezt, Putna építőművészeti szempontból is méltóvá válik arra a feladatra, amelyet alapítója Ștefan cel Mare vajda szánt neki, hogy otthona és bölcsője legyen a román egyházi művelődésnek”.

Dr. Nagy József

Dialógus Mariánské Lázneban

(III) Felelősség egy humánus társadalomért

Beszámolóm ez utolsó közleménye előtt megjelent a *Világosság* 1967. év. 7—8. száma, amely részletesen beszámol a Mariánské Lázne-i találkozóról (Lukács József: „Újabb lépés a párbeszéd útján — „A marxisták és keresztyének Mariánské Lázne-i dialógusáról”, 385—393. lap; a szám más e tárgyba vágó cikket is tartalmaz). A *Világosság* e számának külön mellékleteként *Alkotás és szabadság egy humánus társadalomban* címmel megjelentek „A marxisták és keresztyének Mariánské Lázne-i dialógusának (1967. ápr. 26—30) marxista referátumai” szinte teljes egészükben, a lényegét sehol sem érintő rövidítésekkel. A keresztyén referensek előadásainak fő gondolatait Lukács József cikke ismerteti. Ez részben megkönnyíti az én utolsó beszámolómat — hiszen ami már megjelent magyarul, azt nem kell ismertetnem —, részben azonban be is árnyékolja, mert ezektől eltekintvén, egyoldalúság látszatát kelthetem. Éppen ezért nyomtatékosan utalok a *Világosság* idézett számának *Mellékletére*: beszámolóm kiegészítéséhez ez föltétlenül szükséges.

*

„Felelősség egy humánus társadalomért” volt a harmadik összefoglaló téma. Dr. Irving Fetscher, a frankfurti egyetem (NSzK) politológiai professzora, a nyugati világ egyik legjobb marxizmus-szakértője, aki nem marxista, hanem az ún. „harmadik felekezethez” tartozik, amelyet Lukács József tudósítása (i. h. 392. lap) a természettudományos és műszaki intelligencia egy része kifejezéssel jelöl. Marxizmus-ismerete képessé teszi arra, hogy marxista színű érveléssel bíráljon, érveljen, támadjon. „Egyéni szabadság és szociális felelősség — Problémái marxista és keresztyén szempontból”, ez volt előadása címe. (A „politológia” nálunk egyháziaknál még szinte ismeretlen társadalomtudományi szak; előadása is sokat kívánt hallgatóitól.) Aból indult ki, hogy a szabadság fontos kérdése mind a keresztyén etikában, mind a jelenkori marxista elméletben középponti helyen bukkan föl és hasonló problémák mellett alapvető különbségeket is mutat, amelyeket nem szabad eltakarni, ha értelmes dialógust akarunk. Ehhez bevezetőül az egyéni szabadság fogalmát magyarázgatta, történeti eredete és jelentősége felől. A régebbi tradíciós felfogás szerint az egyéni szabadság tudata lényegében a zsidó-keresztyén kijelentésvallás teremtménye, ami ezen a téren előbb történt (Sokrates), az „nem tökéletes”, elakadt humánus antipációja volt a kijelentés világosságában keletkezett szabadságfogalomnak. Sch. azonban úgy gondolta, hogy ezzel még nincs megmagyarázva a modern szabadságfogalom, mert ez eleve lehetetlenné tenné az ateista humanizmus előállítását és létét. Szükséges tehát a dolog történeti-társadalmi vizsgálata. A mai szociológia szerint az individualitás tudata és az önálló gondolkodás lassan keletkezett primitívebb formákból és a valóság fokozódó megismerése során. Vannak társadalmi formák, amelyek egy fajta „kollektív tudatot” alakítanak ki, mely az egyént teljesen beiktatja környezetébe, megszabja *manierjeit*, racionalizálja életét. A magatartás szabályozza a környezetet (család, rend, politikai közösség stb.). Az

emancipációban az egyik döntő tényező a *magántulajdon* (föld és ingóságok), mindeneke előtt a *piac*. Idő kellett, míg ebben a társadalmi kötöttségben az emancipáció kritikai magatartásban nyilatkozhatott meg. A magántulajdon fölött való szabad rendelkezés — a római jog „*jus utendi et abutendi*”-ja — a magántulajdon lényeges jellemzője. Locke ezért látja a magántulajdonban minden szabadság foglalatát („*property*”), beleértve a vallásgyakorlat formáinak a megválasztását is.

A piac még fontosabb: a tradicionális egymás alá- és fölérendeltség feudális állapotát a szabad piac társadalma váltja föl, olyan személyekkel, akik egymástól függetlenek. Ez utat nyit az ún. egoista kalkulációnak, egyben azonban bizonyos morális elkötelezettségeket is rak a kalkulálóra a társadalommal szemben, amelyek a polgári fejlődés klasszikus csúcán (Kant) az autonóm lelkiismeret követésében tetőznek. Ennek a csúcsnak a tükröként keletkezik a romantikus regény, amely szerint a polgári konkurenciás társadalomban a hős erkölcsi tulajdonságai a hihetlenségig fokozódhatnak.

Ez a polgár hozzátartozik megelőző történetünkhöz, sem idealizálni, sem elátkozni nem szabad. Marx mélyebben meglátta a polgári szabadságfogalom és szabadságmegvalósítás határait, mint bárki más; azt azonban kevesen tudják, hogy pozitív vonásait is mennyire hangsúlyozta! Ez egyfelől az ún. „ázsiai társadalom” kritikájában és a despotizmus bírálatában látszik meg, amelyben Marx velem szemben a személyes, a bürokratikus önkénytől független — még polgári előtti! — magántulajdon szabadságának jelentőségét hangsúlyozta. Másfelől Marx haladást látott abban, hogy a jogilag megszilárdított és világnézetileg alátámasztott (legitimált) úr-szolga-viszonyból csak ökonomiaiilag közvetített viszony alakul ki, mint ami a jövőendő, igazán szabad társadalom egyik föltétele. Ebben a folyamatban szerepe van az árut termelők között folyó „gyilkos konkurenciának”, továbbá a tömeges elproletarizálódásnak, az ellentmondásnak a polgári szabadságesszmény és a tények világa között, amelyben a helyzet erkölcsi magyarázatát a polgári ideológusok nem tudták megadni. A burgois-társadalom maga hazudtolta meg humanista eszményeit és elméletét a gyakorlatával.

Marx analízise igaz volt, azonban nem látta azoknak a politikai korrekcióknak a lehetőségeit, amelyekkel e folyamatba be lehetett avatkozni, ő csak a radikális forradalmat látta a kapitalista társadalom „rendszerkényszerétől” történő szabadulás útjának, holott az előadó szerint vannak korrigáló lehetőségek — a reformok útján — a tulajdon radikális megváltoztatása nélkül; vagy legalább is nagyobb hatásúak, mint amit Marx és Engels e lehetőségeknek tulajdonított.

A politikai intervenció korrekció-lehetőségeit a következőkben látta az előadó: 1. Állami pénzügyi politika, adók, jegybankpolitika. — 2. Állami gazdaságpolitika; állami megbízások, hitelteremtés, szubvenciók, alkalmazkodási segélyek, adóprogresszivitás és kiegyenlítés. — 3. Szociálpolitika; nyugdíjak, munkanélküli- és betegsegélyezés, munkaidőszabályozás, munkafolyamat-szabályozás (pl. higiénia), kiképzési segítség. Az utolsó 50 év története tele van a szabad piaci gazdálkodásba való beavatkozásnak, állami közbelépésnek a példáival.

Ennek magyarázata: szakszervezetek és pártok nyomása, félelem a fennálló birtokviszonyok megdőlésétől (a Szovjetunió példájának a kihatása), az igazságérzet, amely fölfedezi az eszmék és a valóság közötti kiáltó erkölcsi űrt, stb. Mindezekben az előadó az *érdekek* szempontját tudatosan hangsúlyozta, de helyet engedett a keresztyén felelősség szerepének is ebben a változásban. (Szociális enciklikák; jöllehet még messzemenőleg foglyai a polgári politikai gondolkodásnak, mégis tartalmaztak kapitalizmus-kritikát.) *Ma az egyházak útban vannak* abba az irányba, hogy megszabaduljanak dogmatikai kötöttségeiktől, amelyek egy régi világhoz fűzték őket és hogy ezek következtében a katolikus társadalomtan a *keresztyén társadalom kritikájává* változzék át (*Populorum progressio*): elismerik bizonyos körülmények között a forradalomnak nemcsak jogosultságát, hanem szükségességét is. E magatartás miatt kapitalista körökben számos kritika hangzott el mind a pápák, mind egyes protestáns teológusok „szociális utópiájával” szemben, amely kritika dogmatikus marxisták megjegyzéseivel is egybeeshetik.

A mai társadalom a cselekvési kényszerhelyzetek olyan sokaságát hozza magával, hogy még a látszólag teljesen „szabad” gazdasági vállalkozó is kénytelen ezekhez alkalmazkodni. Ez abba az irányba ösztönöz, hogy a kényszer *törvényes* szabályozása következzék be. Ezzel az erkölcsi-anyagi károk korlátozása is elérhető. Másfelől a magasfokú iparosított társadalomban a nagyon átfogó beavatkozások egy államon belül a verseny szabályozása közben veszedelmes mellékhatásokat zárhatnak ki a termelők kárára, a fogyasztók javára. Maradéként mégis megmarad az egoizmus, mint e társadalom technikai és gazdasági fejlődésének a rugója, az ún. „*egyéni anyagi érdekelttség*”. Ezért a mai társadalmakban mindenütt otthon van az ún. „*elidegenedés*”. Éppen ezért nem helyes, ha a különböző társadalmi rendszerek egymás szemére vetik egymás fogyatékoságait.

Keresni kell *e fogyatékoságok legyőzésének az útját-módját*. A magas fokon iparosított társadalmakban olyan ismeretekre jutottak el, amelyek korrigálni látszanak azt a marxzi tételt, hogy csak a magántulajdon teljes megszüntetése a termelőeszközök területén és az árupiac megszüntetése révén lehet megszabadítani az embert a kényszer-cselekményektől. E társadalmakban a cselekmények politikai normálása által is kizáródnak. A szocialista társadalmakban is vannak olyan jelenségek, amelyek tapasztalati úton léptek túl bizonyos elméleti tételeken. Az újkori szocialista társadalmaknak olyan feladatok megoldására kellett vállalkozniok, amelyek még nem voltak Marx látókörében, pl. háborús totális pusztulás után építeni szocialista társadalmat és nem egyszerűen átvenni a kifejlődött termelőeszközrendszer; a semmiből kellett alkotniok, vagyis a lakosság erejéből kellett igen rövid idő alatt tőkét akkumulálniok. A politikai kényszer és az egyéni ösztönzés kombinációja lépett a kapitalista társadalom helyére. A nyugati világban nem szüntették meg az ún. ökonomiai törvényeket, hanem kihatásaikban politikai beavatkozásokkal korlátozták azokat. Mindenütt veszedelem ma: *a technika-fetizmus* a humanizmussal szemben. Ebben a helyzetben Fletscher szerint az egyetemes érvényű világnézet igényével föllépő dialektikus materializmusnak át kellene alakulnia „egy kritikai-dialektikus, az elért eredményeket állandóan szkeptikusan megkérdőjelező elméletté”. Ezen kívül F. szerint

módosítani kellene a szocialista államok ún. „monolithikus” államberendezési szerkezetét, hogy a hatékony kritikának és a nép ellenőrzésének a kihatásai meglegyenek a politika formálására. — Példának a katolikus egyházat hozta föl arra, hogy *későn* engedett ezeknek a követelményeknek, amelyek nélkül nem számíthat az egyszerű emberek eleven együttműködésére. *A kritika alkotói szabadságán, hangsúlyozta, nem a szocialista társadalmi rendszer megváltoztatását érti*. Lehetséges a társadalmi tulajdonnak törvényekkel történő oly szigorú megrögzítése hogy a kritika ahhoz nem nyúlhat; milderre a *humanitás biztosítása* érdekében van szükség, a rendszeren belül.

A polgári társadalmat követő társadalmak veszélye nem abban van, hogy szocialista jellegűek — ezen a ponton a *keresztyén etikának radikálisan azok ellen kell fordulnia, akik még ma is a magántulajdon korlátlan jogait védelmezik* —, hanem politikai és kulturális berendezkedésük akadályozhatja az ember szabad kibontakozását. Ebben a kérdésben, a veszélyek fölismerésében ma már alig van ellentét humanista marxisták és szocialista keresztyének között. A politikai és az egyházi történet gazdag olyan példákban, amelyek mutatják, hogy az államok „keresztyén” jellege még nem biztosítja jószágukat és hogy az államnak nem kell „keresztyének lennie ahhoz, hogy jó legyen a keresztyének számára is.” De föl kell ismerni azt, hogy Marx tétele alapján — miszerint a vallások csak ideológiai jelenségek, amelyek eltűnnek az emberi tudatból, amint a földi viszonyok megfelelően megváltoznak és minden elidegenedés eltűnik — a marxista kormányok nyugodtan várhatnának arra, amíg közös fáradozások eredményeként — ezek az állapotok bekövetkeznek. Viszont a keresztyének e prognózis miatt ne riadjanak vissza attól, hogy teljes szolidaritással részt vesznek egy humanista társadalom fölépítésében. *A gyakorlati feladatok egyelőre sokkal nagyobb számban dörömbölnek az ajtón; a népek és társadalmak életében ma még mutatkozó igazságtalanságok túl nagyok ahhoz, semhogy az egyház és az egyes keresztyén visszahúzódnának az együttműködéstől*. Egyben világos az is, hogy az egyháznak nem szabad vaknak maradnia az igazságtalansággal szemben, amely a népek és a társadalmi osztályok között fennáll, mert ez föltétele a termékeny együttműködésnek.

Dr. Wolf Dieter Narr (a konstanci egyetem politológiai intézetének az asszisztense) fölvetette azt a kérdést, hogy miként állunk a „tudományok” ideológiai tartalmával? Ma nem lehet visszahúzódnunk a purum factum-ok világába. A tudomány nem hagyható magára a racionalitás világában. Az értékek nélküli magartástudomány (wertfreie Verhaltenswissenschaft) kibernetikai elméletté alakul és egy uralmi elméletben végződik. Véleménye szerint azt a szempontot az előadók elhanyagolták. Így Prof. Metz meg akarja tartani az egyház társadalomkritikai intézmény jellegét. Ebben veszélyt lát. Hogyan funkcionáljon az a *társadalomkritikai „intézmény”* és milyen célkitűzéssel? Mi legyen a kritika anyaga? Itt az a veszély fenyeget, hogy az uralkodó egyház képlete vissza akar térni. Eppen az egyháznak a társadalomban való létezése szempontjából fontos a *hogyan-nak* a kérdése. Nincsenek szabvány-receptek. Magának az egyháznak is *pluralista csoportnak* kell lennie, amely nem uralkodik s amelyben nincsen uralkodó osztály. Szerinte *Garaudy és Holitzscher* nem határozta meg a szabadságfogalmat determinisztikusan, mégis ösz-

szekapcsolta a tulajdonnal. Nincsen arra methodus, hogy miként fejlődhetik a társadalom szabad társadalommá. A liberalizálás lehet egy rossz kispolgáriasodással.

Egy új „tárgyilagosság” eksztázisával kapcsolatban arról beszélt, hogy a publicisztika és a tudomány területén három típussal találkozunk:

1. A politika uralommentes igazgatássá válik és az egzisztenciális szükségleteket kielégítő igazgatás bázisán berendezkedhetik a szabad emberek szabad társadalma. — E szempont bírálata közben rámutatott a dirigizmus és a centralizált ellenőrzés hatásaira.

2. Ezzel rokon a második irány: nem tör azonban az uralom minden fajtájának a kikapcsolására, csak az irracionális és diszfunkcionális uralmakéra. A társadalom alapelve a teljesítmény és a legjobbakból alkotott elit kiképzése.

3. Az előző két változatban rejlő veszélymotívumok egy harmadikban negatív képpé totalizálódnak: lásd *Huxley* és *Orwell*. Az instrumentálisnak elgondolt és hatalmilag alkalmazott középponti tervezés és manipuláció elrejtőzködhetik a nyilvánosság elől.

A társadalom nem épülhet egyszerűen át egy jókedvű gépezetűre. Az ideológiátlanítás gyógyszere sem tévedhetetlen, együtt jár a politikátlanítás gondolatával s ezzel a demokráciával kerül szembe az ún. eltudományosítás. A csak technikai értelmezésű kritika, a nyugaton újabban annyit emlegetett tervezés körül már ún. „nagy koalíciók” iparkodnak tömörülni. Ez nem hozza a kérdések megoldását. Túl könnyen a biztonságosság metafizikájának az áldozatát eshetik az ember. A tudomány csak egyik faktora az emberi fejlődésnek. A kérdés azonban mindig fentáll: *milyen* fajta tudomány, *milyen* társadalomnak az építésére? „Társadalomtudomány a természettudományok értelmében” — ez az egyik jelszó: dátumok gyűjtésével a társas magatartást előre meghatározni. Hangsúlyozzák a természeti és társas történések általános hasonlóságának a tételét és kibernetikai elméleti alappá teszik. A szisztéma új Leviathánt eredményezhet, amelynek nincs is szüksége arra, hogy egyeduralkodóban testesüljön meg, s amely egy csaknem transzhumán tárgyilagosságba akar jutni a dolgokkal. A modern tudománynak van két nagy kérdése: a tapasztalat-fogalomé és az, hogy mit lehet tudományosan racionálisnak tartani. Ehhez képest különböző tudományfogalmak vannak. A társadalomtudomány feladata, hogy azt kérdezze; ilyen vagy olyan körülmények között mekkora az optimálisan elérhető legnagyobb szabadság. „Nem kívánság-gondolkodásra van szükség, hanem mértékadó sajátos kritikára és teljesítményre. Egyedül így tud megfelelni társadalmi és egyben humánus megbízatásának, miközben annak most a tárgyalásból el kell maradnia, hogyan határozható meg a humánusság társadalmilag... Erre nem lehet Marx Károly egész realiztikája nélkül felelni, de nem csak vele egyedül, és bizonyára nem marx-dogmatizmussal vagy kautskysta frázisokkal vagy terrorista beavatkozásokkal a Robespierre módján: az erény félelemkeltés útján uralkodjék. Nem az erényen fordul meg a dolog, hanem azon, amit a legtöbb embernek többletesen nyújt a nem manipulált, öntudatos boldogságból: *Bloch*-hal szólva és képiesen: az egyenesjárás eksztázisából.”

Prof. Dr. Giulio Girardi „Keresztyének és marxisták küzdelme a béke kérdésével” c. előadásában megállapította, hogy a béke korunknak a kérdése,

égetően sürgető kérdés. Ebben a kérdésben egyezések lehetségesek keresztyének és marxisták között. Az egyezés egyformán sürgető és nehéz, mert két olyan emberi közösségről van szó, amely az emberiség eleven eszméit teljesíti meg s ezek az eszmék nem azonosak. Csak a név lenne azonban azonos, a „béke” szó, s nem több? A zsinati és pápai határozatok megnyitották az utat az együttműködés előtt. Épp a sarkalatos fogalmak különbözőségének tudatosulása mindkét oldalon (béke, szabadság, igazságosság, szolidaritás, testvériség, demokrácia stb.) vezet el arra a gondolatra, hogy a két fél egymás nélkül, egymás ellenében nem oldhatja meg ezeket a kérdéseket. A nagy probléma mindkét fél részére, amely gátlólag hat: meddig mehet el a közösségben az elvei feladása nélkül. Ezekre a kérdésekre a legújabb római katolikus megnyilatkozások segítségével adta meg a feleletet. A tulajdon állásponthoz való hűséggel megvan a lehetőségünk részleges, de abban azután nagyon is valóságos összefogásra. A kölcsönösen megnyilvánított kritika és kérdés csak erősíthet a saját meggyőződésben.

A háború okai a keresztyének szerint a szubjektív rend megzavarásában rejlenek, amelynek eredete a bűn. A bűnt nem lehet kitervezni a világból. A marxista számára a háborúnak objektív okai vannak, mindenekelelt az ember gazdasági viszonyaiban. E két álláspontról kölcsönösen szemrehányást tesznek egymásnak a mulasztásaikért. A kérdés magva azonban ez: mi szükséges ahhoz, hogy a béke megőrizhetővé váljék? A forradalmakot kell-e elnyomni, vagy jót tenni? A *Populorum progressio* alapján megvilágította a háború okait, keményen felsorolva a tényeket, amelyek szerint a háborúnak csak szubjektív magyarázata egészen elégtelen, ezért szükség van a helyzet objektív elemzésére is. Csak a keresztyén ember sohasem tudja a gazdasági tényezőket a háborúk kizárólagos okának elfogadni. Mindkét tényezőnek a hatására keletkezik. A béke védelmére irányuló közös akciónak is mindkettőre kell irányulnia.

A béke eszménye kérdésében is vannak különbségek. Ebben jelentős szerepe van az ateizmus kérdésének. Azonban ma föl lehet tenni azt a kérdés is, hogy Marx és a marxisták kifogása a vallással szemben vajon nincs-e odakötve egy idejét múlt történeti modellhez és helyzethez? De ugyanígy meg kell kérdeznie a keresztyén embernek is, hogy vajon a marxisták ideális gazdasági törekvései csakugyan összeegyeztethetetlenek-e e célok vallásos megerősítésével? „Igazán választani kell-e vallás és forradalom között?” — kérdezte és nem hagyta hallgatóságát kétségben affelől, hogy — *nem!* Ezen az alapon mély teológiai fejtegetéssel érvelt az együttműködés mellett, amelyben *mind az objektív, mind a szubjektív okokat figyelembe kell venni.*

Prof. Vincenzo Miano, a Nem-hívők Titkárságának munkatársa „A dialógus és föltételei” címmel érdekesen vázolta a mai római egyház „nyitottságát” és készségét a dialógusra, világosan elhatárolva annak lényegét mindenféle „apostolság”-tól. Előadásán megérezett König bíborosnak, az említett titkárság vezetőjének a nem-keresztyének és „hitetlenek” iránt közismert barátságos álláspontja. A megoldást csak az hozhatja, ha mindnyájan elismerjük — nem valami kisebbségérzet vagy szükség nyomására, hanem az ember méltóságának állandóan növekvő súlya alatt — hogy a szabadság és az ideológiai pluralizmus a jövő útja és lehetősége a béke felé, illetve a dialógus föltétele. A dialógus-

ra megnyílás annak a fejlődésnek eredménye, amelyen a keresztyén tan a hit és a hitszabadság kérdésében átment.

Megismétlem, amit e mostani cikkem elején írtam: beszámolóom csonka és kiegészítésre szorul a már megjelent beszámoló írások elolvasásával. Ezek közé hadd soroljam még *Mihelics* Vid cikkeit a *Vigiliában*, aki maga is felszólalt a Konferencián [*Vigilia* 1967(XXXII)6, 402—407: Esmék és tények. (A Marianské Lazné-i párbeszéd I); (II) 7, 471—477]. A magam fölshóllását is elhagyom, mert ha idő és hely engedi, bele fogom foglalni egy újabb cikkbe, amely most már nem „beszámolóként” nyúl hozzá a dialógus kérdéseéhez. A *Theológiai Szemlének* föladata *foglalkozni* ezekkel a kérdésekkel, és a kérdés ébrentartásának nemcsak a *hasznával*, hanem a *veszélyeivel* is. Erről az utóbbiról legjobb egészen röviden megírni a lényegét: vannak körök, akik — mint korábban a hidegháborús feszültséget —, most a dialógust akarják fölhasználni arra, hogy a szocialista országok egyházaiban vagy pártjaiban indítsanak el nem kívánatos bomlási folyamatokat. Ezt mi világosan látjuk és látnia is kell mindenkinek, aki a „dialógus” kérdéséhez hozzá akar szólni. Annyira világos ez, hogy nem is lenne jó a kérdésnek ezt a részét agyonbeszélni. A dialógusban azonban olyan személyek is vesznek részt, akik erre mindkét oldalon éberem ügyelnek, és ők a mértékadók.

Azt nem gondoljuk, hogy a dialógussal — kellő arányok között folyó — állandó foglalkozásunkkal „divatcikket” nyújtunk, vagy hogy a mi cikkíróink között lennének olyanok, akik „az ezzel való sza-

tócskodás útján próbálnak előre törni, olyanok, akik eddig szolgálatukkal és tudományukkal nem sokra vitték” — mint egyik egyházi lapunk írta. Ebben a munkában nagyon is szükség van „az íróasztalok mellett dolgozó theológusok vélekedéseinek gondos megvizsgálására és egyeztetésére”. hogy vak ne vezessen világtalant a verembe-botlásig. Nincs ez ellentétben a *hívó* emberek *hitből jövő* állásfoglalásainak „érintkezésbehozásával”. Sőt: a hit föltétlenül jobb megismerésre és tudós egyeztetésre kész, mert csak így kerülhet el az oportunisták praktikizmusa veszélye, ami *mindkét* tárgyalófél szemében — ez is nyilvánvalóvá vált a dialógus-konferencián — egyre méltatlanabb álláspontnak tűnik.

Azt a véleményünket is fönttartjuk — és e sorokat egy ifjú kommunista levélírónkhoz intézve ugyan, de mindkét félre nézve továbbra is érvényesnek véljük —, hogy a dialógusra egyik tábor sincsen még igazában és teljesen fölkészülve. Ez márcsak a természettudományoknak a rohamos fejlődéséből származó eredmények hiányos feldolgozásából is érthető: a két fél ideológusainak — amennyiben nem szaktudósok — nagyon kell sietniök a természettudósok nyomában. Nem látunk „rágalmazást” abban, ha úgy érezzük, hogy sem bennünket nem ismernek eléggé és igazán, sem mi nem ismerjük a másik felet „mozgásban” és hogy a „harmadik hatalom”, a természettudomány is sok olyan kérdést tart előttünk, amelyre a válasszal még adósaik vagyunk. Dehát: így van értelme a dialógusnak ...

D. Dr. Pákozdy László Márton

A dialógus jegyében

Ideológiáról, kultúráról. A Francia Kommunista Párt vitájának anyaga. Kossuth. Budapest 1966. 458 p.

A Francia Kommunista Párt 1966 márciusában Argenteuilben tartott ülésének vitaanyagát kapjuk kézhez magyarul. Az elhangzott referátumok, hozzászólások gyűjtőpontjában az ideológia és kultúra kérdései álltak. Saját nemzetük értelmiségi rétegéhez, benne a keresztyénekhez kívántak szólni, őket kívánták harcukba bekapcsolni, az emberért való küzdelem, az igazi alkotómunka lehetőségeit és távlatait akarták világossá tenni. Ebben a szellemben dolgozták ki a párthatározatot (357—74 p.) komoly elvi tisztasággal és művészi erővel. Ez volt az a kristálytengely, amely körül szenvedélyes és mindnyájunkat izgalmasan érdeklő, tanulságos vita kavargott.

Nem könnyű érzékeltetni ezt az erőfeszítést. A Kossuth-kiadó is csak a „magvát” adja elénk annak a vitának, amely átfogta a francia oktatásügyet, az értelmiségiek helyzetelemzését, a humanizmus kérdéseit, ugyanakkor a művészi alkotómunka szabadságát és elveit; s nem utolsó sorban a keresztyénekkal folytatott párbeszédet, a dialógust.

Külön is érdekes volna beszámolni a vitának arról a szakaszáról, amely a marxizmus alkotó továbbfejlesztése körül zajlott, és magába foglalná a filozófusok, pl. R. Garaudy, L. Althausser és Ma-

chery műveiből kibontakozó gondolatvilágot. Most csupán a keresztyénekhez való viszonyt érintjük bővebben.

1

Nem láthatjuk világosan és helyes egyensúlyban a kérdést, ha főbb vonalaiban nem vázoljuk fel az események franciaországi hátterét. Röviden: ha nem vesszük tudomásul, hogy itt a megállapítások és tények bizonyos része sajátosan Franciaországra érvényes.

Maurice Thorez 1937-ben mondotta el nevezetes beszédét „Kommunisták és katolikusok — a kinyújtott kéz” címen. Azóta beszélhetünk a „kinyújtott kéz” politikájáról. Ez a politika a párt oldaláról a dialógusban nyert kifejezést. Szilárdan állította, hogy „a kommunisták filozófiai materializmusa távol áll a katolikusok vallásos hitétől”, ugyanakkor — s ez volt legjelentősebb — szakított a vallás ügyének mechanikus kezelésével. Elismerték haladó voltát az emberi kapcsolatok igazságosabb és békés kiépítésében, ihlető erőben, amit kulturánknak és a művészetnek adott.

Ez adta meg a dialógus alapját, valamint egyszerűen a tény, hogy a munkásosztály forradalmi pártjának, amikor a munkásokhoz fordult, a keresztyén munkástömegek felé is ki kellett nyújtania a kezét, nemcsak „osztálysikon”, hanem mint keresztyének felé is. Ez része volt annak a párbeszédnek, amelyet a szocialistákkal kezdtek el.

Ugyanakkor rendkívül tehetséges gondolkodók, filozófusok és tudósok, valamint írók egész sora jelentkezett, akik kutatásaik alapján termékeny, alkotó módon gazdagították a marxista filozófiát. Ők teremtették meg azt az egészen új (egyébként *Marxnál* és *Leninnél* bőségesen megalapozott) gondolkodásmódot, amely valóban szakított a vallásnak és a keresztyénségnek a személyi kultusz árnyékában még inkább kifejlesztett sematikus kezelésével. *M. Simon* ebben a helyzetben ezt a törekvést „szükségszerű munkának” nevezte (180 p.), és elodázhatatlan feladatnak.

Összefoglalásul álljon itt *J. Kanapa* meghatározása, amely az egész képletet érzékelteti. A párt elméleti feladatairól szólva a vita kettős igényt támaszt:

1. „... a lehető legnagyobb mértékben fejlesszük ki demokratikus, antimonopolista egységpolitikánkat, egységet hozunk létre minden áron... menjünk merészen nagyon messzire.”

2. „Ezt az egész eljárást, inkább mint valaha... minden vonatkozásban szigorúan tudományos alapra építsük.” (272—2 p.)

II.

Ezt a tudományos alapot a gondolkodók és filozófusok adták meg, és a lehető legegészségesebben bontakozott ki: a kérdések szigorú kritikájával és megvitatásával. A háttér megértése és megvilágítása után éltető, friss és merészen nagyszerű szellemet vizsgáljuk. Ennek dokumentuma ez a kötet. El kell kerülnünk azonban, hogy csak arról beszéljünk, ami fülünknek kedves. *L. Séve* bírálata pl. azokról szól, akik a marxista örökség és sajátos francia helyzet figyelembe vételével a marxizmus alkotó továbbfejlesztésén dolgoznak. Munkáikban közös tendencia, hogy „úgy tekintik a helyzetet, mintha a marxizmus szellemi elmeszesedéséből lábalnának ki, vagyis egyoldalú képet adnak erről a korszakról” (172 p.). Ez bírálát *R. Garaudy*ról és *L. Althusser*ről, azonban vitathatatlan tény, hogy munkásságuk, ha kritikával illetett is, főbb pontjaiban általában elfogadott és nemzetközi értékű.

A kötet élén *R. Garaudy* nagyszerű tanulmánya áll. Az az érzésem, hogy amikor arról a bizonyos „elmeszesedésről” beszél, voltaképpen a marxista filozófia gazdagításáért és gyakorlati felvirágoztatásáért, politikai hatósugarának növeléséért dolgozik. Tiszteletreméltó a becsületessége, nyíltsága, elvi szilárdsága. Minden hozzászólás foglalkozott az ő munkásságával és gondolataival — helyeslően, bírálva vagy gondolatait kiegészítve. Ezek fényében (tehát eltekintve attól, amikor *Garaudy* tolla alatt megszokadtak a szavak, kifejezések) érthetjük meg azt a szellemet, amely ma a dialógusban uralkodó.

Garaudy gondolatsora ezzel indul: kétségtelen, hogy az egyszerűsítés és a szűk látókör veszélye — a marxisták részéről — „a vallás síkján a legnagyobb” (29 p.) Az egyszerűsítésen bizonyos tételek dogmatikus ismétlését („a marxista materializmus elvileg antidogmatikus” 11 p.), a szűk látókörön pedig a keresztyénség, a hívő emberek sablonos, egykaptafára menő kezelését érti. „Az a tétel, hogy a vallás mindig és mindenütt eltéríti az embert a cselekvéstől, a munkától és a harctól, kiáltó ellentétben van a történelmi valósággal.” (38. p.) *Marx* és *Engels* alapján kifejti, hogy a vallásban két alapvető mozzanat játszik szerepet: a *tükrözés*, abban az értelemben, ahogyan az ember magyarázatot keres a természeti vagy a társadalmi erőkkel való

összeütközésre. Azután a *tiltakozás*, amely (misztifikált, illuzórikus) kiút keresés. Nékünk azonban észre kell vennünk, hogy ez a magyarázat társadalmilag könnyen a status quo igazolásává lehet, a „kiút” pedig a forradalmi erőket (a keresztyénség forradalmi erejét is!) gyengíti, elveszi a fegyverét, amikor mindent a mennyek országába expedíál. (Itt ismételten ki kell fejtenünk az Isten királyi uralmának mérhetetlen dinamizmusát, evilágiságát és — *horribile dictu* — krisztusi „antidogmatizmusát”.)

Garaudy gondolkodásában a döntő fordulatot az jelenti, hogy *M. Thorez* nyomán nemcsak ezt látja a vallásban. Először mérlegeli azokat a történelmi fordulókat, amikor a vallás döntően forradalmi szerepet játszott és érzékeli azt a finom árnyalatot, amikor minden filozófiai keret szűkössé válik a lényeg megragadására. [Itt választja szét *Engels* és *Mury* nyomán a vallásos ideológiát a vallási szükséglettől (hittől) — gondoljunk *Barthra*, de még inkább *Bonhoefferre!*] Másodsor érzékenyen reagál a keresztyén teológia, a hívő tömegek változására, fejlődésére. A hívők tudatában végbement változásnak szerinte három forrása van:

1. a szocializmus és a munkásosztály harca bebizonyította az új társadalmi viszonyok lehetőségét.

2. az értékeknek egyéb forrása is lehetséges, mint a hosszú időn át példaszzerűnek tartott úgynevezett „nyugati és keresztyén” civilizáció,

3. a tudományos és műszaki fejlődés arra lelkesítette az embert, hogy problémáit Istenre való hivatkozás nélkül oldja meg.

Olyan alapállásban vizsgálja a kérdéseket, amelynek kiindulópontja: „Azt kell felkutatnunk és tudományos módon vizsgálnunk, milyen történelmi feltételek mellett játszhat a hit pozitív és haladó szerepet.” (37 p.) A választ így adhatjuk meg: ott ahol elfogadjuk az eszmék pluralitását, s ahol belátjuk, hogy a döntő ellentétek nem csupán az osztályok között, hanem az egyes, talán egyazon osztályhoz tartozó emberek világélete között húzódnak meg. (Ezt a tételt *Garaudy*nak igen sokan vitatták különben. Az egyik fő vád ellene az volt, hogy „elmosza az osztálykülönbségeket”.) Ez esetben a holnap döntő lehetősége a párbeszéd. Az a párbeszéd, ahol a marxisták és hívők ugyanazok maradnak, akik *Garaudy* a maga részéről igyekszik átvenni a keresztyénség „emberi tőkéjét” (alapját!), és integrálni azt a kommunizmusban. A keresztyénségben a leggazdagabb kultúrörökség az, hogy „arra a lehetőségre helyezte a hangsúlyt, hogy az ember új jövőt kezdhet, vagyis az emberi élet szubjektív mozzanatára. Ezt lebecsülni annyi, mint elszegényíteni a marxizmust” (53—54 p.)

Érdekes „mitoszfosztási” kísérletet láthatunk a transzcendencia fogalmát illetően, amely marxista értelemben (jóval világosabban, mint a keresztyénségnek minősített, de bibliátlan spekulációban) az emberi „túlhaladást” jelenti, ahol „az ember megkezdte a biológiai fejlődésnél mérhetetlenül gyorsabb ütemű történelmi fejlődését... minőségi ugrással van dolgunk a természethez képest” (57 p.) A transzcendencia ennek az ugrásnak, ennek a kiemelkedésnek a kivetítése és képlete. Ez nemcsak az integrálásra példa, hanem a pluralizmusra is (metafizikus és relativista értelmezés kizárásával!), ahol a keresztyén gondolkodónak is van alkalma a vizsgálódásra, sőt az „önvizsgálatra” is, a saját szakterületén.

Garaudy rendszere tehát így választható fel: „Mi

marxisták készek vagyunk a párbeszédre. Ez elméletileg azt jelenti, hogy leszámolunk a vallás sematikus kezelésével, de nem mondunk le bírálatairól és saját meggyőződésünk és filozófiánk ateista jellegéről. Ami közös kultúrkinccs, »emberi tőke«, azt integrálni igyekszünk, gazdagítva saját tanainkat. Tesszük mindezt egy olyan világban, amelynek döntő ténye az eszmék pluralitása, és amelynek fejlődését a párbeszéd biztosítja.”

Ezen a ponton kötelességünk megállni egy pillanatra. A párbeszéd, tehát a holnap erős felkészültséget követel. „Hogyan nyugodhat bele egy kommunista filozófus abba, hogy ő, aki azt állítja, hogy a dialektikus materializmus talaján áll, nem járatos egy tudományágban sem... Amikor filozófusaink tudományos adatokról beszélnek — olvassák csak el a vitákat — általában Darwinnál tartanak a biológiában és Euklidésznél a matematikában” (278). S most gondoljunk D. Dr. Pákozdy László meglehetősen lemondó és keserű szavaira (Th. Sz. 9—10. szám), aki a teológusokról mondja el ugyanezeket a tüneteket. Ne csak keserű pirula legyen ez számunkra, hanem ösztökélés és elkötelezés egy exaktabb és tudományosabb, egyszóval: „partnerképesebb” teologizálásra!

III.

Befejezésül a dialógus értelmezéséről kell szólnunk. Garaudy felfogásában a II. Vatikánumon két új megállapítás tűnt fel: 1. „a profán világ felnőtt világ, amely képes az egyház nélkül megoldani társadalmi, tudományos és erkölcsi problémáit.” 2. „a profán világ pluralista világ, amelynek megvan a maga nemkeresztény vallásai, sőt a maga hitetlenei, akikkel párbeszédet kell folytatni.”

Úgy gondoljuk, hogy ez a „kell” elsőrenden a protestáns partnerekre áll, hisz ők voltak azok, akiktől „számos (katolikus) teológus veszi át a té-

mát” (48 p.), bár a katolikus egyház „eleinte nem volt hajlandó velünk való párbeszédre” (263 p.). Igen, a párbeszédet el kell kezdenünk, s ennek első mozzanata az odafigyelés, a meghallgatás. Itt két pontot emelünk ki Garaudy expozéjából: 1. nem szabad a párbeszédet öncélúnak tekintenünk. A cél, a lényeg a közös cselekvés, a párbeszéd pedig ennek csak eszköze. 2. Nem szabad azt hinnünk, hogy szilárd és tartós cselekvési egységet érhetünk el, ha zárójelbe tesszük alapelveinket és az emberről vallott koncepciókat (50—51 p.).

A dialógus gyakorlata nagyszerű haszonnal jár még: a felek kölcsönös bizalmát alapozza meg. Minden kendőzés nélkül említi Garaudy a gyanú jellegzetes kitételét: önök kinyújtják a kezüket, amikor szükség van ránk a hatalom meghódításához és visszavonják, ha már megszerezték a hatalmat, mondták a katolikus partnerek. A válasz: elveinkkel ellenkeznek, ha államvallásá tennék az ateizmust. S az egyetlen hiteles biztosíték: egy másfajta magatartás nemcsak erőnket csökkentené, hanem világnézetünket is elszegényítené.

Márpedig a hit a keresztény ember számára életviszony, dinamizmus, és legfőként bizalom; bizalom Isten és az ember iránt. Ez a kettős aspektus a reformatori szellemű teológia számára elválaszthatatlan. Számunkra ez lehet — az emberbe és jövőbe vetett reménység, bizalom — a dialógus „alapállása”. Másfajta magatartás minket is elszegényítene és „dogmatizálna”.

Ajánljuk olvasóink figyelmébe ezt a kötetet, a legkülönbözőbb hangszerelésben és a maga egészében láthatják azt, amiből most ízelítőt szeretünk volna adni. Mi sem feledjük: „Bármely ellentétesek is világnézeteink, lehetetlen észre nem vennünk, hogy a kommunistákat és keresztényeket ugyanaz a nemes lelkesedés indítja arra, hogy eleget tegyenek az emberiség jobb élet utáni évezredek vágyakozásának.”

Simon János Attila

HAZAI SZEMLE

„Szépség, tudomány, becsület...”

— Emlékbeszéd Ráday Gedeon halálának 175. évfordulóján Pécelen, az egykori Ráday kastélyban —

Hat esztendővel ezelőtt Pécel község egy tudományos előadásorozat keretében újította fel haladó hagyományának legrégebbi részletét: a Ráday család író tagjainak emlékét, megemlékezve arról, hogy e kastély falai között folyt a nemzeti irodalom és művelődés számára igen jelentős munkálkodásuk. Ez az előadás-sorozat úttörő jelentőségű volt, mert felkeltette a figyelmet a történettudomány egy akkor még elhanyagolt ága a helytörténeti kutatás iránt. Ráeszméltünk arra, hogy a hazaszereget finom hajszálgökörei a szülőföld és a lakóhely múltjából táplálkoznak. Felismertük, hogy a szülőföld és a lakóhely azáltal válik meghitt otthonunkká, ha megilletődéssel és büszkeséggel gondolunk múltjára és azonosulunk jelenének kulturális törekvéseivel. A péceli helytörténeti kutatás már eddig is szép eredményeket hozott. Pécel minden lakója büszkén tekint erre az épületre, ahol most — az

emberiség történetének nagy évfordulóján — a község múltjának is ünnepet szentelünk.

A Ráday család híres kastélya most kórház: a gyógyítás helye. 200 esztendővel ezelőtt egy derék magyar család azon fáradozott, hogy vigasztalja és gyógyítsa beteg és szomorú hazáját. Népünk történetének sivár és reménytelen korszaka volt az a hetven esztendő, mely II. Rákóczi Ferenc szabadságharcának katasztrófája után következett. A törtémenység korszaka volt, hiszen a nagy kuruc szabadságharc olyan dicsőséges és eredményes szakasza volt nemzetünk létének, mint másfél századdal később 1848 és 1849. Az ország visszanyerte függetlenségét, megteremtette hadseregét és diplomáciáját, magyar lett az állam nyelve, megújult a nemzeti irodalom, kezdett kibontakozni anyagi és szellemi művelődése. Egy Rákóczi-korabeli író szép hasonlata szerint együtt munkálkodott a kard és a toll: a harci vitézség és az anyanyelvű irodalom a

haza javára. E nagyszerű kor örök emlékeztetre méltó hőse: *Ráday Pál*.

Alig 26 éves fiatal férfi, mikor 1703 őszén felesküszik Rákóczi hűségére. Az az első nagy cselekedete, hogy megírja a kuruc-Magyarország híres kiáltványát: „Recrudescunt vulnera — Megújulnak a nemes magyar nemzetnek sebei.” E kiáltvány nemes veretű mondatai *Vörösmarty „Szózat”*-át juttatják eszünkbe: „Népek hazája nagy világ — Hozzád bátran kiált.” *Ráday Pál*ról hosszan szólottam az említett összejövétel alkalmával, most csak annyit említsünk meg, hogy ő a fejedelem belső embere: kancelláriájának direktora, követe a külföldi udvarokban, de egyben katona-politikus is: ő szerkeszti meg a nemzeti hadsereg szervezeti szabályzatát és tábori törvénykönyvét. Költő is: az ő versével köszöntik Rákóczit, mikor beiktatják eredélyi fejedelemségébe. S ami a legnagyobb érdeme: ő a szabadságharc publicistája, s hozzá hasonló közírója nincs nemzetünknek egészen *Kossuth* Lajosig. Az ő tolla fegyver volt a népünket gyalázó, a hazafiak megfélemlítésére törekvő Habsburg-propagandával szemben.

A Rákóczi-szabadságharcot befejező szatmári béke 1711-ben Mohács óta történelmünk legnagyobb katasztrófája volt. *Ráday Pál* megtört szívét, csalódott reménységét mi sem mutatja jobban, mint döntése fiának sorsáról. *Kazinczy*tól tudjuk, *Ráday Gedeon*ról „már kora ifjúságában el volt végezve, hogy azon veszélyek emlékezte miatt, amelyekben atyja oly közel volt az elsüllyedéshez, ő minden idejét tanulásban tölti el.” Milyen fájdalmasan zengő, lehangoló volna ez a mondat, — mintha az apa, kinek neve örökre összeforrott Rákócziéval, el akarná tiltani fiát a nemzeti közügy szolgálatától, — ha *Ráday Pál* nem jelölné meg benne fia számára a halálig kötelező önművelés értelmét is: azért kell fiának egész életén át tanulnia, hogy „eréjét a nemzeti műveltség emelkedésének áldozza.” Ezt az atyai rendelkezést úgy is értelmezhetjük, mint az egész magyarságnak szóló üzenetet: a kard kihullott a kezéből a majtényi mezőn, küzdjön hát tollal megmaradásáért az idegen és elnyomó Habsburg uralom terrorjával szemben.

Gedeon 1713-ban született, két évvel a szabadságharc bukása után, s 1792-ben halt meg. Átéltte tehát a Habsburg-elnyomásnak azt a hetven esztendőjét, amelyet a magyar irodalom történetírői méltán mondtak az elnemzetietlenedés korszakának. A XVIII. században valósította régi tervét a bécsi kormányzat: „A királyságnak nagy része lassanként germanizáltassék. Kétféle eszközzel munkálkodott terve sikerén. Részből azért, hogy hazánkat megrakták német telepesekkel, — e cselekedet rettentéses következménye 200 esztendővel később, a magyarországi Volksbund-mozgalomban lett nyilvánvalóvá. Részből pedig azért, hogy a magyar nemességét elidegenítették anyanyelvétől és nemzeti kultúrájától, annyira, hogy — amint *Bacsányi* mondotta — „sok nagy születésű magyar magyar lenni s magyarul beszélni átallott.” *Bod Péter*, a XVIII. század neves litterátora, megfigyelte, hogy a Habsburg-hadsereg kaszárnyái megrontják nyelvünket: „A katonaságot viselt magyar nemességéből való ifjak úgy kezdték attakirozni a magyar nyelv tisztaságát, amely annyi száz esztendő alatt magánosan állván Európában, a maga valóságában éppen megmaradott vala, hogy nemsokára a parasztlak közt ha annak jósága megmarad.” A bécsi politika el akarta szakítani a magyarságot történelmétől is: ha valaki — nemes vagy paraszt — csak kiej-

tette is Rákóczi nevét, életével vagy szabadságával fizetett érte. Hazánk ebben a században német gyarmat: hol inségbe, hol zsírjába fulladó szerencsétlen országa a bennszülötteknek.

Mindezt látnunk kell, hogy megértsük *Ráday Pál* nyugtalanságát, mikor egyetlen fia jövőjére gondolt. Egy ilyen sivár kor derekán, 1744-ben épült fel a *Rádayak* péceli kastélya. Ez a pompás épület megzavarta, s mind a mai napig megzavarja azokat a kutatókat, akik *Ráday Gedeon*nal foglalkoznak. Főúrnak mondják, arisztokrataként emlegetik őt, azért is, mert 1782-ben báróságot kapott a felvilágosodott *II. József* császártól, aki magyarországi körútja alkalmából felfigyelt reá, mert vendége volt. *Ráday* 69 éves korában lett báró, 77 éves korában lett gróf. Felesége: *Szentpéteri Kata*, ez a nagyszerű asszony, aki megértette és támogatta urának nemes ambícióját, olyan borsodi nemesúr leánya volt, akinek csak a nagyapja emelkedett ki a közrendű emberek közül. *Ráday Gedeon*nak sohasem volt megyéje határán túl terjedő közéleti becsvágya. Büszke volt ugyan háza szép rendjére, s előkelő stílusára: „En eddig úgy éltem, — mondotta, — az mint sok *Mágnássok* nem élnek.” De éppen ez az idézet mutatja, hogy nem tekintette mágnásnak magát. Vagyona sem volt elegendő arra, hogy főúri udvartartást rendezzen be Pécelen. Könyvgyűjtő szenvedélye olykor megzavarta háztartásának egyensúlyát. Viszonya belső cselédségéhez és jobbágyaihoz a birtokán lakó és gazdálkodó közép-birtokos nemes úr patriarchális és emberséges magatartása volt. Mikor a *Rádayak* a XIX. században valóban arisztokratákká lettek, nem vállalták többé *Pál* és *Gedeon* nemes szenvedélyét a magyar nemzeti művelődés szolgálatában.

A péceli kastélyt nem külső pompája, hanem belső tartalma különböztette meg a magyar arisztokraták otthonaitól. Az a magas szellemi tartalom, amelyet akkor egész Magyarországon csak ebben a kastélyban lehetett megtalálni. *Ráday Pált* így jellemezte *Kazinczy*: „Nyelvünk és literatúránk barátjai előtt azáltal tette tiszteletessé magát, hogy valamit magyarul nyomtatva talált, nagy gonddal összevásároltatta, s így leve az első, ki magyar bibliothékát állított”. Ezt az atyai teljesítményt növelte meg az akkor elérhető teljességig a fiú. A *Rádayak* „nagyszerű könyvtára — olvassuk *Rónay György* remekbe készült tanulmányában *Ráday Gedeon*ról — természetes súlypontja lett kora magyar szellemi életének, — s akkor, mikor a kor általános iránya inkább az elmagyartalanodás, mintsem elmélyülés felé vezetett. Képzhetni, mit jelentett a tizennyolcadik század derekának szinte pusztaságban vergődő magyar tudósai számára egy ilyen nemzeti kultúránkat megbecsülő, annak emlékeit áldozatkészen felkutató és gyűjtő főúr.” S mit jelentett az a szellemi élet, amely *Ráday Gedeon* körül csendben, de messze sugárzó hatással kibontakozott.

A péceli könyvtárban és *Ráday Gedeon* irodalmi működésében ötvöződött a magyar irodalmi hagyomány az európai irodalmi kultúrával. A magyar tradíció a felvilágosodással. *Zrínyi* és *Gyöngyösy*, *Voltaire* és *Lomonoszov* — nem határai, hanem kiemelkedő csúcspontjai *Ráday* széles érdeklődési körének. Époszt tervezett *Árpádról* — átszöve a felvilágosodás gondolataival. Ő plántálja át irodalmunkba a görög—latin verselést, s költészetében ő kísérletezett először nyugateurópai formákkal. Roppant irodalmi műveltsége tette lehetővé, hogy ő lett „korának egyetlen, de mindenestre legnagyobb irodalom-pedagógusa, elsősorban azzal, hogy kiválóan

fejlett ízlésével maga is ízlésre nevelt; ízlésre és színvonalra". A nemzet géniusza évtizedeken át az ő péceli kastélyában lakott. S mikor a Magyar Tudományos Akadémia eredetét kutatjuk, Pécelre kell elzarándokolnunk.

Ráday Gedeon munkássága a Rákóczi-szabadságharc művelődési és irodalmi tendenciájának folytatása. Rákóczy fejedelmi udvarában jól összefért egymással a nemzeti nyelv kultusza és a magyar művelődés szintézisre való törekvése a nyugati kultúrával. Ráday Gedeon eszményeit Ráday Pál sugallta, s a fiú lelki alkatánál és neveltetésénél fogva fogékony volt az atyai hagyomány iránti tiszteletre. Ráday Kazinczynak, aki rajongott Rákócziért, meg merete vallani, hogy ő atyja nyomdokába lépett: „Midőn kettesben voltak a péceli kastély könyvtártermében, az öreg Ráday titkon emlegette apját, hogy bár nem szabad róla beszélni, de ők a család legszentebb tagjaként tisztelik s emlékét így őrzik.” Az apa nem akarta elfelejtetni fiával Rákóczit és a kurucokat. Csak néhány példát erre: a szabadságharc dokumentumait megőrizte és átadta néki; mikor külföldi tanulmányútra küldte: politikai barátjának, a porosz király püspökének, *Jablonski*-nak gondjaira bízta; s mikor megházasította, egy derék kuruc brigadéros, Szentpéteri Imre unokáját nézte ki néki feleségül.

A szabadságharc függetlenségi törekvéseit és társadalmi reformtendenciáit a XVIII. században már csak a parasztság vállalta: 1764-ig a nép sokszor jelt adott arról, hogy őrzi a kurucok örökségét. A kései kurucság felkelése 1735-ben, a fejedlem halála évében, már nem nemzeti szabadságharc, sőt tipikus példája a paraszti osztályharcnak, mert a zendülő parasztok nemes embert nem is fogadtak be maguk közé. Pedig a keleti megyék nemességében élt Rákóczi kultusza, bizonyosága ennek a Rákóczi-nóta, ez a nemesi szemléletű kuruc

kesergő, melynek méltó testvérei a jobbágyok kuruc énekei: a Rákóczi-búcsúja és a Porció-ének. De a XVIII. század dermedt világában nem reménytelenül kezdett fegyveres akciókra és remekbe formált, régi dicsőséget és szabadságot sirató kesergőkre volt szükség, hanem olyan szellemi ellenállásra, mely az anyanyelv jogát és a nemzeti művelődés igényét hangoztatva küzdött Bécs ellen, sokszor a lojalitás köntösébe öltözve, de a hajdani kurucok szívósságával és lelkesedésével. Ráday titkolt kurucsága jól kielemezhető Kazinczy róla készített feljegyzéseiből. Elhetett erről valami az emberek tudatában is, mert amidőn az udvar gróf *Lázár* Istvánt Rákóczit emlegető önéletírása miatt vexálni kezdte, egy névtelen feljelentő Rádayt is rebbellióval vádolta. Teljesen alaptalanul, de mégis rátapintva az igazságra: Ráday Gedeon kultúrpolitikája köti össze a kuruc szabadságharcot az irodalmi megújulással és a reformkorral. Ha ő is megreked a búsongó kurucságban, nem tudnánk őt azal a tisztelettel és hálával említeni, amellyel most körül vesszük, midőn — a szocializmus nagy ünnepén — számba vesszük haladó nemzeti hagyományainkat.

Szerény, szelíd, bölcs és igaz ember volt. Abban is igaz van Kazinczynak, hogy Ráday „mint ember nem érdemel kevesebb tiszteletet, mint amit tudomány tekintetben kívánhat.” „Az erény az ő szemében, az ő életének gyakorlatában: állandó nyíltszívűség, készség, folytonos megértés és rendelkezésre-állás embertársai iránt.” A becsület a kötelesség hív teljesítése. Életútja — egyik versfordításának eredeti címét idézve — „Szépség, Tudomány és Becsület utazása” volt.

„A későbbi idők nyugtalanul fognak kapkodni hír után Ráday után” — jövendölte Kazinczy. Jövendölése ezen a szép estén az ő egykori hajlékában beteljesedett.

Dr. Esze Tamás

Emlékiállítás Pécelen Ráday Gedeon halálának 175. évfordulóján

Pécelen, a Ráday Gedeon által építtetett (1755—1766) barokk műemlékkastély hajdani könyvtártermében rendezte meg november elején a Ráday Gyűjtemény tudós-gárdája nagy körültekintéssel és nemzeti hagyományaink megbecsülését példamutatóan szolgáló szakértelemmel azt a kiállítást, amely a nagy októberi forradalom emlékünnepeinek sorába tisztesen kapcsolódott bele. A közönség előtt feltárult *Ráday Gedeon* (1713—1792) életének és kultúrtörténeti jelentőségének gazdag szépsége.

A Ráday-család levéltárából nagy körültekintéssel kiválogatott iratok között meghatódva lehetett szemlélni Ráday Pálnak (1677—1733), II. Rákóczy Ferenc belső titkárának és külföldi követének önéletrajzi bejegyzését az író születéséről: „1713. októbris 1. örvendeztetett meg a Felséges Úr Isten bennünket egy fiú magzattal, születetvén 8 óra tájban estve, a hal jegye alatt, kit (mivel feltettük magunkban, hogy semmi válogatott nevet nem keresünk neki, hanem amely a születés napjaihöz közelebb lévén alkalmasabb lészen) kereszteltettük *Gedeon*-nak.”

Magának Ráday Gedeonnak a neveltetését, jelleme fejlődését bizonyító levelek közül kiemelkedik édesanyjához (*Kajaly* Klárához) Boroszlóból 1731. május 29-én kelt, édesapjához Odera—Frankfurtból 1732. november 28-án írt, s menyasszonyához, *Szentpétery* Katalinhoz Bécsből küldött levele (1736. november 28-án). Későbbi levelei közül a feleségéhez írt levelek kortörténeti szempontból is igen érdekes adalékokat tartalmaznak a XVIII. századi magyar nemesi életforma megértéséhez.

Új adatokat tárnak a kutató elé azok a levelek, amelyek 1768-ban Marosvásárhelyről arról hoznak hírt, hogy Ráday Gedeont s vele együtt „minden reformátust” rebellióval vádolnak, köztük *Hadik* János, *Lázár* János generálisokat, meg *Bethlen* Pált és *Szilágyi* Sámuel is. A debreceni professzornak, *Hatvani* Istvánnak levele 1774-ből nagy hálával említi a Rádayaktól nyert segítséget pályájára készülésében.

Ráday Gedeon széleskörű műveltséget szerezve, apja halála után a művelődésnek lett apostola, megvetette a nevet viselő kiváló könyvtárnak alapjait és olyan gyűjteménnyé fejlesztette több mint

hat évtizedes gondos vásárlással, amely felülmúlta addigi összes magánkönyvtárainkat. De nemcsak könyvgyűjtő, olvasó volt, hanem az irodalomnak is művelője, s az ő nevéhez fűződik Magyarországon a rimes-időmértékes verselés megteremtése. Már 1738-ban Szászky-Tomka János Pozsonyból mintákat kért tőle, ahogyan a kiállításon láttuk, „a ritmosus verselésre”. Verseinek kiállított darabjai azt bizonyítják, hogy tanító mestere lett az ő példáján induló, s utána felnövő írói nemzedéknek. Kazinczy Ferenc első Gessner-fordítását neki küldte el s mert ahogy levele (1785 okt. 13) mondja: „Szükségesnek látom, hogy megítélésére olyan bírót válasszak, aki hibáit érzékeny fülekkel s szemekkel érezze és aki azokat nekem egész szabadsággal tudtomra adja. Nagyságodon kívül nem ismerek senkit, a ki kívánságomat teljesíthesse.” A kiállított dokumentumok alapján megállapítható, hogy rajta kívül Kazinczy előtt nincs senki, aki ekkora hozzáértéssel és tekintéllyel képviselné a magyar kultúra a Ráday véleménye nélkül nem adta nyomdába, ügyét a hazában. Péceli kastélya így lesz, Széphalom előtt, a magyar irodalmi élet irányítója. Mikor Kazinczy és Batsányi Kassán megindítják a Magyar Múzeumot, a Bévezetés kéziratát Ráday Gedeonnal „lektoráltatják” s Ráday ad példát arra is az új nemzedéknek, hogy Ossiántól fordít s egyben a népköltészet jelentőségére irányítja a fiatalok figyelmét. Bátorító az új szavak alkotásában is az ő véleménye, mivel könyvtárában az erópai felvilágosodás nagy alkotóinak művei megvannak, európai szemmel és mértékkel lesz előkészítője a polgári haladásnak és az új magyar irodalom kibontakozásának.

Rébay Miklós Ráday Gedeontól kér „gazdag bibliothecájából” megküldeni olyan könyveket, amelyekhez másutt nem jut hozzá. A péceli öreg bölcs nemcsak tanáccsal segít, hanem könyvet is küld, és ezzel segítőjévé válik a magyar nyelvű kultúra felvirágzásának. Dicsér, bátorít, ahol szükség van rá, de bírál és ítélkezik is, ahol kell. Gyöngyösi János és Édes Gergely leoninusait már idejétmúltaknak találja. Kazinczy, az új korszak kultúrpolitikusa nagyrabecsüli Ráday munkásságát és arcképével együtt műveit is kiadja folyóiratában.

Legfontosabb és legmaradandóbb alkotása könyvtára, amelybe magyar és idegennyelvű műveket gyűjt össze. Az ő könyvtára nélkül abban az időben nem indulhatott volna meg a magyar irodalomtörténetírás sem, Bod Péter hozzá írott levelei s bécsi könyvbeszerzőjének, Nagy Sámuelnek vele váltott levelei a XVIII. századi magyar kultúrtörténet olyan része, amelyet újból és az eredeti okmányok alapján kellene tanulmányozni. Nagy Sámuel 1764-ből való levele ebből a szempontból is igen tanulságos: „Még maradtak számos könyvek nálam, amelyek vagy ide be nem fértek (ti. a ládákba) vagy még bé sincsenek kötve, vagy tilalmasok, hogy úgy ne járjanak, mint a Lohenstein munkáinak második tórusa, a melyet meg sem gondolván, hogy valamely szemet szűrő legyen benne, a többivel együtt rá bocsátottam a revisiora bona fide s az Agrippina nevű tragédiát irgalmatlan kézzel kiszakasztatván belőle, az egész munkát megcsonkították általa.”

A kiállításon láttuk ezt a megcsonkított kötetet is: Lohenstein (1635—1683) Agrippina Breslau 1701.

kiadását. Mivel Lohenstein művei kulcsregények s a Habsburgokat is céltáblául választották, a római császárné szerelmi életéről szóló munkát a vám cenzora ezért csonkította meg.

Ráday Gedeon könyvtárának gazdag anyagából a kiállításon jellemzően érdekes példányokat láttunk. Locke-nak, Hume-nak, Helvetiusnak, Montesquieunek, Voltaire-nek, Rousseau-nak műveiből, s a nagy Francia Encyklopédiát, amelynek mind a 42 kötete megvan könyvtárában, a Ráday Gyűjteményben.

A korabeli szépirodalmi alkotások közül különösen érdekesek azok a művek, amelyek később is jelentős alkotásai maradnak a világirodalomnak, De Foe Robinson Crusoe-ja, Swift Gulliver-e, Gessner Idylljei, a magyarok közül az általa annyira szeretett Zrínyi: Adriai tengernek syrénája Bécs 1651. kötete, amelynek török ifjú szájába adott énekét is új mértékre szabta. De ott voltak a Magyar Museum, Orpheus, Heliconi virágok stb. kötetek is, amelyeknek irányításában is olyan fontos szerepet vállalt.

Könyvtára természettudományi munkáiból Dryander, Ozanan, Linné stb. művei is ki voltak állítva, annak biznyságául, hogy Ráday a szépirodalmi alkotások mellett a korszerű tudományos műveket is sokra becsülte s továbbmutató műveltségének alapjává tette.

Különös érdekességet adott a kiállításnak az, hogy könyvtárából az eddig kevésbé ismert művekből ott láttuk az Oroszországra vonatkozó alkotások egész sorát. Apja Rákóczi Ferenc benderi követe, már előbb is figyelemmel kísérte az orosz műveltséget és politikát, s fia könyvei között jelentős hely jutott az oroszokról és Oroszországról szóló műveknek. Külön kiemelendő Herberstein: Rerum Moscoviticarum commentarii Basel 1571. kötet, amelyben a magyarugor rokonságról is szó van, sőt a szerző azt állítja, hogy a magyarok Jugriából költöztek jelenlegi hazájukba.

A XVII. és XVIII. századi Oroszországról szóló művek egész sora volt kiállítva latin, német és francia nyelven, de ott láttuk Voltaire munkáját is. Histoire de l'empire de Russe sous Pierre le Grand Amsterdam 1761. De ott volt Lomonoszov (1711—1765) Alte russische Geschichte von dem Ursprunge der russischen Nation bis auf den Tod Jaroslawa der Ersten, Riga—Leipzig, 1768 és még sok más hallatlanul érdekes és izgalmas kötet, amelyek Ráday Gedeon érdeklődésének és gazdag kultúrájának, s nemzeti műveltségének ékes bizonyosságai.

Ráday Gedeon élete és munkássága s a rávonatkozó irodalom kötetei és füzetei is helyet kaptak a kiállításon, amelynek megnyitásán, dr. Esze Tamás gyűjteményi főigazgató messzi távlatokat mutató tanulmányát olvasta fel (lásd e szám más helyén) Beliczay Angela pedig érdekes és színes magyar-azatokkal kalauzolta az érdeklődőket a kiállításon.

Ráday Gedeon tizenkétezer kötetes könyvtára sok viszontagság után 1861-ben 40 ezer forintért került a Dunamelléki Református Egyházkerület tulajdonába s azóta megnagyobbodva és országos jelentőségűvé válva könyvgyűjteményével és hallatlanul gazdag levéltárával egyik leggazdagabb forrása XVIII. századi irodalunknak és társadalmunk történetének.

Molnár József

Mai téma volt megírásakor, ízig-vérig napi aktualitású, Brecht tándramája, lecke-színjátéka, *A vágóhidak Szent Johannája*. 1929/30-ban írta, a gazdasági világválság tombolásakor, amikor Németországban is a munkások ezrei álltak munka nélkül, éheztek is jószerivel; amikor a náci javában mozgolódtak már és mind erőteljesebben támadták a gyöngülő weimari köztársaságot. A kommunisták még választási győzelmet arattak, de a munkásosztály nagyon is megoszlott, s egyre erősebben támadta a munkásságot a demagógia is.

Ebben a valóban nagyon éles helyzetben szólalt meg Brecht, hogy megvilágítsa az eseményeket, fölmutassa a valódi összefüggéseket, hogy leleplezze valódi arculatukat. Ahhoz, hogy tisztán lássunk mi is *A vágóhidak Szent Johannája* értékelésében, tudnunk kell, hogy a darabot akkoriban nem sikerült színre vinni; röviddel később a berlini rádió előadta ugyan egy rövidített változatát, de színpadon csak keletkezése után három évtizeddel, Brecht halála után három esztendővel adták elő, még hozzá Hamburgban (nincsen tudomásom arról, hogy mekkora sikerrel). A budapesti bemutató kevéssel a négy évtizedes jubileum előtt megelőzte a berlini Brecht színház, a *Berliner Ensemble* bemutatóját is.

Mostanra viszont már nagyon is múltbelivé vált ez a darab, múzeumi mű lett belőle. Vajon csak azért, mert ma nincsen gazdasági világválság, s ha van is efféle, egészen más? Korunkban sok minden igen gyorsan változik: e negyven esztendő alatt nemcsak egy újabb világháborút éltünk át (akik átéltük), nemcsak a tudomány soha nem látott iramú fejlődésének vagyunk tanúi, hanem az akkor már létező, de létének puszta biztosítása után még csak éppen tervezni kezdő szocializmus világrendszerre erősödött, hatalommá, amelynek léte többféleképpen és többszörösen is visszahat a másik világrendszerre, a kapitalizmusra. Más kérdés, hogy a kapitalizmus lényege nem változott, inkább csak másképp nyilatkozik meg: a kapitalizmus — kénytelen-kelletlen — alkalmazkodott a szocializmus létehez és erősödéséhez, alkalmazkodott a tudományos fejlődés adta lehetőségekhez, sőt: bizonyos értelemben tanult saját hibáiból is.

A fejlett kapitalista országokban ma már az is előfordul, hogy a munkanélküliséget munkaerőhiány váltja föl és munkaerőt kell importálniuk ahhoz, hogy a gazdasági élet gépezete működhessen. Éppen Németországban, az ország nyugati, kapitalista társadalmi és gazdasági rendszerű államában van ez leginkább így, vagyis ott, ahol Brecht keserű politikai-gazdaságtani tándramáját írta. A munkásság kézbentartásának ma ott sokkal finomabb, raffináltabb módszerei divatosak, mint amelyekre még ez a darab figyelmeztetni kívánt. A nyugat-németországi kapitalizmus magatartásának egyik meghatározója ma már az a fölismerés, amelyre *A vágóhidak Szent Johannájának* legfőbb, legdörzsöltebb kapitalistája is csak a cselekmény utolsó pillanataiban döbben rá, hogy a munkások nemcsak munkaerő, kizsákmányolásra alkalmas emberi gépezet, hanem egyúttal vevők is, akiknek tehát valami más szerepük is van a kapitalista gazdasági életben, mint hogy a termékeket előállítják.

Ez a változás, a kapitalizmus arculatváltozása, módszer-módosítása, taktikai átváltása első tekintetre egymagában is elegendő ok arra, hogy a mű

aktualitását veszítse és élő hatás híján múzeumi tárggyá merevedjen. Ha még ehhez hozzávesszük a már említett más, de legalább ennyire világméretű és hatású változásokat, végképp szükségtelennek látszik, hogy további okokat kutassunk. Hiszen *A vágóhidak Szent Johannája* igazán a napi aktualitásból született, a korabeli valóságot szinte újszerű hitelességgel tükrözi: a darab olykor valóban egy napilap riportsorozatának is tűnhet. A cselekmény Chicagóban játszódik, s a húsipar válságának történetét mondja el valóban riportszerű jelesnorsorokban. Pierpont Mauler, a húskirály közvetlenül a Wall Streetről, vagyis a tőkés gazdasági élet központjából kapja a tanácsokat, mit tegyen. Amikor a pillanatnyi helyzet ezt sugallja, „kiszáll” a húsüzletből; persze, utóda fizetése képtelenné válik, mert az üzlet pang. Mauler természetesen nem adja ki üzleti okait, úgy tesz, mintha a jóérzés kerekedett volna benne fölül. Ugyanerre a jóérzésre hivatkozva hajlandó később a húsgyárosoktól átvenni a pangás alatt fölgülemlett konzervkészletet, s vásárolja föl titokban az állattenyésztők minden vagyonát. Mire megkezdődne a föllendülés, mindenki az ő kiszolgáltatója; csak hogy a mohóság visszaüt, s ő tönkremegy. Tönkremenek vele együtt a többiek is, s ez a szerencséje. Amikor ugyanis újra megcsillan előttük az üzleti szerencse lehetősége, Mauler vezetésével kartellbe tömörülnek a húsiparosok, hogy okosabban, de nyíltabban folytassák üzleteiket és üzelveiket is — most már egyértelműen csak a munkások kárára.

Nem kevésbé a napi aktualitásokban gyökerezik a történet Johanna-ága. Johanna — vezetékeve kétszeres szójáték, egyfelől Jeanne d'Arc-ra utal, másfelől viszont az angolossá összevont Dark változat sötétet jelent — tisztaszívű, egyszerű lány, aki kezdetben a feketekalaposoknak nevezett üdvhad-sereg-csoporttal jár és prédikál lelkesen; de egy prédikációja után megindul, hogy a dolgoknak utánajárjon és megismerkedhessen az összefüggésekkel. Ekkor tanúja a munkásosztály elnyomorodásának és lassacskán ráébred a gyárosok visszaéléseire is; már-már a munkásokhoz pártol, csak hogy az erőszaktól visszaretten; így akaratlanul is okozója lesz a szolidaritási sztrájk letörésének. Mindeközben megbetegszik és meg is hal; épp akkor, amikor a gyárosok, létrehozva kartelljüket, a munkások félrevezetésére, a mézesmadzag húzására szerződ-tetik egykori társait, a feketekalaposokat. A halott Johanna erre a célra alkalmasabb is mint az élő: szentté avatják hát, ő lesz a vágóhidak Szent Johannája.

Szinte mondanom sem kell, hogy a történet harmadik rétegében, Johanna élményeinek szemszögéből megelevenedik a korabeli munkásélet is, tragikus sorsok, szörnyű elembertelenedés, végre fölismert összefogás. Ez a harmadik réteg ugyancsak újszerű aktualitással jelenik meg a darabban, riportszerű képekben.

Minden aktualitása ellenére Brecht arra törekedett, hogy *A vágóhidak Szent Johannája* általános érvényűen, magasabb, időtálló szinten mutassa be témáját. Már maga a Johanna-motívum is ezt célozza, közismert történelmi esemény adaptálódik itt napi eseményre, mintegy hidat ver a történelem, az örökkévalóság és a legaktuálisabb napi maiság között. Idetartozik egy kicsit a darabnak az a tulaj-

donsága is, hogy nyelvezetében és szerkezetében is könnyedén paródiálja Schiller Johanna-tragédiáját; ez a vonatkozás azonban Görgey Gábor kitűnő fordítása ellenére sem érzékelhető — a dolog természeténél fogva — a magyar olvasó, vagy néző számára.

Brecht különben is az általános szintjére emelte a történetet. Ennek megfelelő hasonlat- és jelkép-rendszerbe helyezte el: a kapitalizmus Szent Johannáját például a vágóhidakra helyezte, utalván arra, hogy a tőkés ipar olyan, mint valami embergyilkoló óriási vágóhíd; ezt a hasonlatot még tetézi is egy durva jelképpel: az egyik munkást bekapta a gép és földolgozta; a szalonnakonzervekbe került a teste, s özvegye a gyártól hallgatása fejében ebédre talán éppen egy ilyen konzervből kap. A tőkés egy alkalommal „új módszert” fedez föl: drótkötél szállítja a vágóállatot, amely magától hull a kések közé; mintegy jelképpül a félrevezetett munkásnak, aki maga szolgáltatja ki-magát eltipróinak.

Mi az oka annak, hogy *A vágóhidak Szent Johanna*-ja a maga idején mégsem tudta elvégezni szolgáltatását, mára pedig múzeumi színművé merevedett?

Brecht életművének közepetáján helyezkedik ugyan el, valójában mégis a pályakezdő művek közé sorolható. Ha úgy tetszik: Brecht többször is megkezdte a pályát, gondolatrendszerek és kifejezésmódok között válogatott. Ez a darab a maga-keresésnek egyik állomásán íródott, amikor gondolatvilágában elszakadt már egy szélsőségtől és a fölfedezés örömeiben másik szélsőségbe esett át; kifejezésmódjának tisztulása pedig ugyancsak ekkoriban a másik szélsőségbe vezetett. Nagy ellentmondások fadaktak ebből.

Már az is ellentmondás, hogy Brecht igen bonyolult helyzetet, igen bonyolult probléma-sort rendkívül leegyszerűsítővé ábrázol. A tömörítést és az egyszerűsítést gyakran összetévesztik; ekkor Brecht is hasonló tévedés áldozata lett. Az egyszerűsítéssel járt együtt, hogy lemondott az alakok árnyaltos jellemzéséről; magát Johannát sem karakterizálja sokoldalúan, magatartásának változásai indokolatlanok, véletlenszerűek. Viszonylag legjobban a hűs király alakját formálta meg — őt még talán túlságosan is jól, annyira önmagában érthetően. Nem szeretnék most belebonyolódni az 1920/30-as politikai és gazdasági helyzet elemzésébe, mert ez aligha feladatom, de röviden utalnom kell arra, hogy ez a válság-időszak is sokkal bonyolultabban és összetettebben jelentkezett már akkor, mint Brecht e művében. A kor haladó emberei talán éppen azért sem tudtak (sok más ok mellett) eredményesen megküzdeni a problémákkal, mert hasonló túl-egyszerűsítésekkel éltek.

A tartalmi ellentmondások természetesen vezetnek formai ellentmondásokhoz is. Miközben Brecht éppen az értelmi színház kiépítésével foglalatossodik, miközben leckedramát, tandramát ír, rendkívül romantikus is és — bármilyen meglepő — értelmünkre nem hat, csak érzelmeinkre; értelmünket mindössze kész közleményekkel terheli meg, gondolkodásra nem készíti. Az érzelmeken sem kell együttérzést értenünk; plakátszerű, harsány, egyoldalú jelenetek követik egymást, mondhatni időben kissé széthúzott életképek, amelyek jobbára csak hangulati hatást keltenek, s nem a szó eredeti, szorosabb értelemben érzelmi hatást.

Ez a szegény Johanna különben mindig hasonló sorsra jut. Schiller eredeti drámája egyoldalúan romantikus. Shaw nagyszerű Johannája a csúfolódó, gúnyolódó, semmi szentet nem tisztelő írónak

egyetlen meghatottan romantikus műve. Meglehet, ez is ingerelhette talán Brechtet. Ő viszont magát Johannát megfosztotta igazi romantikus motívumaitól és mindössze sajnálatra méltónak tartja. Lesz róla, látszólagossá tesz minden dicsfényt; végül ugyan az író szószólója lesz, s kimondja azokat a fölismeréseket, amelyek akkor Brecht friss, nagy élményei voltak: hogy az ember a társadalmi harcban csak magára számíthat, hogy semmiféle kegyes szándék, csak az erőszak segíthet megdönteni a kizsákmányolást, s hogy a társadalmi igazságtalanságokat palástoló ájtatosság valójában üzleti szélhámosság — mondom, az ő ajkával közli a végső tanulságot Brecht, mégsem dicsőíti meg, hiszen egy helyrehozhatatlan áruhással együtt vezeti őt el idáig, s hozzá — ezt sem hagyhatjuk figyelmen kívül — ez az áruhással Johanna jellemében, s a ráható erőkből nincs kellően megindokolva. A budapesti előadásban ezt a problémát áthidalja ugyan a lehetőség határai között *Töröcsik* Mari valóban jó játéka; a többi gonddal is igyekszik megküzdeni *Major* Tamás valóban lelkes és lelkesítő rendezése — de a sematikus ábra, bármilyen lelkesen adják is elő, sohasem lesz meggyőzőbb.

Úgy tűnhet mindebből, mintha ezt a Brecht-művet mindenestül elvetném, visszautasítanám. Ezt rosszul tenném. A múzeumi tárgy sem avul el; egyebek között a maga koráról is vall. Ezt a korvalomást nem vitathatjuk el ettől a Brecht-darabtól sem, s voltaképpen nagyon alaposan kellene elemeznünk sematikus problémáit, hiszen az efféle még mindig nem eléggé idegen művészet életünktől. Ez a proletkultos plakátszerűség, ez a munkásművészet címén hálalt élőképszerűség, a lényegre koncentráció helyett (a félreértések elkerülésére nem merem használni az absztrahálás szót) a sematikus egyszerűsítés (ami valójában a művészi ábrázolási folyamat megfordítása, nem a felszíni jelenségek-től sűrít befelé a lényegre, hanem a lényegtől vonatkozik el a felszíni jelenségek felé), ez és egy csomó rokon-igény még föl-fölüti nálunk a fejét, vagy legalábbis érzeteti jelenlétét kisebb-nagyobb megnyilvánulásokban. S ebben a töprengésben voltaképpen arra is sort kell kerítenünk, hogy ez a nagyon is céltudatos, nyíltan agitáló szándékú mű alig-alig ért el hatást, hiszen a közönségtől elzárt maradt s ma, ha fog is valamelyes hatást tenni, csak mint múzeumi tárgy teheti, az értők ízlésére, az emlékezés illusztrálására való, s nem közvetlen hatásra.

Nem utasíthatom el ezt a Johannát azért sem, mert egy-egy részletben, egy-egy vonatkozásában valóban fölcillan néhány tanulságos vonatkozás, olykor fölismeréséhez le kell ugyan hántanunk a túlzásokat, a sematikus vonásokat. Ezek közé sorolhatjuk Brecht erősen szélsőséges nézeteit a kegyeskedésről. Brecht nem szól egy szót sem egyházzal és vallásosságról, fölöslegesen magyaráznánk szavait, ha mondanivalóját így értenénk, még akkor is, ha egy-egy megfogalmazása, főleg végső tanulsága kategórikusabb, mint maga az egész vonal. Brecht itt az üzletszerű kegyességről beszél, az amerikai típusú vallásosságról, amely olyan mértékben hajlandó kegyességet gyakorolni, amennyire ennek anyagi föltételeit biztosítják. Tanulságos végig gondolni azt az utat is, amelyet sok egyházi személyiség, vagy sok egyházi szervezet járt végig az elmúlt évtizedekben, amikor ájtatos érvek takarójában a kapitalista társadalmi és gazdasági rend szószólója lett és egyik fő prédikációs céljának tekintette, hogy az embereket, a tömegeket úgynevezett mér-

sékletre intse. Azt is fölismerhetjük Brecht szélsőséges ábrázolában is, hogy mennyire groteszk, ha az egyház félrelépté és félregyakorolja a világi és az egyházi kormányzat kettősségét, az evilági és az örökéletre vonatkozó problémák szétválasztását. Hiszen való igaz, hogy az egyházaknak, mint egyházaknak sohasem volt és nem is lesz föladata a társadalmi igazságtevés, sem szép szóval, még kevésbé erőszakkal; de ennél sokkal kevésbé lehet föladata az egyháznak a társadalmi igazságtevés megakadályozása. Ha egyszer az egyház megbarátkozott az igazságos háborúval, sokkal inkább meg kell barátkozni az igazságos társadalmi forradalommal. Mindezekről visszariadni, ájtatos kegyességgel takarózni a társadalmi kötelességteljesítés, vagy a tevékeny felebaráti szeretet (amelynek természetesen nemcsak egyéni megnyilvánulásai vannak) elmulasztása miatt — ez ma már az egyház becsületes tagjai előtt sem tartható szélsőségeség volna. (S az ilyesfajta magatartás nemcsak az egyházakban mutatkozhat. Aznap, amikor e sorokat írom, közlik a lapok, hogy a segélykérő hullámhossz-tartományban, az SOS-adások hullámhosszán rendszeresen sugároz egy adóállomás Mao-idézeteket. Mit gondolnak vajon magukban azok, akiknek segélykérésére ez érkezik válaszul? — kérdezik a lapok. Az ilyesféle magatartás már ismert az egyházi szektarianizmusból: tényleges segítség helyett idézeteket, „igéket” mondani.)

Jól tette a budapesti Nemzeti Színház, hogy ezt a korai Brecht-művet bemutatta; érdekes drámaszínház- és művészettörténeti adalékot tett így eredeti közegben is hozzáférhetővé, és alkalmat ad egy csomó tanulság levonására.

Zay László

Életrajzok A-tól K-ig

Az öröndetesen szaporodó magyar „lexikon-család” legújabb tagjának örülhettünk az elmúlt hónapokban, a *Magyar Életrajzi Lexikon* több mint ezer oldalas első kötetének. A két kötetre tervezett munka mintegy 11 000 életrajzt dolgoz fel. Már önmagában ez a tény is figyelmet érdemel, de a válogatás széles köre miatt joggal mondhatták el a lexikon szerkesztői: „lexikonunk az első kísérlet egy magyar történelmet és a legszélesebben vett magyar művelődéstörténetet átfogó, általános és teljes életrajzi lexikon megteremtésére”.

Mielőtt tallóznánk kezdenénk a sok-sok érdekes életrajz között, illik egy pár szóval megemlékeznünk a lexikon már-már elfelejtett őseiről is. Több mint kétszázötven éve, hogy a korábban teológiai tanulmányokat is folytató *Czvittinger* Dávid 1711-ben „Specimen Hungariae Literatae” címen összegyűjtötte és kiadta közel 300 magyarországi születésű életrajzát. Ez a könyv ismertette meg először a nagyvilággal a magyar irodalmat. Őt követte a piarista *Horányi* Elek szintén latin nyelvű, három kötetes „Memoria Hungarorum”-a (Bécs, Pozsony 1775—1777), melyben bámulatos szorgalommal 1145 magyar író életét gyűjtötte össze a szerző. De ezt a munkát megelőzte *Bođ* Péter református lelkes első magyar nyelvű lexikona, a *Magyar Athenas* (Nagyzeben 1766), melyben 485 életrajzt olvashatunk. Reszelhettünk itt egy egész sor meghiúsult kísérletről, *Szönyi* Sándor, *Tertina* Mihály, *Hrabovszky* György, *Horváth* István terveiről. A koronát ezekre *Szinnyei* József szinte utólrétegetlen, felbecsülhetetlen értékű műve, a „Magyar Írók Élete és Munkája” tette fel, melynek 14 kötet 1891—1913-ig folyamatosan jelent meg. *Szinnyei* csaknem minden nyomtatásban megjelent hazai mű szerzőjére figyelemmel volt és így 29 553 író életrajzát és munkásságát dolgozta fel bibliográfiai adatokkal. Ezt a lexikont folytatta tovább *Gulyás* Pál,

aki 1939 és 1944 között 6 kötetben az A—D-ig terjedő anyagot tette közzé, s további kéziratait a Tudományos Akadémia őrzi.

Ezekkel a monumentális arányokkal nem mennyiségiileg, hanem a válogatás új szempontjaival veszi fel a versenyt az új lexikon. Míg *Szinnyei* és *Gulyás* csak írók életrajzát gyűjtötte, addig itt nincs ez a megszűkítés. Azokat mutatja be, akik népünk legszélesebben értelmezett történetében jelentős szerepet játszottak, „akik emlékezetesen hozzájárultak a történelem és a művelődés, tehát a magyar társadalmi, gazdasági, politikai és szellemi élet történeti alakulásához”. Ezt a gyűjtő munkát öröndetesen széles körben végezték el a lexikon munkatársai. Nemcsak a történelem, az irodalom és a művészetek kiemelkedő alakjait ismertetik meg velünk, hanem a társadalomtudomány (filozófia, közgazdaság, történettudomány, jog, pedagógia, nyelvészet stb.), természetfudományok (matematika, fizika, biológia stb.) történetének eddig bizony mostohán értékelt képviselőit is. De még a felsoroltaknál is szélesebb a lexikon adatgyűjtésének köre. A technika, a sajtó, a sport történetének kiemelkedő alakjairól is anyagot gyűjtöttek. Így sok olyan személy életrajzát ismerhetjük meg, akikkel még a kutatás sem igen foglalkozott.

A lexikon ezer esztendő mintegy harminc generációjának kiemelkedő személyeiről közöl életrajzokat. A mű anyaggyűjtése 1967. jún. 15-én zárult. Csak a már elhunyt, tehát lezárt életű személyek adatait közli. A régebbi korok neves emberei közül csak a jelentősebbeket említi meg, de napjaink felé közeledve egyre tágul a kör. Eppen ez a lexikon legnagyobb értéke. A legújabb magyar történelem életrajzi feldolgozása szegényes, sőt a legutóbbi harminc esztendőben élt személyek életrajza csaknem feldolgozatlan.

Számunkra az növeli a lexikon értékét, hogy számos egyházi személy életrajzát találjuk benne. Az első kötet közel öt és fél ezer életrajza közül 540 egyházi személlyel ismertet meg. Ez a címszavak mintegy 10%-a. Érdekes, tanulságos élmény végigkalandozni ezeken az életrajzokon. Gellért püspökkel és hittérítő társaival kezdődik az egyháztörténeti vonatkozású életrajzok sora, mely középkori püspökeinkkel foglalkozik, kiket egyháztörténeti közvéleményünk sem nagyon ismer. Ki tud *Csák* Uginról, ki *II. András* és keresztshadaival a Szentföldön járt és a mohi csatában esett el 1241. április 11-én? Vagy ki tartja nyilván *Kinizsi* István (†1376) diplomata papunkat, aki Dalmácia elfoglalását diplomáciai úton előkészítette a pápai udvarban. De reneszánsz főpapjaink és egyházi embereink sorát sem ismerjük még kellően, kik püspöki székhelyeiken kulturális központokat létesítettek. Vanak közöttük többen, akiket még nem méltatott kellő figyelemre a tudományos kutatás. *Handó* György kalocsai érsek *Mátyás* diplomatája volt, *Brodarics* István püspök szemtanúként írta meg a mohácsi vész történetét ékes latin nyelven. Reformátoraink életrajzai sem hiányoznak a lexikonból. Örömmel olvastuk *Dévai Biró* *Mátyás*, *Honterus* János, *Gálszécsi* István, *Huszár* Gál, *Kálmáncsehi* *Sánta* Márton, *Dávid* Ferenc és a többi reformátor életét. De találkoznunk ebben a körben sok regénybe illő életrajzzal, amilyen *Dudit* Andrásé, ki katolikus püspökként a tridenti zsinaton nagy tekintélyt szerzett magának, de 1567-ben püspökségét elhagyva protestáns hitre tért, megházasodott és Lengyelországban telepedett le.

Az ellenreformátorok sorából is bőven találunk a lexikonban életrajzokat. Olvashatunk a hitvitázó *Balásfi* Tamásról, a jezsuita *Forró* Györgyről, aki *Káldy* Györgynek segített a Biblia lefordításában. A költői nevű *Delphin* János Theophil 1766—1771 között Mária Terézia királynő megbízásából Alvincen térítgette az anabaptistákat. Az áldozatok közül az evangélikus *Keczer* András említhetjük, akit 1687. február 16-án *Caraffa* elfogatott, halálra ítélt, majd felnégyelt testét a város falaira kiszögeztette.

A 18. századi életrajzok már békésebbek. Találkoznunk köztük természettudós papokkal és kalandos sorsú egyházi személyekkel. A komáromi születésű jezsuita *Grossing* Ferenc Rudolf a németországi, titkos rózsakeresztes rend szervezője volt. Lázító röpíratáért 1789-ben életfogytiglani várfogságra ítélték. De *Kalmár*

György, az egykori debreceni diák élete sem szűkölködik váratlan fordulatokban. Beutazta Kisásziát és az egyetlen tökéletes nyelvnek a török-tatár nyelvvel rokon (!) magyar nyelvet tartotta.

A nagyon szűkösen ismert magyarországi görög katolikus egyház történetének érdekes epizódjára utal *Hodermarszki József* és *Kaminski Petronius* élete. II. Rákóczi Ferenc Kaminskit, ki kezdetűl a fejedelem híve volt, 1707. febr. 28-án munkácsi püspökké nevezte ki. De ezt a kinevezést sem a császár, sem a pápa nem ismerte el. I. József császár Hodermarszki Józsefet nevezte ki munkácsi püspökké, míg a pápa *Vinczy Györgyöt*. A pápa és a császár vitakozott, de a nevető harmadik Kaminski maradt. Ő látta el élete végéig a püspöki teendőket.

A múlt század egyháztörténete egyháztörténeink által kevésbé járt út. Ezért is örülünk a gazdag múlt századi anyagnak. Megtaláljuk az életrajzok között mindazokat, akik művelődéstörténetünkben valamilyen szerepet vittek. Több életrajz számol be a szabadságharcban résztvevő lelkészeinkről, sőt vértanúkról is, amilyen *Genzeczky János* is volt. Neves püspökök (*Haubner Máté*, *Báthory Gábor*, *Haynald Lajos* stb.) mellett teológiai tanárokkal (*Ballagi Mór* stb.), sőt még misszionáriusokkal is találkozunk. Az evangélikus *Böhm Sámuel* volt az első magyar protestáns misszionárius, ki 1859. október 25-én Togóban halt meg. A római katolikus *Hatala Péter* fiatal korában 48-as honvéd volt. Ezután lett lelkésszé, majd a teológiai tudományok doktorává. 1857–1860 között Palesztinában volt hittérítő. És hogy ez az élet sem volt fordulatoktól mentes, azt az is bizonyítja, hogy 1874-ben unitárius vallásra tért át.

Századunk neves egyházi személyei is helyet kaptak a lexikonban. *Bereczky Albert*, *Benkő István*, *Kállay Kálmán*, *Hamar István*, *Kiss Géza*, *Jánossi Zoltán*, *Járosi Andor*, *Grósz József* és több más neves egyházi embert mutat be a mű. De századunkban is akadnak fordulatot pap életek, érdekes epizódok. Kevesen tudják azt, hogy *Balázs Ferenc* (†1937) a fiatalon, 36 éves korában elhunyt mészki unitárius lelkész, akinek regényeit az irodalomtörténet is számontartja, dániai élményei nyomán falujában a még meglevő feudális földközösség alapjaira földművesszövetkezetet alapított.

Gondolatébresztő, hasznos munka ez a könyv, de ezentűl egyháztörténeink számára is jó, útbaigazító segédkönyv. A remekűl, tömören összeállított címszavakat olvasgatva arra gondoltam, milyen jó lenne, ha ökumenikus összefogással megvalósulna végre a sokszor eltervezett magyar Egyháztörténeti Lexikon is, hiszen egy ilyen tág perspektívára beállított szak-könyvtől nem kérhetünk számon minden bennünket érdeklő életrajzot és adatot.

Szigeti Jenő

„A HUMANISTA METRIKUS DALLAMOK MAGYARORSZÁGON”

A Theologiai Szemle 1967. évi 11–12. számában (375–376. l.) dr. Gárdonyi Zoltán ismertette dr. Csomasz Tóth Kálmán fenti címen megjelent monográfiáját. Cikke első bekezdésében leszögezte, hogy a könyvnek csupán a zenei vonatkozásaival kíván foglalkozni, bár az bőven tartalmaz egyháztörténeti anyagot is.

Nem vagyok hivatott egyháztörténeti kérdésekhez hozzászólni. Úgy látom azonban, hogy Csomasz Tóth Kálmán könyvének lényege a formális vagy történeti zenei mondanivalókon vagy az inkább egyházalkotmányi vonatkozású egyháztörténeti kapcsolatokon túl a mély távlatokat nyitó művelődéstörténeti megfigyelésekben ragadható meg. Ezek a megfigyelések nem csupán az egyik vagy másik szaktudomány szűkebb körét érintik, hanem egész nemzeti művelődésünk gyökérkérdéseibe: a magyar zenei írásbeliség késő kifejlődésének okaiba és nemzeti műveltségünk ide visszavezethető hiányaiba vezetnek be. Erről az állapotról

mondotta *Kodály Zoltán* *Bartók Béla* halálának tizedik évfordulóján: „A magyar műveltség típusa, mióta csak ilyesmiről beszélhetünk, jóformán zene nélküli. Eltek és élnek itt magas irodalmi, tudományos, sőt képzőművészeti műveltségű emberek, minden zenei ismeret és igény nélkül. Nekik a zene semmit sem mond... csonka műveltség az, és nem teljes ember, akiben a kultúra nem minden ágával él.” (Visszatekintés, 2. köt. 469. l.)

Csomasz Tóth Kálmán könyvének tárgya sokkal több gondolkodó embert érdekel, mint a pusztán zenei kérdések vagy a *Szilvás–Újfalvi* harcai körül gyűrűző egyházalkotmányi küzdelmek szakértőit. Konkrét magyarázattal szolgál ugyanis éppen arra, hogy milyen műveltségi alaphelyzetből és milyen történeti-társadalmi kényszerből állott elő a 16–18. század emberének a művelődésről alkotott általános képe. Kodály-idézetünk tanúsága szerint ez a máig sem felszámolt belső atmoszféra az, amely a magyar református egyház zenekultúrai állapotát és zenei színvonalának elmaradottságát alapvetően meghatározta. A szerző mindezt széles megalapozással, komplex és dialektikus módszerrel fejti ki. Könyve a hazai művelődéstörténet egészére és minden lehető összefüggésre figyelő Kodály–Szabolcsi iskolának egyik kiemelkedő értékű produktuma, amint erről Gárdonyi Zoltán ismertetésének utolsó mondatában is történik említés. A magyar protestantizmus körében, de talán leginkább a református egyházban még mindig kevesen vannak azok, akik ilyen széles és mély összefüggésekben szemlélik és értik egyházi művelődésünknek ezt a nemzeti kultúránk egészével igen szoros kapcsolatban álló területét. Nem tudatos bennünk, hogy a 16–17. század viharos történetében mezővárosi szintre süllyedt és azon szinte korunkig megrekedt hazai protestantizmus, kiváltképpen pedig a zene területén már csak egyszerűbb istentiszteleti formáinál fogva is különösen szerény igényű kálvinizmus micsoða fontos zenei örökséget hordozott és hanyagolt el történelmenek folyamán.

A munka középpontját és nemzedékünk számára legizgatóbb aktualitású mondanivalóit a *Szilvás–Újfalvi* foglalkozó fejezet tartalmazza. Különös érdekességgel szolgál a könyv *Szenci Molnár Albert* életsorsával, kivált életének alkonyával foglalkozó szakasza, azonkívűl a humanista metrikus költészet és az egykorú magyar nyelvű költői gyakorlat viszonyával foglalkozó fejezete. Ebből azt is megtudjuk, hogy két merőben eltérő elvű verselés összehangolása a 16. században még nem sikerűlt. *Sylvester Újszövetségének* érett disztichonjai, *Dévai Bíró*, *Pesthi Gábor*, *Bencédi Székely* és mások kísérletei mellett és magasan feleltűk, magányosan állnak. A 16. században — amint a szerző kimutatja — jó néhány magyar verselő akadt, aki nemcsak jó, hanem olykor elegáns latin verseket tudott írni az antik mértékek akármelyikében. De ugyanezek meg sem próbálták az időmértékes formákat magyar verseikben használni; azokat többé-kevésbé darabos, hangsúlyosan tagoló magyar versekben írták. Maga a kor legnagyobb lírikusa, *Balassi Bálint* is, akinek öt verse metrikus formában készűlt idegen versek (*Beza-* és *Buchanan-zsoltárok*) átköltéseként, egyetlen esetben sem próbálkozott meg azzal, hogy mintáinak antik formáját is átvegye, holott tehetsége, Bornemissa Pétertől tanult humanista műveltsége és gyakorlottsága alapján ilyen feladatra kortársai közül a legalkalmasabb lett volna. Mindezeknek az egyházi éneklésünk szemléletére és színvonalának mai fejlődési irányára nézve is útmutató fontosságú, valamint még más, itt fel nem sorolt megállapításainak következtében is igen szükségesnek tartom, hogy Csomasz Tóth Kálmán könyvével, a benne tárgyalt alapon és tudományosan összegűjtött, magas színvonalon időszerűsített történeti anyaggal a felmerűlt kérdések iránt érdeklődők ismerkedjenek meg.

Gárdonyi Zoltán ismertetésének egy-két bíráló észrevételével kapcsolatban úgy látom, hogy azok félreértésen alapulhatnak, de éppen ezért kell őket megemlíteni, nehogy a könyvet magát nem ismerő olvasóban az érintett kérdések lényegét illetően és a szerzővel kapcsolatban a valóságtól eltérő kép alakuljon ki.

A humanista dallamok zenei alkatával kapcsolatban a szerző világosan megmondja, sőt egy szapphikus sor hangsúlyossá átjártított ritmusképletének példájával is szemlélteti, hogy a humanista gyakorlatban miként lép előtérbe „a szótag-kvantitáson alapuló antik metrumnak hangsúlyos verssé való átjártítása” (20. l.).

A genfi zsolttárdallamoknak a magyar népzeneire gyakorolt hatását, ill. annak hiányát tekintve, Csomasz Tóth Kálmán már az 1953-i Kodály emlékkönyvből tanulmánya végén (i. h. 330. l., 37. sz. jegyzet), éppen Kodály idézett helyére és az annak megfelelő jegyzetre hivatkozva megállapítja: „Csupán egy, 4x8-as izometrikus zsolttárdallam — CXXXIV — népies, de nem valószínűsítően népi variánsáról tudunk.” Ennek a korábbi megállapításnak fényében nem tartalmaz elmentmondást új könyve 181. lapján a következő sor: „a genfi dallamokból származott világi szövegű variánsok (népdalok) nincsenek.” Ehhez jegyzetben hozzászól, hogy Kiss Lajos gazdag szlavóniai gyűjtésének kiadatlan anyagában számos genfi dallam akad; „ezek azonban a kiegyenlített énekelt melódiák többé-kevésbé kolorált jelentkezései, mindig zsolttár- vagy más vallásos szöveggel.”

Az ismertetésben kifogásolt mondat ua. lap második bekezdésének végén áll. Ezzel kapcsolatban magát a vitatott értelmezés eldöntésére legilletékesebb Kodály Zoltánt legyen szabad idéznem. A „Magyar Népzene” 46. lapján, az 5. pontban ez áll: „Kétségtelen, hogy a »Nem ettem én ma egyebet« közismert dalunk a 134. genfi zsolttár változata, majdnem pontosan az eredeti ritmusában. Létrejöttéről semmi adatunk nincs. Mint-hogy nálunk a zsolttárokat sohasem énekelték ritmusban, élő formájukból nem alakulhatott ritmikus változat. Kótaértő ember alkalmazhatta a dallamot a szövegre...” Kodály ide tartozó 90. sz. jegyzete még arról tudósít, hogy a dal ebben a formában *Füredi Mihály* 100 magyar népdal c. kiadványában (1851., 74. sz.) jelent meg, de már 1848. március 3-án énekelték egy „Párbaj és istenítélet” c. népszínműben, melynek zenéjét *Egressy Béni* írta. Kodály szerint „alkalmasint ő alakította át a dallamot, talán öntudatlanul.” Ebben az esetben tehát semmi esetre sem beszélhetünk népdalról, ahogy azt Kodály az idézett helyen, mind tétel-szerűen fogalmazott főszövegében, mind a hozzá tartozó jegyzetben kifejezetten hangsúlyozta. A 134. zsolttár szóban forgó variánsát a legjobb esetben „népies műdal”-nak minősíthetjük. A szerző tehát e tárgyban sem tévedett, hanem az őt jellemző tudományos alaposabb adta közre kutatásának eredményét.

Hálásak vagyunk Gárdonyi Zoltán professzor ismertetéséért, amely azonkívül, hogy pozitív értékelésével felhívta a figyelmet Csomasz Tóth Kálmán újonnan megjelent monográfiájára, nekünk is alkalmat adott az ismertetésében nyitva maradt kérdésekhez való — nézetünk szerint termékeny — hozzászólásra.

Papp Gáborné

MÁTÉ JÁNOS ÉS TRAJTLER GÁBOR ÖKUMENIKUS ORGONAESTJE

Az evangélikus és a református egyházzenei életet egyaránt érintő orgonaest volt január 9-én este a Zeneművészeti Főiskola Nagytermében. A nemrég felavatott új orgonán egy református és egy evangélikus orgonaművész — Máté János és Trajtler Gábor adott közös orgonaestet. A protestáns egyházakat — különösen a reformátust — nem jellemzi fejlett orgonakultúra. A puritán protestáns liturgiában általában elég mellékes szerepet kap a zene, így az orgona is. Az utóbbi időben nagyon elhanyagolt egyházzenei akadtak azonban újbb lelkes, fiatal művelői; ezek közé tartozik Máté János és Trajtler Gábor.

Az est első részében Máté János jól megválogatott, igényes műsorát hallottuk. Elsőként Buxtehude E-dúr preludium és fúgáját játszotta, majd Bach lipcei korszakában írt, monumentális c-moll preludium és fúgája hangzott el. Ez utóbbi mű — főként az ötszólamú fúga — úgy zenei, mint technikai szempontból komoly feladatot ró az előadóra. Bár Máté Jánosnak nem sikerült maradéktalanul megoldani ezeket a feladatokat, de a mű végére már megteremtette a kapcsolatot a közönséggel. Ennek jegyében hangzott el Max Reger h-moll preludium és fúgája, amelyben a művész a romantikus regisztrálás érdekes megoldásait használta. E romantikus művet jellemző széles kromatikus polifóniát lényegében megoldottnak éreztük.

Az est legérdekesebb műsorszámát Jos Kunst: Centrum van Stilte (Nyugalmi központ) című orgonaműve volt. A fiatal holland zeneszerző 1965-ben keletkezett műve a modern zene kísérletező ágához tartozik. A technikai és zenei formák teljes felbontása, az európai zene hagyományaitól való teljes elfordulás jellemzi ezt az irányzatot. Értékelése a szakemberek körében is komoly vita tárgya. Nem hálás feladatra vállalkozott a művész, amikor a közönséget és előadót egyaránt nagy követelmények elé állító művet megszólaltatta. Kodály Csendes miseje volt Máté János műsorának befejező darabja. A Csendes mise — a Missa Brevis első jelentkezési formája — 1942-ben keletkezett. Kodály az állandó miserészekhez egy bevezető (Introitus) és egy befejező (Ite, missa est) tételt illesztett, így a mű nyolc tételből áll. A Csendes mise Máté János estjének legjobban megoldott műsorszámát volt, ebben volt a legfelszabadultabb, technikai és zenei felkészültségének egysége is itt valósult meg leginkább. Ráadásaként egy Korálelőjátékot hallottunk.

Az est második részében Trajtler Gábor négy nagy művet adott elő. A fiatal művész határozott, dinamikus egyéniség, játékát pontos ritmus és fegyelmezett előadásmód jellemzi. Bruhns e-moll preludium és fúgája után Bach komoly technikai nehézségeket tartalmazó F-dúr toccata és fúgája hangzott el. A Toccata virtuóz pedáljátékot követel az előadótól, ami véleményünk szerint Trajtler Gábornak sikerült. Érdekes meglepetéssel szolgált Kodály Kilenc epigrammája. Az 1954-ben megjelent műről a mester ezt írta az előszóban: „Az ének-szólam előadható bármely más vonós vagy fúvós-hangszeren is, esetleg a felső vagy alsó oktávában. Legjobban az jár vele, aki olvasógyakorlatul úgy használja, hogy maga kíséri énekét.” 1958-ban jelent meg a mű szöveges kiadása Kistétényi Melinda verseivel, de több más átírat is ismeretes. Orgonára Trajtler Gábor írta át. Mind az átíratot, mind az előadást igen szellemesnek és értékesnek találtuk. Külön ki kell emelnünk a változatos, színekben gazdag regisztrálást, amely mindvégig megőrizte a mű bensőséges hangulatát. Befejezésül az orgona egyik legnagyobb mai mesterének, a francia Marcel Duprének Variations sur un vieux Noël (Variációk egy régi karácsonyi énekre) című műve hangzott el. Előadásában a művész az orgona hangszinkszletének tekintélyes részét bemutatta. Különleges hangzással, virtuóz és dinamikus játékkal mindvégig lekötötte a közönség figyelmét. A tapsokat egy Korálelőjátékkal köszönte meg (Bach: Wir glauben all' an einen Gott, Schöpfer). Örvendetes, hogy olyan protestáns orgonistáink vannak, mint Máté János és Trajtler Gábor. Közös koncertjük a művészi célokra túl az ökumenikus ügynek is szolgálatot tett.

Papp Gábor

szabadság azoknak is alapjoga, akiket e háború és annak eszközei a katonai szolgálat megtagadására kényyszerítenek" (ÖPD 1967. dec. 21.).

Első cikkünk ismerteti a magyar egyházak vezetőinek levelét is, amelyben a Világtanács elnöksége által a tagegyházaknak megküldött válaszlevéllel foglalkozva, kifejtik álláspontjukat a pápa békeüzeneteiről és az EVT állásfoglalásairól. Ebben a vonatkozásban lapzártá után két jelentős, keserű hangú nyugatnémet hozzászólás is eljutott hozzánk, érdemes ezeket is figyelembe vennünk.

Joachim Lell, a német Evangéliumi Szövetség igazgatója így ír az Evangelischer Bund c. folyóirat januári számában:

„A mostani pápa békefelhívásai gyors egymásutánban követik egymást. Többnyire nagy általánosságban tartja őket, úgyhogy mi evangéliumi keresztyének is rájuk mondhatjuk: igaza van! — De változtatnak-e valamit a forró világhelyzeten? Nem változtatnak semmit. Általános igazságok még sosem változtattak a világon; akkor sem, ha egyre gyorsabban ismétlik őket... Más dolog békét szerezni és más a békéről beszélni. Ez utóbbi nem kerül semmibe; az előbbi az életbe kerülhet.

... Bizzunk abban, hogy a pápa kész volna a békéért síkra szállni. De amikor „a béke napját” ajánlva egyidejűleg gyűvasággal gyanúsítja és felelőtlenül szidalmazza a háborús katonai szolgálatot megtagadó amerikai fiatalokat, akkor lehetetlen nem gondolni a kettős erkölcsre. És meg kell a pápának mondani, hogy ebben a dologban nem beszélhet a világkereszténység nevében. Valószínűleg az egész katolikus egyház nevében sem, amelyet vezetnie kell. De ez a katolikus kritikuskra tartozik.

... A pápa itt békeharcosokról beszél, akik nemet mondanak a háborúra; emberekről, akik levonják felfogásuk politikai és személyes következményeit... A Német Evangéliumi Egyház is kemény viták után azt mondta ki, hogy „a tömegpusztító fegyverekkel vitt totális háború összeegyeztethetetlen az emberek lelkiismeretével Isten előtt”.

... Karácsony után vagyunk. Nem éreztük magunkat valami jól fenyőfáink alatt a vietnami háború, az afrikai mészárlás láttára. Egyesek közülünk bizonyára azzal az eltökélt szándékkal léptek át az új évbe, hogy az idén valamivel többet teszünk a békéért, és ezt otthonunkban és a hivatalunkban kezdjük el. Ebben nem zavarhat meg a pápa sem. Beckmann professzor, a rajnai egyház elnöke legutóbb azt mondta, hogy tömeggyilkos háborúval egyáltalán nem lehet többé védelmezni olyan magas értékeket, mint az igazság, méltányosság, szabadság, szeretet. Ha erre a kérdésre az egyház nem tud válaszolni, akkor csődöt mondanék egyik legfontosabb feladatában, abban, hogy békét kínáljon a világnak. Ehhez nincs mit hozzátenni...” — írja Joachim Lell.

A másik nyugatnémet keresztyén megnyilatkozás katolikus oldalról hangzott el. Hans Wirtz, az ismert író Niemöllerék lapjában, a Stimme der Gemeinde c. folyóiratban is közzölt állásfoglalásában itéli el a pápa kétértelműségét.

„VI. Pál pápa — írja a katolikus nyugatnémet író — komolyan aggódik a békéért. Ezért sokszor óvott már a háborútól. Sikere eddig nem volt. A politikai hatalmasságok „hálásan megköszönték fáradozásait” és tovább csinálták a háborút, még több napalmbombát szórtak a „katonai célokra”. Ezt tudja a pápa is. De mit csináljon? Mondja Keresztelő Jánossal: „Ezt nem szabad cselekedned”? Ami tudvalevőleg a próféta fe-

jébe került. De a pápa nem Keresztelő János. Ő a legmagasabb katolikus egyházfejedelem, a pompás vatikáni palotában lakozik, ahova eljönnek a hatalmasok és tisztességet tesznek neki. Es mégis: az egyházon belül és kívül azt várják tőle, hogy mondja ki már: „ezt nem szabad cselekedned” — nem szabad hadat viselned, napalmbombákat szórnod a szegény emberek nyomorult kunyhói ellen...

... Ehelyett azonban a pápa éppen karácsonykor „békenapot” ajánl. Miért ne? Annyi szép „nap” van már, legyen hát békenap is. De ez a felhívás egyben cseppet sem diplomatikus bírói elítélést is tartalmaz a háborús szolgálatot megtagadó amerikaiak „taktikai pacifizmusa” ellen. Talán jóvá akarta tenni ezzel a pápa azt, amit a Populorum progressio c. enciklikájával prominens emberekkel és pártokkal szemben vett?

... Amerikában azonban egyre számosabbak és elszántabbak ennek az embermészárlásnak az ellenfelei. Fulbright szenátor, a parlament külügyi bizottságának elnöke mondotta legutóbb: Megmutattuk Vietnamban, hogy készek vagyunk óriás repülőgépeinkkel és gyújtóbombáinkkal egy kis országot elszenesedett házzá változtatni. És elárulni saját múltunkat, forradalmunkat, azt az ígéretet, hogy felépítjük a szabad emberek nagy társadalmát — példaképpen a világ számára... Mindezt megtagadtuk. Ezért nő egyre tízezer számra a katonai szolgálatot megtagadó emberek száma a lakosság minden rétegéből az Egyesült Államokban. A pápa számára ezek mind gyáva pacifisták, félénk nyulak, „miközben testvéreik Vietnamban az igazságért és szabadságért áldozzák életüket”...

... Johnson már alig tudja, hol áll a feje. Milyen hálás lehetett vatikáni villámlátogatása alkalmával a pápának, hogy ilyen pontifikális segítséget kapott a „gyávák” ellen, akik megtagadják a gyilkosság szolgálatát Vietnamban...

... Roy bíboros, a vatikáni „Igazságosság és Béke” titkárság elnöke sajtókonferencián próbálta bizonygatni az őt szorongató újságíróknak, hogy a pápa nem gondolt azokra, akik lelkiismeretük szavára tagadják meg az Egyesült Államokban a hadiszolgálatot. Azt mondta, hogy „ezeket respektálja az egyház”. Kár, hogy ezt egy szóval sem mondta a pápai proklamáció, és a bíboros sem tudta megmondani, hogy hol és mikor állt ki ezek mellett a római egyház... Ahogyan arra sem tudott válaszolni, hogy mit kell érteni „az igazságosság és szabadság ama védelmén”, amelyről a pápa beszélt... — írja Hans Wirtz.

Ezek a nyugatnémet keresztyén megnyilatkozások ugyanabból a szellemből fakadnak, amely magyarországi egyházainkat a békéért való küzdelem fokozására készíti. Hálásan elismerve az egyházi világszervezetek egyértelmű, határozott kiállításait a béke ügye mellett, ugyanakkor bírálva kétértelmű és bizonytalan, tehát eleve kudarcra ítélt nyilatkozataikat, egyházunk azt szeretné elérni, hogy a béke szent ügyében egy értelemben és egy akarattal foglaljanak állást a keresztyén emberek és szervezetek az egész világon. Két világháborúban már csődöt mondott az egyházak felemás, erőitlen békevágya; amiért bűnbánatot is tartottak. Ha egy harmadik világháború — az atomháború — bekövetkeznék, utána nem tarthatnának már bűnbánatot a kiégett Földön. Örülünk, hogy hazai egyházaink felelősségre igyekeznek ébreszteni a világ egyházait: járjanak világosságban, amíg nappal van, tudván, hogy ez a munkájuk nem hiábavaló az Úrban.

Theological Review

Founded 1925 — New Series Vol XI January—February, 1968, Nos 1—2
A Monthly published by the Ecumenical Council of Churches in Hungary

CONTENTS

At the Threshold of Ecumenical World Conferences

Dr. J. L. Hromádka: *The Questions of True Unity after the Second Vatican Council* — Dr. Elemér Kocsis: *The Relations Between the Old and New Testaments* — Géza Boross: *New Roman Catholic Practical Theology* — Paul Kiss: *The Problem of Synchronism* — D. Dr. Michael Bucsay: *Concern for Christian Unity in the History of the Hungarian Ecumene* — Béla Barcza: *On the 275th Anniversary of the Death of Anthony Caraffa* — Nicholas Bodrog: *To the Young People of Today — in a Style of Yesterday?*

WORLD REVIEW

Dr. Joseph Nagy: *Putna 500 Years Old* — D. Dr. L. M. Pákozdy: *Dialogue in Mariánské Lázně (III)* — John Attila Simon: *In the Spirit of Dialogues*

HOME REVIEW

Dr. Thomas Esze: *„Beauty, Scholarship, Honour...“* — Joseph Molnár: *A Memorial Exhibiton at Pécel on the 175th Anniversary of the Death of Gedeon Ráday* — Ladislav Zay: *Cultural Chronicle* — Eugene Szigeti: *Biographical Encyclopedia A—K* — Gabriel Papp: *Ecumenical Performance on the Organ by John Máté and Gabriel Trajtlér* — Mrs. G. Papp: *„Humanist Metrical Tunes in Hungary“*

NOTES OF THE EDITOR

Theologische Rundschau

Gegründet 1925 — Neue Folge Jg. XI. Januar—Februar 1968. No. 1—2.
Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen von Ungarn

INHALT -

An der Schwelle ökumenischer Weltkonferenzen

Dr. J. L. Hromádka: *Das Zweite Vatikanische Konzil* — Dr. Elemér Kocsis: *Das Verhältnis zwischen dem Alten und dem Neuen Testament* — Géza Boross: *Eine neue römisch-katholische praktische Theologie* — Paul Kiss: *Das Problem der Gleichzeitigkeit* — D. Dr. Michael Bucsay: *Das Anliegen der christlichen Einheit in der Geschichte der ungarischen Ökumene* — Béla Barcza: *Zum 275. Jahrestag des Todes von A. Caraffa* — Nikolaus Bodrog: *Zu der heutigen Jugend — auf gestriegte Weise?*

WELTRUNDSCHAU

Dr. Josef Nagy: *Putna 500jährig* — D. Dr. L. M. Pákozdy: *Dialog in Marienbad (III.)* — Johann Attila Simon: *Im Zeichen des Dialogs*

HEIMATRUNDSCHAU

Dr. Thomas Esze: *„Schönheit. Wissenschaft. Ehre...“* — Josef Molnár: *Gedenkausstellung in Pécel zum 175. Jahrestag des Todes von Gedeon Ráday* — Ladislav Zay: *Kulturelle Chronik* — Eugen Szigeti: *Biographisches Lexikon A—K* — Gabriel Papp: *János Mátés und Gábor Trajtlers ökumenisches Orgelkonzert* — Frau G. Papp: *„Metrische Melodien des Humanismus in Ungarn“*

BEMERKUNGEN DES REDAKTEURS

THEOLOGIAI SZEMLE TARTALOM

Rövid jelentések és kommentárok (65)

DR. BARTHA TIBOR:

Megtérés Krisztushoz és a felebaráthoz (67)

D. DR. OTTLYK ERNO:

Merre tart népünk? (70)

DR. VALYI NAGY ERVIN:

A III. Keresztyén Béke-Világgyűlés tanulmányi anyagáról (75)

IMRE ERNŐ:

A szolgáló egyház fogalma az igében és a gyakorlatban (80)

FARKAS JOZSEF:

Történelemórák Jézus Krisztus ügyének kezdeteiről (87)

HAFENSCHER KARÓLY:

A kettős kormányzásról szóló lutheri tanítás — és az ökumené (94)

ZENTAI KAROLY:

Ősi elemek nyomai magyar protestáns fejfákban (98)

D. DR. BUCSAY MIHALY:

A pátensharc külföldi megvilágításban (101)

MOLNAR JOZSEF:

Jókai noteszei (102)

A magyarországi szabadegyházak
a keresztyének társadalmi és nemzetközi felelősségéről (106)

VILÁGSZEMLE

D. DR. PAKOZDY LÁSZLÓ MARTON:

A vallások és a „vallás” keresztyén teológiája (107)

A LEÁNYFALUSI ÖREGOTTHON MUNKAKÖZÖSSÉGE:

Dr. H. Hellstern: Szegény vagy gazdag (111)

SZENÁSI SÁNDOR:

Torz és pozitív Luther-képek a modern irodalomban (112)

DR. KONCZ SÁNDOR:

Újszászy Kálmán amerikai előadásai (115)

Keresztyén nyilatkozat Vietnamból (114)

HAZAI SZEMLE

BOTTYÁN JÁNOS:

Emlékek Máthé Elekről (117)

(Folytatás a túloldalon)

ÚJ FOLYAM/XI.

1968

3-4

SZÁM

ALAPÍTVÁ 1925-BEN

KIADJA A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSA

THEOLOGIAI SZEMLE

1968. március—április

Kiadóhivatal: Budapest. XIV., Abonyi u. 21. Református Zsinat Sajtóosztálya
Előfizetést átj egész évre 180,—, félévre 90,— forint. Kettős szám ára 35,— forint.
68.00357/2 — Zrínyi Nyomda, Budapest. F. v.: Bolgár Imre

(A tartalom folytatása)

ZAY LÁSZLO:

Kulturális Krónika (118)

LADÁNYI SÁNDOR:

Nyomdászatumk a reformáció korában (121)

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRAT SZEMLE

Corrie ten Boom: Mégis (Iványi Tibor) (123)

Magyar—Zsidó Oklevéltár (Zsoldos Jenő) (125)

Bibliotheca Antitrinitariorum (Ferencz József) (125)

E. Winter: Bernard Bolzano (D. Dr. Bucsay Mihály) (125)

Carl Ordnung:

Der Christ in der revolutionären Umwälzungen unserer Zeit (PLM) (126)

Friederich Dürrenmatt: Drámák (ifj. Tarr Kálmán) (126)

Győri János:

Áprily Lajos alkotásai és vallomásai tükrében (Molnár József) (128)

Könyvekről röviden (Tamás Bertalan) (74, 86, 105)

A szerkesztő megjegyzései

Prága után — Martin Luther King — Uppsala felé

Rendszerint azokhoz a cikkekhez szoktunk ezen a helyen észrevételeket, esetleg kiegészítéseket fűzni, amelyek egyidejűleg lapunk belsejében megjelennek. Ezúttal a lapzárta után bekövetkezett fontos ökumenikus események rövid szemléjére kell itt szorítkoznunk, amelyekről bizonyára bőségesen tudósítanak majd felekezeti lapjaink.

A prágai III. Keresztyén Béke-Világgyűléssel kell kezdenünk, amelynek csak tanulmányi előkészületeiről tudunk e számunkban elemző tanulmányt közölni. Maga a világgyűlés akkor zajlott le, amikor mostani számunknak nyomdai ütemterv szerint már kiszedve készen kellett állania; most is csak egészen röviden foglalkozhatunk vele, következő számainkra hagyva a keresztyén békemozgalom e legjelentősebb szervének életében mutatkozó fejlődés értékelését, a további békekünk szempontjából jelentős előadások és határozatok ismertetését.

Először is arra szeretnénk rámutatni, hogy a világgyűlés összetétele, a megfigyelők és a szakértők hosszú sora a mozgalom további jelentős kiszélesedését, tekintélyének, hatóerejének növekedését mutatja. A mozgalom már jóval korábban túljutott azon a stádiumon, amikor még létjogosultságának teológiai igazolásával kellett foglalkoznia; az olyan jelenségek, hogy Martin Niemöller, az Egyházak Világtanácsa egyik elnöke a német delegáció aktív tagjaként vett részt a világgyűlésen, s hogy szinte minden jelentős keresztyén világ-szervezet elküldte képviselőit, egyértelműen mutatja a mozgalom általános tekintélyét és vonzóerejét.

Ebben a vonatkozásban is ki kell emelni „a harmadik világ” szemmel láthatóan fokozott érdeklődését a mozgalom iránt. Mind a világgyűlés fórumán, mind a vezető szervezetekben, a mozgalom sorsát végeredményben

meghatározó teológiai munkában is az eddiginél jóval nagyobb súllyal szerepelnek az afrikai, ázsiai, dél-amerikai keresztyénség képviselői és problémái. A keresztyén békemozgalomban megnövekedett a felelősségtudat azért, hogy még napjainkban is fehér bőrű, gazdag, magukat keresztyénnek valló hatalmak kizsákmányolják, elnyomják sőt pusztítják a színes bőrű, szegény, nemkeresztyén népeket. Ezt az állapotot nemcsak az áldozatok érzik már tűrhetetlennek, hanem az emberiség egész haladó táborára is, amelyhez a keresztyén békemozgalomban résztvevő egyházak, egyházi csoportok és keresztyén személységek is tartoznak. Hromádka professzor, akit újból, egyhangúlag választottak a mozgalom elnökévé, szenvedélyes szavakban mutatott rá az ún. keresztyén világ felelősségére abban a harcban, amelyet immár nemcsak a szocialista országok, hanem az összes békeszerető, haladó erők folytathatnak a harmadik világ felszabadításáért, a társadalmi igazságosságért, a béke e legfontosabb feltételéért.

A mozgalom sztruktúráját a világgyűlés úgy változtatta meg, hogy az eddigi „tanácsadó bizottság” helyett a mozgalom folytatására, vezetésére és a szükséges időközi döntésekre is felhatalmazott 150 tagú bizottságot választott. Ennek elnökévé ugyancsak egyhangúlag választotta meg a világgyűlés Nyikodim orosz ortodox metropolitát, aki a világgyűlést befejező zárószavaiiban összefoglalást adott az eredményekről. Kiemelte, hogy a konferenciát minden nehézség ellenére is egybekovácsolta a keresztyén szeretet, az a meggyőződés, hogy a béke igenis lehetséges, mert Isten akarja. Látni kell az atomveszély valóságát is, mert még rettenetes kizsákmányolás és diszkrimináció létezik a világban. A világgyűlésen elhangzott elemzések

Rövid jelentések és kommentárok

Uppsala — az utolsó nagygyűlés e nemben? Az EVT sajtószolgálatja izgalmas beszélgetést közölt, amelyet a Világtanács sajtófőnöke egy francia újságíróval folytatott. Arra a kérdésre, hogy mi lesz Uppsala után, *Van den Heuvel* sajtófőnök ezt feleli: „Személyes kívánságom az, hogy ez a nagygyűlés legyen e nemben az utolsó”. Az újságíró megkérdezi: mit akar ezzel mondani? A válasz: „Remélem, hogy az egyházak készek az egész egyház zsinatáról gondolkodni. Személyes meggyőződésem, hogy egy ilyen zsinat lehetséges. Ifjúsági referátumunk például egy világifjúsági konferenciát készít elő, amelyen valamennyi egyház résztvenne. A laikus apostolátus római világkongresszusán is elhangzott a kívánság, hogy a legközelebbi ilyen kongresszust ökumenikusan alakítsák. Nem elsőnek fejezem ki azt a reményiséget, hogy az egyházak mint ilyenek végig gondolják egy ökumenikus zsinat mielőbbi végrehajtását, hogy az egységnek már meglévő mértékét kifejezésre juttassák és az EVT-ben egybekapcsolt egyházak a római katolikus egyházzal és konzervatív evangéliumi egyházakkal együtt megragadják a közös eszmecsere, közös tanulmányozás és közös istentisztelet lehetőségét...” (ÖPD 1968. febr. 8).

„Együtműködés Rómával” — „váratlanul gyors fejlődés”. *Dr. Lukas Vischer*, az EVT Hit és Egyházalkotmány Bizottságának igazgatója jelentést tett a Világtanács Végrehajtó Bizottságának, hogy a római katolikus egyházzal annyira előrehaladtak kapcsolataik, hogy a jövő együtműködés érdekében már tisztázni kell „kölcsonös viszony alapvető kérdéseit is”. Figyelmeztette a Végrehajtó Bizottságot, hogy a Világtanács csaknem minden osztálya és alosztálya együtműködik a római katolikus egyházzal. Genf és Róma állandó tárgyaló bizottsága már számos kérdéssel foglalkozott, de az eszmecsere már szélesebb alapon kell folytatni. Eddig a világtanács Központi Bizottsága felügyelete alatt folytatták ezt a munkát, de most már szükséges, hogy Uppsalában a legfőbb tekintély: maga a nagygyűlés mondja ki az útmutató és felbátorító szót. *Vischer* igazgató „váratlanul gyorsnak” minősítette a kapcsolatok fejlődését a laikusmunkában, a fejletlen országok megsegítésére irányuló közös tanulmányokban, ezeket a „Béke és Igazság” nevű pápai bizottsággal végzi az EVT. „Eközben sürgősen szükségessé vált a közös munkabizottság napirendjére tűzni olyan kérdéseket, amelyekről három évvel ezelőtt még nem lehetett beszélni, *egy például az interkommunio kérdését*” — mondotta *Lukas Vischer*. (ÖPD 1968. febr. 29). Végül hozzátette: „Meg kell fontolni, hogy ne kínáljon-e tagegyházainak az EVT lehetőséget gyakoribb eszmecsere a kérdésekről, amelyeket az utóbbi évek ökumenikus explóziója felvetett...”

Ismeretes, hogy Róma tanítása szerint az eucharistia az egyház legfőbb cselekménye, „minden, ami az Egyházban történik, az eucharistia irányában áramlik”, mondja ez idevágó zsinati kijelentés. Eucharistia — és így interkommunio is — csak egymást kölcsönösen elismerő egyházak között lehetséges. Így legutóbb az anglikánok és Róma közös teológiai kiküldötteinek ötödik összejeveteléről kiadott kommuniké ezt állapítja meg: „A hivatalos dokumentum és az áldozópap-ság szükségességéről és jelentőségéről elfogadott teológiai nyilatkozat, valamint az egyetemes papsághoz képest a különleges papság jelentőségének elismerése után... nincs akadály annak, hogy a két egyház az úrvacsorát együtt ünnepelje és elfogadjja” (NC News Service 1968. jan. 16). Róma tehát most már interkommunióra léphet az anglikánokkal. De nem a pro-

testánsokkal, akik az ökumenikus dekrétum szerint nem egyházak, hanem csak „egyházi közösségek” és távol áll tőlük a „különleges papság” elismerése!

Róma belép az EVT-be? Az egyetemes imahét során egyfelől *Lukas Vischer*, másfelől *Willebrands* püspök egyező értelmű nyilatkozatot adtak a sajtónak, szembefordulva az elsiertt reményekkel. „Elvileg — mondotta *Vischer* — az EVT nyitva áll a római katolikus egyház belépése számára, de a Világtanács már bizonyos formák által kialakított realitás, amelyet a római katolikus egyház belépése — a maga világ-méretű hierarchikus struktúrájával — veszélyeztetne. Máskülönbön — mint egyesek ajánlják is — egészen új Világtanácsot kellene alakítani, de ez nincs szándékukban” (Le Monde 1968. jan. 18). *Willebrands* püspök, a Vatikáni egységittkarság főtítkára, az ún. imahétistiszteleten megjelent gyülekezet előtt az ökumenikus tevékenység négy olyan aspektusáról beszélt, amely szerinte Rómának az EVT-be való belépése nélkül is lehetséges: 1. személyes és közös fáradozás az egyház megújulásáért és a szívek megtéréséért, 2. az elszakadt keresztyének közös imádsága, 3. egymás kölcsönös megismerése a teológiai dialógusban és végül, 4. együtműködés és közös bizonyágtétel a szekularizmus irányában. Ezt az együtműködést a püspök „szekuláris ökumenizmusnak” nevezte, elismerve, hogy ennek megvannak a veszélyei. Meneküléssé válhat a valódi egyházi egység nehézségei elől. Ezért nem szabad ennek az együtműködésnek az egyház egységétől való félelemből táplálkoznia, hanem az emberi szükségletekre kell tekintenie és be kell teljesítenie Krisztus szeretetét. Ügyelnie kell a lelki és a szekuláris ökumenizmus kölcsönös összefüggésére. *Vischer* is megerősítette, hogy az egyházak „belső feszültségeik folytán” még nem képesek a világ előtt egy nyelven beszélni. Mindkét előadó — *Timiadis* érsekkel, a konstantinápolyi ortodox pátriárka képviselőjével együtt — úgy nyilatkozott, hogy a keresztyéneknek a közös úrvacsorára vágyó kívánsága és a vegyes házasságok megkönnyítésére irányuló követelése még jobban fokozza a nehézségeket (NC News Service, 1968. jan. 20).

Vischer igazgató, majd *Blake* főtítkár az elmúlt hetekben Magyarországon is jártak, az uppsalai nagygyűlést előkészítő, a különböző tagegyházak előkészületei felől érdeklődő látogatásaik során. Meggyőződhettek arról, hogy a magyarországi protestantizmustól igen távol állanak azok a gondok, amelyek a Világtanács sajtófőnökét és a Hit és Egyházalkotmány Bizottság igazgatóját a római katolikusok részvételével kapcsolatban nyugtalanítják. Összehasonlíthatatlanul több gondot okoznak nekünk például a vegyes házasságok, amelyekről elmondhatjuk, hogy Róma gyakorlata e kérdésben a II. Vatikánum óta még ridegebb, merevebb és elfogadhatatlanabb, mint azelőtt. És *Dantine* bécsi professzor, az Ausztriában folyó protestáns-katolikus dialógus egyik résztvevője nemrég, éppen a Világtanács sajtószolgálatában jelentette ki, hogy VI. Pál pápa uralkodása alatt ebben az ügyben nem várható javulás, sőt inkább további rosszabbodásra kell felkészülni. (V. ö. ThSz 1968/1—2, 3. 1). *Dantine* nyilatkozata nem hogy kétséget: Róma a maga „számszerű növekedése” érdekében ragaszkodik elsősorban ahhoz az ellenreformációs formulához, amelyet a kánonjogi kódexbe 1918-ban vett fel, a vegyes házasságokat a protestáns hívek áttérítésének első számú csataterévé avatva. És az EVT volt főtítkára, jelenleg is fő tanácsadója mondta, hogy a protestánsok elsősorban a vegyes házasságok próbakövének fogják mérni a római ökumenizmus valóságát. Ez a mérés jelenleg kiábrándítóan negatív.

A Római Szent Róta feladatai ma. A pápa tudvalevőleg, „az 1569. kánon értelmében a legfőbb bíró az egész katolikus világ számára, aki vagy maga mond igazságot, vagy a tőle alapított törvényszékek által, vagy a tőle megbízott bírák által”. VI. Pál pápa most beszédet intézett a Római Szent Róta elnevezésű bíróság általa kinevezett bíráihoz arról, hogy „mit jelentenek ők a pápa és a római egyház számára”, miután rájuk bízta a döntést a házasságok érvénytelenítése ügyében folytatott perekben, *akkor is, ha a partner nem-katolikus*. Erre a bíróságra a pápa szerint ma különösen nagy feladat vár, mert „*egy abnormális szabadságérzet a jogrend minden normáját ki akarja most küszöböllni*; egy inkább felületes, mint tudományos szellem nem haboznék az örök, az emberi szívekbe Isten által beplántált parancsolatokat bizonyos jogi viszonylagossággal helyettesíteni.” Ezért a bíróság döntései „hivatottak naponta kihirdetni egy eltorzított isteni törvény létezését”. A kánonjogi reformba bele kell vinni a Rota „sokoldalú tapasztalatait, amelyeknek hatást kell gyakorolniuk a kánoni perek struktúrájára és dinamikájára, de a házasság teológiájára is. (Herder Korrespondenz 1968. márc.).

Az efajta híreket a protestáns olvasó akkor is fecsérelve olvashatja, ha nem kapna egyidejűleg értesítést a grenoblei olimpiai játékok alkalmával tartott ökumenikus rendezvény botrányáról. Dr. Visser't Hooft előadása után egy ötventagú katolikus csoport szót követelt és a következő szövegű manifesztumot olvasta fel: „A protestánsok elszakadtak a katolikus egyháztól. Nem hisznek sem Szűzmáriában, sem Krisztus valóságos jelenlétében az eucharistiában. Térjenek vissza az egyedül igaz római egyházba, ez az egység egyetlen útja”. A felolvasást „mennydörgő taps” fogadta. Mikor aztán az ökumenikus érületéről ismert *Haubtmann* abbé, a párizsi katolikus intézet igazgatója meg akarta tartani előadását, a tüntetők — három „integracionalista” katolikus mozgalom tagjai — az Údvözlégy Mária szüntelen recitálásával lehetetlenné tették az összejövetel folytatását (EPD Zürich, 1968. márc. 13.).

Úgy gondoljuk, hogy a vatikáni bíróság ítéletei nem fogják tudni „elintézni” az „abnormális szabadságérzet” különböző kitérésait sem a vegyes házasságok, sem az ökumenikus eszmecsere körül folyó harcban, a szembenálló római katolikus irányzatok között.

Bristol, 1967 cím alatt az Ökumenische Rundschau kiadásában most németül is megjelent az EVT Hit- és Egyházalkotmány Bizottsága tavalyi konferenciájának anyaga, és lehetővé teszi, hogy legközelebb részletesebben foglalkozzunk majd vele. Lukas Vischer, a Bizottság igazgatója már 1966. november 3-án Hongkongban tartott előadásában is felvetett olyan kérdéseket, amelyek illő dolog szembenézünk. A többi között azt mondta ugyanis, hogy a különböző felekezetek hitvallásai „egyre veszítenek jelentőségükből”, miután „széles körökben teljesen irreleváns, elavult iratoknak” tekintik őket. „A hagyományos hitvallásokhoz való kötöttség — mondotta — valójában sokkal kisebb, semmint általában feltételezik... A tridenti zsinat döntései egy római katolikus teológus számára kötelezőbb érvényűek, mint a Heidelbergi Káté egy református szisztematikusa számára. A teológiai gondolkodás igazában az összes egyházakban egyre függetlenebbé válik a korábbi hitvallásoktól. Hogy e hitvallásokból meg lehessen menteni azt, ami ma is érvényes, szükséges volna belőlük recipiálni a maradandó elemeket.” Kérdés formájában mondja: „Vajon az ökumenikus mozgalmat nem lehet úgy értelmezni, mint a múltnak megújított, közösen végbevitt recepcióját?”

Mi viszont megkérdezzük: Vajon az EVT úgy gondolja, hogy ő volna alkalmas egy ilyen recepcióra, vagyis arra, hogy „a múlttal való vitából előre törjön a mai, közös bizonyágtételt lehetővé tevő döntés, miután az egyházak ma annyira megváltozott helyzetben vannak, hogy egy ilyen megújító recepcióra feltétlenül szükség van, egy radikális vizsgálat szabaddá tesz a mai kérdésekre”? (Ökumenische Rundschau, 1967. ápr. 14k.). Egyetlen egyház sem bízna a maga hitvallását más hitvallások híveire.

Az Evangelische Kirche der Union tavalyi reformá-

ciós ünnepségén Nyugat-Berlinben tartott előadásában Lukas Vischer még tovább ment a történelmi hitvallásokhoz való kötöttség lazításában, hogy azoktól függetlenül kereshessenek „az evangélium közös megvalósására alkalmas konszenzust”. Megállapította, hogy az EVT tagegyházai — annak alkotmánya értelmében — megőrizték függetlenségüket és bármikor megtagadhatják a közösséget az EVT valamely döntésével. Ő viszont az EVT ismert bázisát — „tagjai azok az egyházak lehetnek, amelyek Krisztust a Szentírás alapján Őrnak és Megváltónak vallják, ezért hivatásukat együtt igyekeznek betölteni az Atya, Fiú, Szentlélek dicsőségére” — elégséges alapnak tartja, amelyen állva szabadon lehetne döntéseket hozni, „szemben bármely ideológiai-mentes megszűkített és megmerevedett kötöttséggel”. Vischer itt már „bizonyos fajta kényszerképzeteknek” minősíti „a tanszerű hitvallásokat” (uo. 50. l.). „Az egyházak közötti szabad konszenzusról való fáradozásokat” úgy jellemzi, hogy azok nem jelentenek „látványos vállalkozást, hanem azokat a háttérben, mintegy az egyház laboratóriumában kell elvégezni”.

Bizonyára ilyenfajta fáradozások voltak a bristoli konferencia referátumai, az EVT és a vatikáni egység-alkotmány párbeszédei. Így aztán érthető, hogy Vischer magyarországi előadásaiban érdektelennek minősítette azt a kontroverzeteológiát, amely protestáns részről a dialógusban a reformátorok Rómához intézett kérdéseit: a pápaság, a sakramentális papi tisztség, a mariológia, a szentek, a mise, a purgatórium, a cselekedetekből való megigazulás stb. teológiai problémáit eleve nití fel, fogalmazza újra és mélyíti el. Nem hisszük, hogy e problémákat „a mai ember mai problémáinak” korszerű megoldása érdekében helyes volna elhallgatni; sőt meggyőződésünk, hogy végeredményben éppen ezeknek mélyreható tisztázása tenné lehetővé a becsületes együttműködést a jó emberi és egyházi ügyekben. Tenné még akkor is, ha egyelőre abban kelene megegyeznünk, hogy ezekben a kérdésekben nem tudunk jelenleg megegyezni.

Újabb keresztyén nyilatkozatok Vietnamból. A zürichi Welt-Woche febr. 16-án közölte Eugen Carson Blake-nek, az EVT főtitkárának újabb nyilatkozatát a Vietnamban elleni amerikai háborúról. A többi közt ezeket mondta:

„Jelenleg a Vietnamban folytatott amerikai politikát és gyakorlatot tartom a Kínai Népköztársaság jelenlegi politikája mellett az egész emberiségre és a jövőre nézve legveszélyesebb magatartásnak. Már azok a kormányok sem merik ezt nyíltan támogatni, amelyek osztják az amerikaiak félelmét egy kommunista agressziótól. Szinte hisztériás félelemmel kérdezik: mit tesznek az amerikaiak legközelebb? Mennél több erőszakot alkalmazunk, annál jobban gyengítjük legjobb eszményeinket. A vietnami háború ürügyén elmulasztottuk a nyomor elleni hadjáratot saját nagyvárosainkban, elodázzuk a faji igazságság megvalósítását... A világ előtt úgy szerepelünk, mint egy nagy, jómódú nép, amely egy technikai hatalom tartaléka: hónapról hónapra egy kicsi, hosszú szenvedések alá vetett nemzet ellen mozgósítja, hogy azt megadással kényszerítse. A világ ezt úgy fogja megítélni, hogy mennél többet nyerünk esetleg, annál többet veszítünk. Minden elesett vagy megsebesült amerikai katonának haszontalan áldozat.”

Ugyanakkor az Amerikai Délbaptista Konvenció egyik Vietnamba küldött misszionáriusa, Herman Hayes: „Érthetetlen, hogy keresztyének támadják Amerika vietnami politikáját. Ha feladnánk a küzdelmet a vietnami nép felszabadításáért és átadnánk a terepet a kommunizmusnak, akkor többé nem lehetne az evangéliumot prédikálnunk a vietnamiaknak és nem juthatna el hozzájuk Krisztus üzenete”. Munkatársa, James F. Humphries hozzátette: „A vietnamiak hallani akarják az evangéliumot. Amerikai segítség nélkül ezt nem terjeszthetnénk közöttük.” — A 9 milliós amerikai délbaptista egyház szerint a baptista evangélizációs hadjárat során eddig 10 000 vietnami térített meg (EPD).

Várjuk a statisztikát, hány halottba és hány dollárba került egy-egy „megtérített” vietnami...

Megtérés Krisztushoz és a felebaráthoz*

I.

Engedjék meg, hogy a Bibliának arra a közlésére irányítsam a figyelmüket, amely Keresztelő János fellépéséről és igehirdetéséről tudósít (Lukács 3:1—20).

Annak az igehirdetésnek, amelyet Lukács evangélista Keresztelő János nevéhez kapcsol, három jellegzetes vonása van:

1. Az igehirdetőt minden más korábbi igehirdetőtől megkülönbözteti a helyzete: az a tény, hogy megérte és felismerte az üdvtörténet és a történelem központi eseményét, az inkarnáció tényét. Tudatában van annak, hogy Isten áthidalta az áthidalhatatlan őrít, ami országát az ember világtól elválasztja: belépett az emberek világába, elközelítette az Isten országa. Keresztelő Jánost tehát az a helyzet teszi egyedülállóvá a proféták sorában, amelyből beszél. Ezért nagyobb minden profétánál. Míg amazok a Messiásról, mint eljövendő Királyról profétálnak, ő már tud Isten országa elközelítésének a tényéről.

2. Ennek a sajátos szituációból meghirdetett profétai igehirdetésnek egyetlen központi mondani-
valója van: bűnbánatra és megtérésre hív.

3. A harmadik jellegzetes vonása Keresztelő János igehirdetésének az a meglepő tény, hogy a bűnbánat és megtérés fogalmát etikai, éspedig szociális kategóriákban fejezi ki. Eszerint mindazok, akik Isten országa elközelítésének örvendetes hírére meghallották, alá kell vessék magukat Isten országa törvényének oly módon, hogy embertársaikhoz való viszonyukban vissza kell forduljanak arról az útról, amelyen ösztöneiknek engedve jártak: „Akinek két köntöse van, egyiket adja annak, akinek nincs, és akinek van eledele, hasonlóképp cselekedjék”. Ez az igehirdetés a legkülönbözőbb élethelyzetben levő embereknek pontosan meg tudja mondani, mi az a bűn, amelyből meg kell térjenek, és mit jelent számukra a megtérés. A vámszedőknek világosan megmondja: ne zsákmanólyjátok ki embertársaitokat. „Semmi többet ne követeljete, mint ami előtökbe rendeltetett” (13. vers). A katonáknak azt mondja: „Senkit ne háborítsatok, se ne patvarkodjatok, és elégedjete meg a zsoldotokkal” (14. vers).

Joggal fel lehet tenni a kérdést: Vajon Keresztelő János megbízásának egyedüli volta következtében a felsorolt karakterisztikumok csak Keresztelő János igehirdetésének a sajátosságai, vagy pedig meghatározó jellegűek-e e vonások annak az egész üdvtörténeti időszaknak az igehirdetésére nézve, amely korszaknak nyitányát jelenti Keresztelő János fellépése.

Az üdvtörténeti korszakváltozásokat nem lehet a földi ember időszámításának szabályai szerint mérni. Hiszen maga Keresztelő János is, bár megérte az Igének a tetőpontját, mégsem annak az újszövetségi kornak a gyermeke, amelyet Krisztus földi élete és váltságghalála indított el.

(Ez az értelme Krisztus Keresztelő Jánosról alkotott véleményének: „Mert mondom néktek, hogy azok között, akik asszonytól születtek egy sincs na-

gyobb proféta Keresztelő Jánosnál, de aki kisebb az Isten országában, nagyobb önála” Luk 7:28.)

Hasonlóképpen: bár Krisztus Urunk a Golgothán elvégezte a megváltás munkáját, megtörte a halál hatalmát, mi mégis várjuk ama napot, amelyen mint utolsó ellenség eltöröltetik a halál. Az üdvtörténeti korszakok egymástól való elkülönülésének és egybekapcsolódásának a Bibliából felismerhető szabályai arra figyelmeztetnek, hogy Keresztelő János igehirdetését nem rekeszthetjük az intertestamentális korszak kronológiai határai közé. Sokkal inkább azt kell mondjuk, hogy Keresztelő János igehirdetésében olyan szabályokat ismerhet fel az egyház, amelyek kötelezőek az egyház igehirdetése mindig együtt kell járjon a bűnbánatra mindaddig, amíg folyamatban van a testet öltött Igének és vele az elközelített Isten országának meghirdetése és felismerése. Ebből az következik, hogy az üdvtörténet jelen időszakában a kérés meg-hirdetése mindig együtt kell járjon a bűnbánatra és megtérésre hívással. A bűnbánatra és megtérésre hívó szó azonban, ha Keresztelő János igehirdetésének a szabályai érvényesek az egyház igehirdetésére, nem nélkülözheti az etikai, pontosabban szociális tartalmi vonásokat. Hiszen Isten országa erőinek a kiadása oly módon érvényesül, hogy az embernek emberhez való viszonya megváltozik. Ezek szerint a bűnbánatnak és megtérésnek az a pietisztikus értelmezése, amely a másik emberhez való viszonytól függetlenített moralizálással és amorf lelki élménnyé formálja át a bűnbánatot és megtérést — nyilvánvalóan eltévelyedés. Hasonlóképpen eltévelyedés volna, ha a bűnbánatot és megtérést valamilyen konfesszionális jelentéstartalommal telítenénk meg. De eltévelyedés volna az is, ha az evangélium meghirdetésével együtt hangzó bűnbánatra és megtérésre hívást világnézeti kategóriákban akarnánk érvényesíteni.

Összefoglalva a fentieket: az az igehirdetés, amely Krisztusról immár nem mint eljövendőről szól, hanem Krisztus tetőpontjának és Isten országa közelségének ismeretében proklamálja az evangéliumot, olyan bűnbánatról és megtérésről beszél, amelynek tartalma, értelme a felebaráthoz való viszony átalakulásában kell megmutatkozzék. Krisztus útmutatásai, majd az apostoli bizonygatótelemek megerősítik és aláhúzzák ezt a követelményt. A Krisztus-követés egyetlen kritériuma, Jézus kijelentése szerint az emberszeretet parancsának a betöltése (Mt 25,31—46). Ilyen értelmű útmutatást ad az irgalmas samaritanusról szóló történet is.

II.

A magyarországi református, de általában a protestáns egyházak legújabbkori egyház- és teológia történetében egyidejűleg két tendencia érvényesülését figyelhetjük meg. Egyfelől teológiai gondolkodásunkat századunkban a Bibliához, a Biblia Krisztusához való visszafordulás jellemzi. Másfelől azonban a Krisztus mélyebb megértésére törekvő egyház teológiájának és igehirdetésének centrális kérdésévé vált a felebaráthoz való viszony. Egyházunk igehirdetése a felebarát ellen elkövetett bűn megbánását követelte, és oly módon hívott megtérésre, hogy ez a megtérés a keresztyén em-

* A tiszántúli egyházkerület közgyűlésén elmondott püspöki jelentésből.

bernek a világhoz, embertársaihoz való viszonyában teremje meg a gyümölcsét.

Keresztelő János igehirdetésének a tanulságai arra mutatnak, hogy az egyház életében Krisztus jelenlétének a felismerése és a szociáletika kategóriáiban kifejezett bűnbánat és megtérés nem véletlen koincidencia, vagy valamilyen ideológia befolyásának a következménye, hanem megfelel a Krisztussal közösségben élő, Krisztusnak engedelmeskedő egyház lét törvényének. Így válik érthetővé a ma élő egyházi nemzedék életében egyidejűleg két olyan tendenciának az érvényesülése, mint egyfelelől egy határozottan biblikus, hitvallásos orientáció kibontakozása, másfelől a keresztyén hit szociáletikai konzekvenciáinak az érvényesülése.

E két tendenciának a fonalát követve szeretném számbavenni a legutóbbi évtized nevezetes eseményeit.

A)

1. Krisztus teljesebb megismeréséhez vettünk segítséget a reformátori, hitvallásos örökségünk felidézéséből. A reformáció 450 éves, 400 éves évfordulója gazdag lelki ajándékokhoz juttatta egyházunkat. Fél évtizeden át készültünk a reformáció évfordulóinak a megünneplésére és ez az előkészület a biblikus-hitvallásos orientáció elmélyülését segítette.

2. A Biblia felé fordulás kegyelmi ajándékának a jele és gyümölcse a bibliafordítás munkája, a teljes Szentíráshoz készülő kommentár.

3. A biblikus és hitvallásos teológiai gondolkodás elmélyülésének alkalmi és gyümölcsei megsokasodtak. A teológiai szakkonferenciák gyakorlatára, valamint arra az örvendetes tényre utalunk, hogy a Zsinat átvette a tanítás szolgálatát és teológiai életünk mozgósítására olyan útbaigatásokat adhatott, mint a múlt évben közzétett két Zsinati Tanítás. A tanulmányozás alkalmairól és gyümölcseiről szólva kell megemlítenem új egyházi Törvénykönyvünket, amely tízéves elmélyült munka eredménye.

4. A biblikus és hitvallásos teológiai gondolkodás elmélyülésének a gyümölcse az a tanulmányi vállalkozás, amelynek a célja az istentisztelet rendjének átgondolása, az evangéliumi istentisztelet szabályainak a feltárása.

Sokszor és sokan vádolták az elmúlt két évtizedben egyházunkat azzal, hogy a környező társadalom hatására feladtuk teológiai gondolkodásunk sajátos elvi alapját, az evangéliumot. Ilyen vádak, vagy aggodalmakat hallgatva mindig kérdéssel válaszoltam: Ha a szekularizáció egyházunk teológiai alapját feloldotta, mi magyarázza mégis ennek az egyházi nemzedéknek a ragaszkodását Bibliájához és hitvallásaihoz olyan mértékben, amilyen mértékben ezzel nem dicsekedhetnek azok a körök, amelyekben nekünk aggódó kérdéseket tesznek fel.

B)

A másik tendencia, amelyet nyomon követve próbálom számbavenni a mögöttünk levő utat: az emberszeretben való növekedés.

Néhány tényre szeretnék hivatkozni:

1. Megújult a hitünk cselédeiről való gondosko-

dás lelkülete. Nem mintha mindent megcselekedhettünk volna, amit egyházainkon belüli diakóniai feladataink megoldása érdekében meg kellett volna cselekednünk, de mégis e ma élő egyházi nemzedék nagyobb felelősséggel hozza a nyugdíjasok, lelkészözvegyek és árvák, sok gyermeket tanítató lelkipásztor családok gondjait, mint ahogyan azt az egy emberöltővel ezelőtt élt egyház cselekedte.

2. Elmélyült egyházunkban a hazánk boldogulása iránt érzett felelősség. Mit jelent ez? Az órállók és munkaközösségek 10 éve azzal kezdték működésüket, hogy következetesen és határozottan visszatartották azt a kísértést, amely egyházunkhoz is közelített az ellenforradalomban.

A következő években arra összpontosult a figyelmem, hogy gyülekezeteink hivo nepe imadságával, a közösségi életével és munkájával támogassa az új társadalmat építő népünk törekveseit. Halat adunk Istennek azért, hogy a hivoink tulnyomó többséget kitevő magyar parasztság életformájának, munkarendjének és munkamódszereinek a korszerűvé tételére folytatott taradozasokhoz mi is nozzajaruinattunk. Halaadással és orvendezessel mondatjuk el, hogy azt a szövetséget, amelyben hazánk minden relege osszelegott, népünk élet-szintvonalának telemeléséért, egynazunk szeretetével és nusegevel erősíteni törekedett. Ez a nemzeti egység társadalmunk legnagyobb erkölcsi, politikai tökeje. Titka egyfelel a társadalmunkat irányító kormányzat, amely nálunk világnemzeti különbozosegre való tekintet nélkül a haza minden joakaratu tianak és leányának lehetőséget ad arra, hogy a népünk boldogulásáért folytatott munkából kivenesse a részét. Masfelől a titok kulcsa az a bizalom, amellyel társadalmunk legkülönbözöb és legszeleesebb regei a vezetes hazaszeretetét, emberszeretetét, önzetlenségét megbecsülik. Miután mi keresztyének is felismertük a társadalmunkat vezető kormányzat hazaszeretetét és erkölcsi kvalitását, kötelességünknek tudjuk, hogy az általa létrehivott és irányított nemzeti összelegást a jövőben is minden tőlünk telhető erővel támogassuk. A társadalmunkban kibontakozott nemzeti egység értékes tanulással szolgálhat a keresztyének és marxisták közötti dialógus ma már világszerte emlegetett problémáját illetően. A magyar társadalom gyakorlata azt bizonyítja, hogy a haza javát szolgáló, és általában humanitárius célkitűzések megvalósítása érdekében igenis gyümölcsöző a hívők és nemhívők együttműködése. Azt hisszük, hogy államunk és a magyarországi egyházak egymáshoz való viszonyának gyakorlata, a marxisták és keresztyének együttműködésének magyar tapasztalatai hazánk határain túl is, széles körben jó gyümölcsöket érlelhetnek.

A nemzetközi munkásmozgalom képviselőinek a közelmúltban hazánkban tartott értekezletét nagy figyelemmel kísértük, mert felismertük és elismerjük, hogy az emberi haladásért, a társadalmi igazságosságért és a béke megvédéséért küzdő humanisták élvonalát alkotják azok, akik Budapesten összegyülekeztek. Éppen ezért mi is tudjuk, hogy az emberiség jövőjének alakulása szorosan összefügg a budapesti találkozó témáival. Az emberiség jövője szempontjából reményteljesnek tartjuk, hogy a világ munkáspártjai szembefordultak minden olyan politikai, katonapolitikai és gazdasági koncepcióval, amely egyes társadalmi osztályok, kormánykörök vagy népek javára privilégiumot akar biztosítani más népek rovására. Ezt a koncepciót nevezik imperializmusnak. A budapesti

konzultáció megnyilatkozásaiból nyilvánvalóvá vált, hogy a munkáspártok az imperializmus ellen, tehát a társadalmi igazságosságért és a békéért folytatott küzdelemben kezét nyújtanak minden jóakaratú embernek. Mi tiszta szívvel ragadjuk meg a felénk nyújtott kezet, mert társadalmunk gyakorlatából, egyházunk két évtizedes történetéből megtanultuk, hogy az emberszeretet ügyében lehetséges és hasznos az együttműködés világnézetileg különböző emberek, csoportok között.

3. Végül azokra a szolgálatokra utalok, amelyeket a nemzetközi egyházi élet területén végzett a magyar ökumené közösségében egyházunk. Ezekből a szolgálatokból egyházkerületünk bőségesen részesedett. Hálát adunk Istennek azért, hogy minden tőlünk telhető szellemi, lelki, erkölcsi és anyagi áldozathozatallal mi is hozzájárulhattunk a haladó egyházi erők tömörítésének, a Keresztény Békekonferencia megalapításának és kibontakoztatásának munkájához. Minden nemzetközi egyházi közösséggel és a testvéregyházakkal felvettük a kapcsolatot. Ezek a kapcsolatok alkalmat adnak olyan párbeszéd folytatására, amelynek során tovább adhatjuk azt az igemegértést, amelyre Isten eljuttatott bennünket.

III.

A Keresztelő János perikópájából levezetett elvi megfontolásokat íme megerősíti és alátámasztja egyházunk életének a bizonyágtétele. Tanúi, résztvevői és megajándékozottjai vagyunk annak a növekedést jelentő folyamatnak, amely azt mutatja, hogy a Krisztus teljesebb megértésére való törekvés és az iránta való engedelmisség egyfelől, az emberszeretet gyakorlása másfelől Isten törvénye szerint függ össze. E megfontolásokra és egyházunk bizonyágtételére figyelve azt kell kérnünk egyházunk Urától, hogy Szentlelke és Igéje által erős kézzel vezesse tovább egyházunkat ezen az úton: a Krisztus ismeretében és az ember szeretetében való megújuláshoz.

Befejezésül engedjék meg, hogy az elmondottak alapján egyházunknak a társadalmunkban, az egyházaknak a világban való életére és szolgálatára nézve két következtetést vonjak le. Népünk iránti szeretetünk és felelősségünk semmi többet nem kíván tőlünk, keresztyénektől, mint hogy Urunknak, Krisztusnak engedelmeskedjünk. Miután a mi igemegértésünk szerint az evangélium meghallása a gyülekezetet az emberszeretet parancsának a betöltésére kötelezi, a társadalmi igazságosság ügye mellé kellett álljunk akkor, amikor a forradalmi átalakulás időszakában döntenünk kellett. Ma, a döntés időszaka után, a szocialista társadalom teljes felépítése szakaszában sem kell semmi mást tennünk, csak azt, amire a hívőt Ura kötelezi: felebarátjához való viszonyában engedelmeskedjék a keresztyén hit erkölcsi parancsának. A gyülekezet kérje számon ezért a hívő keresztyénekétől a munkaerkölcs keresztyén etikai normáit. A közösségi erkölcs, a közügyek iránti felelősség, a közéleti tisztaság, a közösség érdekeinek szem előtt tartása tekintetében cselekedjünk meg azt, amire keresztyén hitünk kötelez. A családi élet tisztasága, a nők és öregek tisztelete, a gyermekáldás elfogadása tekintetében a gyülekezetek tagjai tekintsék kötelezőnek a keresztyén életszabályokat. És ha így, a testetöltött Krisztussal való közösségünk olyan bűnbánatot és olyan megtérést munkál, amelynek gyü-

mölcsei a másik emberhez való viszony területén teremnek meg: kedvességet találunk Isten és az emberek előtt. Egyre értetlenebbül tekintünk azokra a vádakra és aggodalmakra, amelyek szerint a szekularizált társadalom javának a munkálása lelki schizofréniához vezet, vagy a keresztyén hit feláldozását követeli. A keresztyének a szekularizált társadalomban is csak keresztyének kell lennie. De a keresztyénséget, a Krisztus-követést csak úgy lehet értelmezni, ahogy a Biblia teszi: „Akinak két köntöse van, egyiket adja annak, akinek nincs, és akinek van eledele, hasonlóképp cselekedjék”.

2. Egyházunknak a magyar társadalmunkban szerzett tapasztalatait vetítsük ki a lakott föld területére, és vonjunk le tanulságokat arra a szolgálatra vonatkozólag amellyel a világkeresztyénség adós a válságoktól gyötört embervilágnak. Az Egyházak Világtanácsában bírálat tárgyává tettem a keresztyén békeszolgálat módszerét, tartalmát és értékét. Ez a bírálat abban a megállapításban summázódott, hogy az egyre súlyosbodó válságokkal küzdő nemzetközi helyzet tükrében látnunk kell a keresztyén békeszolgálat erőtelenségét is. Természetesen nem vállalkozhattam arra, hogy az újraátgondolás feladatát elvégezzem, de meg vagyok győződve arról, hogy a magyar evangéliumi egyházak felismerései hasznos és irányt mutató hozzájárulással segíthetik ennek a átgondolásnak a munkáját. Tapasztalataink, felismeréseink summa — amit a magyar társadalom iránti felelősségünk vonatkozásában megfogalmaztunk az, hogy a keresztyének azzal válhatnak áldássá embertársaik számára, ha Krisztus parancsának engedelmeskednek. Ez azt jelenti, hogy Krisztus e földön élő egyháza nem másodosztályú diplomáciai tevékenységgel járulhatnak hozzá az emberiség sebeinek a gyógyításához, hanem azzal, ha Krisztus evangéliumát meghallva bűnbánatban és megtérésben követnék Krisztus útját. Keresztelő János igehirdetése segít annak a megértésében bennünket, hogy a Biblia szerint a bűnbánatban való megtérés és a Krisztusnak való engedelmisség az ember szeretetéhez való megtérést jelenti. Ilyen értelemben kellene felhangzania és érvényesülnie a keresztyén emberek körében a bűnbánatra és megtérésre hívó szónak. A világ keresztyénségét az emberszeretet parancsának betöltésére hívó igehirdetés a keresztyén békeszolgálat egyedül lehetséges útja. Az emberiség javainak többségét keresztyén tradícióra hivatkozó népek és kormányok tartják kezükben. Ugyanezen népek kormányai intézményesítették az újkori történelemben a gyarmatosítás gyakorlatát, és küzdenek ma a társadalmi igazságosság érvényesülése ellen. Tragikus mulasztás lenne, ha nem hangzana fel a keresztyénség körében a bűnbánatra és megtérésre való hívás. Tragikus eltévelyedés lenne, ha pietisztikus, konfesszionalista vagy világnézeti értelmezéssel elhomályosítanánk azt a tény, amelyet a mai napon Keresztelő János igehirdetése hív emlékeztetünkbe: a Krisztus akaratára szerinti megtérés a felebarátunkhoz való megtérést jelenti.

A magyar evangéliumi egyházaknak és azok között a Magyarországi Református Egyháznak is ilyen bűnbánatra és megtérésre hívó szó eszközévé kell válnia. Mindenekelőtt azzal, hogy maga engedelmeskedik e hívó szónak.

Dr. Bartha Tibor

Merre tart népünk?*

Mindig jóleső érzés az, ha az embernek olyasmiről kell beszámolnia, olyan úgyről kell beszélnie, amely megszokott, szép rendben halad a maga jó és helyes útján — a tudatosan kitűzött cél felé. A keresztyén emberre ez a megállapítás még inkább vonatkozik, már csak azért is, mert számára a mindennapi élet jó rendjének harmóniája éppen olyan kedves, kívánt, mint a hitéből fakadó békesseges nyugalom.

Szinte sohasem volt a mi népünk történetében olyan nyugodt, zavarmentes évtized, mint ami éppen mögöttünk van. Sohasem volt még olyan időszak, amelyre azt mondhattuk volna, hogy az a politikai kiegyensúlyozottság, a fokozatos, biztos anyagi előbbrehaladás ideje.

1. Honnan érkezünk a jelenhez?

Pedig ez a mi mostani kiegyensúlyozott politikai, gazdasági helyzetünk nem indult problémamentesen. Ha most eltekintünk is a felszabadulásunk utáni évek nehéz és népünk erejét sokszor meghaladó újjáépítési, gazdasági elvégzett feladatok tárgyalásától, annak a nehéz politikai küzdelemnek a bemutatásától, amelyet nemcsak állami, társadalmi vezetőinknek kellett megvívniok, hanem az egyházban nekünk magunknak is, akkor is az előbbi kell megállapítanunk. Az említett nehézségeket csak fokozták azok az események, amelyek az 1956-os ellenforradalom idején fejtették ki romboló hatásukat az emberek egy részének tudatában, hazánk gazdasági életében.

Ebből a zsákutcából kellett népünknek kijutnia és népünk nemcsak „kibotorkált” ebből a reménytelennek tűnő helyzetből, hanem minőségi és mennyiségi többlettel képes volt folytatni azt, aminek egészséges folyamatát az ellenforradalom — ha rövid időre is — megbénította: a szocializmus építését.

Erre a lehetőséget — a baráti népek szolidaritásán, gyors és hatékony anyagi segítségén kívül — kormányzatunk okos, emberséges politikája adta meg — mindenekelőtt. Az a tudatos magatartás, amely nyilvánvalóvá lett és mindenképpen büntetendő bűnök törvényes megtorlásán túl nem tűzte ki célul a megtévesztett kisemberek felelősségre vonását, erkölcsi, anyagi meghurcolását, hanem azt, hogy az időlegesen megzavart „agyakat”, érzéseket megtisztítsa attól a tehertételtől, amelyet hazai és nyugati ellenségeink tudatosan raktak rá a könynyebben megtéveszthető honfitársainkra.

A „kívülállók”, a nyugati országok még oly gyakorlott politikusai, értetlenül állnak — nem mintha ez különösebben érdekelné bennünket — az előtt a tény előtt, hogy az 1956-os eseményeket nem egy bizonyos, és abban a helyzetben nagyon is érthető diktatúra követte, hanem a „kapuk szélesre tárása”, a szocialista humanizmus kiteljesítése, kiteljesedése.

Ma már még pontosabban láthatjuk, hogy az „aki nincs ellenünk, az velünk van” elv és politikai-gyakorlati program, amit annak idején — 1957-ben — a Magyar Szocialista Munkáspárt és a Magyar Forradalmi Munkás-Paraszt Kormány meghirdetett, nem „taktikai” jellegű volt, hanem időtállóan

és eredményesnek bizonyult. Annak, mert találkozott magyar népünk, a jóakarátú, a szocialista társadalmi rend és a maguk személyes érdekét egyformán képviselni s érte dolgozni és küzdeni is tudó milliók véleményével, együttakarásával.

2. Gazdasági fejlődésünk útja

E tágas perspektívájú politikai programmal és e programhoz szorosan kapcsolódó össznépi materiális segítséggel sikerült a *mezőgazdasági foglalkoztatottságú rétegünket* a kollektív gazdálkodás hasznosságáról nemcsak meggyőzni, hanem arra a közös útra is elvezetni, amely egész népünk jólétének, életszínvonala fokozatos emelkedésének egyik feltétele.

A hatásos segítségnek: az ipari nyereség egy részének — államunk egyre nagyobb százaléku beveteli forrásának — a mezőgazdasági fejlesztés szolgálatába való állítása az egyik legkésebb bizonyítéka annak, hogy kormányzatunk össznépi érdekeltégű politikát folytat. Ebben az erősebb segíti a gyöngébbet: a világon mindenütt — és így nálunk is — produktívabb ipar segíti a közzgazdasági szempontból hátrább maradó mezőgazdaságot.

Az egyszeri, vagy többszöri anyagi, pénzügyi megsegítésen, a hitelnyújtáson túl, jutott anyagi erő arra is, hogy a mezőgazdasági foglalkoztatottságú lakosság is részesedhessék azokban az előnyökben, szociális juttatásokban, amelyet ipari munkásságunk munkájával már korábban kivívott, kiérdemelt magának. Az egészségügyi ellátottság kiszélesítése, a tsz-tagok nyugdíjának rendezése, a falusi lakosság ilyen irányú életbiztonságának megerősítésére gondolok itt, amit — nagyon szeretném hangsúlyozni — a maga erejéből sohasem teremthetett volna meg, mint ahogyan a múltban, hazánk felszabadulása előtt — noha népünk összlélekszámának és össztermelési kontingensének több mint 50 százalékát haladta meg, s ez volt országunk halálos betegsége — nem érhetett el.

Ezt a türelmes, tudatos is formáló változást köszönhetjük abban a politikában, amely más vonalon is tudott és akart humánus, azaz: az ember anyagi-szellemi érdekeit szem előtt tartó, fokozatosan megvalósítható programot adni. S hogy ez alkalommal nem a nagy ipari beruházások jó rendjének, ésszerűségének a bemutatását tartottam elsődlegesen szem előtt, annak az az egyszerű oka, hogy a mi egyházunk mindmáig azokban a falusi, városi gyülekezetekben él, amelyeket nagyonis előnyösen érintett az a program, amelyet kormányzatunk megvalósított és híveink tevékeny részvételével, közreműködésével egyre inkább kiteljesít.

S ennek a programnak az eredményeiről már igazán van és lehet „némi” tapasztalatunk, amikor gyülekezeteinkben megfigyelhetjük, hogy ma már senkit sem riaszt vissza a templombajárástól az, hogy nem lenne jó ruhája, de az sem, hogy alacsonyabbrendűnek tartaná magát a másik embernél azért, mert az a társadalomban elfoglalt helyzetét tekintve előbbre lenne, mint ő, aki ugyanolyan keresztyénnek tudja és vallja magát, mint a másik.

Ehelyett az a tapasztalatunk, hogy az anyagilag és kulturálisan is egyre előbbre jutó presbitereink, egyháztagjaink tudatosan élik a saját — mindenkit megillető — emberi méltóságukat, miközben — és ez számunkra egyáltalában nem elhanyagolható —

* Előadás a Hazafias Népfőnt által rendezett protestáns papi békegyűlésen.

3. A békepolitika útján

egyre tudatosabban élük, valósítják meg a maguk keresztyénsége e világi, felelősségteljes szolgálatának naponkénti valóráváltását.

Amikor egyenes derekú, kiegyensúlyozott jövő-, világszemléletű fiatalokkal és öreg parasztemberekkel találkozunk gyülekezeteinkben, nem szabadulhatunk meg azoktól a múltbeli emlékektől, amikor a meggörnyedt hátú „Tiborcok” kopogtattak be — embertelenül alázatosan — néhány falat kenyérért lelkészi hivatalaink ajtaján.

Ezt a tudatos, tudatosan az emberi méltóságra, öntudatra építő „politizálást” — az eredeti, görög szóhasználat szerint: a polis, a közösség ügyében való tevékeny forgolódást — figyelhetjük meg hazai közéletünk számos más területén is. Mindez egyes magyar állampolgárnak megvan, meglehet a maga helye, ahol adottságait, tehetségét, helyes és jó meglátásait nemcsak hogy „közhírré” teheti, hanem meg is valósíthatja — a nagy egész és a maga hasznára. Így és ezért vehette tudomásul és a tudomásulvételén túl gyakorolhatja is a mi társadalmunk minden jószándékú tagja azt, hogy ahol van, ahol éppen él, ott hasznos tényezője lehet és kell is hogy legyen az egész társadalomnak, népünknek. Közéleti-szervezeti formában a *Népfront* ad keretet és lehetőséget annak, hogy — világnézeti különbségre való tekintet nélkül — állampolgáraink ilyen módon „politizáljanak”. S ez a mozgalom nemcsak abban mutatta meg az erejét, hogy pl. a múlt évi országgyűlési, tanácsi választások, a különböző békevédelmi akciók megrendezése alkalmával egyesíteni tudta hazánk lakosságát, hanem abban is, hogy képes volt és képes is lesz azokat az erőket egységbe fogni, amelyek hazánk minden rendű és rangú polgárának a javát, előbbrehaladását szolgálják.

Isten iránti hálával vehetjük tudomásul azt, hogy „van helyünk” e világban, e hazában. Erre a „helyre” — hazai múltunkra tekintve — nem számíthatunk, mert egykor elvesztettük az egyszerű emberek, népünk nagyobb része előtt minden tekintélyünket, szavahihetőségünket.

Mégis, az elmúlt esztendőök humánus politikai, gazdasági gyakorlata — ha nem is döntő tényezőként — számításba vette az egyház jó és mindenki számára hasznos erkölcsi erejét és tette ezt megintcsak nem taktikai megfontolásból —, hogy tudniillik: egy ideig megmaradhatunk megtűrt „útítársnak” —, hanem abból a komoly és véleményünk szerint megalapozott „kíváncsiságból”, pozitív előjelű, várakozó követelésből: mit adhat, nyújthat az egyház nemcsak a Krisztust követő ezreknek, százazreknek, mint üdvösséget, hanem a magyar népnek, az egész világnak is az anyagi, szellemi előbbrehaladás támogatásaként. „Megkérdeztek bennünket” és ezt a sürgető emberi kérdést hálás köszönettel vettük és reá a magunk módján válaszolhattunk: a felebaráti szeretet szerény, de az apróságokban csakúgy, mint a nagy kérdések megoldásában való felelős cselekvésben. S ha azt kérdezzük — ami előadásunk címe is —, hogy merre tart népünk? — akkor ebben a *sokszínűen motívált egységben* tudjuk a célt megjelölni. Abban, hogy ebben az egységben tudunk — nem „mint idegenek és jövevények”, hanem mint teljes jogú s kötelességű társak — Krisztus hűséges tanítványaiaként, igaz emberek módjára élni, szolgálni. Merre tart népünk? — Az egyre erősödő népi-nemzeti egység útján jár.

Már csak a dolgok természeténél fogva is, amikor az előbb feltett kérdésre választ kell adnunk, nem maradhatunk meg — a problémákat tekintve — hazánk határai között. Nemcsak mert a mi korunk pluralista viszonyai, egymással hol ellentétes, hol megegyező jelenségei ezt nem teszik lehetővé, hanem azért is, mert népünk — oly hosszú évszázadok után — a jelenben nem él „egyedülvaló” életet. Nem, mert ha röviden jellemezni akarjuk az elmúlt évtized külpolitikai vonatkozású eseményeit, azok — hazánkat tekintve — József Attila mondása szerint alakultak, mentek végbe:

„...Elegendő
harc, hogy a múltat be kell vallani.
A Dunának, mely múlt, jelen s jövőndő,
egymást ölelik lágy hullámai.
A harcot, amelyet őseink vívtak,
békévé oldja az emlékezés
s rendezi végre közös dolgainkat,
ez a mi munkánk; és nem is kevés.”

Ez azt jelenti, hogy miközben Magyar Népköztársaságunk, hazánk önálló külpolitikát folytat s ezt a különböző nemzetközi egyezménykötetekben, külképviseleti hatóságaink számának növelésében, a nagy világszervezetek (ENSZ, UNESCO) munkájában való részvétel intenzitálásában pontosan nyomon követhetjük és ugyanakkor azt is nyugtázhathatjuk, hogy az ilyen irányú hivatalos tevékenység nemcsak hazánk tekintélyét, hanem anyagi érdekeit is szolgálja; eközben ezeket a jogainkat, érdekeinket a szocialista országok baráti közösségével együttműködve gyakoroljuk.

Egyszerűbben fogalmazva: a magunk érdekeit szolgálja sajátos politikai vagy kereskedelmi kapcsolataink kiépítése, de méginkább ezt szolgálja az, hogy ezt egy baráti közösségen belül, ezzel a körrel — egymás érdekeit kölcsönösen szolgálva — együtt munkáljuk. S nem véletlen az, hogy az előbb a „nem vagyunk egyedül” kijelentést idéztem, mert — tudjuk nagyon jól — ennek a mi hazánkban az ellenkezőjét siratták, panasztolták eleink, hol joggal, hol meg saját hibáikat takargatni próbálva. Ma azt tapasztaljuk, hogy a mi lélekszámában kicsiny és etnikailag, nyelviileg Európában valóban majdnem egyedülálló népünk nincs kiszolgáltatva a maga „különvalóságának”, sem pedig környezete „másvalóságának”. Ehelyett annak lehetünk tanúi, hogy a szocialista államok nagy családjában élve, élvezhetjük ennek a sokszorosan is szoros barátságunk minden hasznos, jótékony hatását és együttesen vállalhatjuk az ebből a barátságból természetszerűen, magától értetődően következő közös emberi, embertársi feladatokat.

A *Szovjetunióval* való barátságunk közismert. A közismertségén túl azonban sokkal nagyobb jelentőségű az a számokban, gazdasági mutatókban is bizonyítható segítség, amit nemzeti gazdaságunk sok ágában ettől az ipari világhatalomtól — valóban barátián — kapunk.

Gondoljunk csak arra, hogy — sok minden egyéb mellett — az imperialista államok kizsákmányolási gyakorlatának legembertelenebb vonása volt és marad az, hogy a visszamaradottabb területek lakosságától csak nyersanyagot, esetleg félkészárut hajlandó elfogadni. A mi baráti államaink közösségében ennek az ellenkezője történik. Az, hogy pl. a Szovjetunió — a kölcsönös segítség kölcsönös anyagi előnyeivel — elsősorban nyersanyagokat (olaj, nyersérc stb.) bocsát a mi fejletlenebb ipa-

runk rendelkezésére és mindezekért világgpiaci áron munkaigényes s ezért meglehetősen drága készáru fogad el cserébe tőlünk. Hogy ez mit jelent nemzetgazdaságunk számára, azt azok az ipari szakemberek és közgazdászok tudják megmondani mindezek előtt, akik éppen ezekkel a kérdésekkel foglalatosskodnak.

Az elmúlt években sikerült rendezni „közös dolgunkat” több közvetlen szomszédunkkal is, de ez is mindig csak a szocialista barátság közösségén belül — igazán. Így, mert csak ezen a módon biztosíthatunk kölcsönösen a különböző nemzetiségek kulturális, sajátos etnikai életének virágzó, a nagy egészet valóban értékesen színező továbbélését és egészségesebb fejlődését.

Kulturális, irodalmi életünkben és a mindennapi reagálásokban voltak és lesznek viták. A hajdani és a nagyon kis részben továbbélő nacionalizmus, az önző sovinizmus — de az ezekkel az alapállásban egyértelmű kozmopolitizmus is — fel-felüthették a fejüket, de a *szocialista hazafiság* egyre erősödő tudata képes volt és képes is lesz ezeket a múltból embertelennek megismert indulatokat legyőzni. Képes volt és képes lesz úgyannyira, hogy a mi hazánk és velünk együtt a szocialista országok nemzeti, kulturális élete a legékesebb bizonyítéka annak, hogy a népek hazája nemcsak a „nagyvilág” — mert bizonyos tekintetben valóban az —, hanem arra is bizonyíték, hogy az a „talpalatnyi föld”, amelyen egy közösség él, dolgozik, annak a közösségnek a legdrágább, az élettől adott valóság. Olyan valóság, amely csak más népek — hasonló indítékú és érdekű — önzetlen barátságával képzelhető el, és csak így lehet időálló, társadalmat, történelmet formáló erővé. S arra, hogy közös dolgunk rendezése milyen eredménnyel és hogy milyen állandóan megvalósítandó tartalommal, céllal bír arra legyen szabad két konkrét példát bemutatnom.

1. Mi magyarok sokat szenvedtünk azért, mert egykori politikai vezetőink a német imperializmus szekerébe fogták be nemzetünk gazdasági, népeségi erőit. Így és ezért kerültünk a veszteségek oldalára két világháborúban — nem is szólva arról a súlyos gazdasági, tekintélyi veszteségről, ami már az első és második világháborút megelőzte és ugyancsak ebből a káros, részünkről alárendelt egybefonódottságból eredt. A két világháborúban több mint egymillió hatszázezer pótolhatatlan magyar emberi élet esett ennek a politikának az áldozatául. Ennyien haltak meg azért, mert népünknek nem voltak barátai, csak hazai s külhoni urai. Olyanok, akik érdekeikért mindent hajlandók voltak feláldozni, de népünk szociális, emberi előbbrehaladásáért semmit sem voltak hajlandók tenni. Ma a barátság szálai fűznek össze bennünket azokkal a németekkel, akik *Luthertől* tanultak „tisztos, szorgalmas életet”, *Bachtól*, *Beethoventól* szépséget, *Schillertől*, *Goethétől* „világot átfogó örömet”, s *Rosa Luxemburgtól*, *Ernst Thälmann*tól forradalmat s akik mindezt a maguk hazájában — az NDK-ban — tudatosan tovább viszik, tovább építik. Ez a tény számunkra, egész népünk számára nemcsak jóleső elégtétel, hanem jele annak, hogy a jóakarátú emberi összefogás milyen társadalmat, történelmet formáló erővé lehet és kell is hogy legyen.

2. Népünk a békét, a tudatosan megtervezett békes anyagi, szellemi fejlődést tekinti céljának. Ezért dolgozunk és azért teszünk meg minden tőlünk telhetőt, hogy mi magunk és gyermekeink harmonikus jelenben és jövőben élhessünk. De ha ezt a célt a

magunk országában, az utóbbi évtizedben egyre inkább meg is valósíthattuk, ha államvezetésünk helyes, okos politikájának, egész népünk erőfeszítésének eredményeivel büszkélkedhetünk is — mert ezt nyugodtan és bátran megtehetjük — akkor is tudomásul kell vennünk azt a nyugtalanító felelősséget, amely a *vietnami* háborúval és a hasonló imperialista agresszióval kapcsolatban eltölt bennünket. Tudomásul kell vennünk, mert emberek vagyunk, akik felelősséggel tartoznak a másik ember sorsa jobbrafordulásáért, még ha az egy más világrészen is él, szenved, küzd, és tudomásul kell vennünk, mert az emberiség békéje, jóléte egy eszthatatlan. Ha valahol is e Földön békétlenség, háború üti fel a fejét, akkor — a mi korunkban sokkal inkább, mint bármikor — veszélyben van a magunk „házatája” is: az a békés munka, amit végzünk, a cél, amelyet kitűztünk magunk elé, az a jelen és az a jövő, amiért szüntelenül dolgozunk.

Ezért a mi népünk nemcsak a szocialista hazafiságból egyenesen következő együttérzéssel, hanem a saját jó sorsa iránti felelősségtől is indítva támogatja a hős vietnami nép harcát a szabadságért, a békéért. S teszi ezt úgy, hogy akar és tud áldozatokat is vállalni — akár munkájával, akár más emberi módon. Külön öröm a számunkra, hogy ebben az áldozatvállalásban csakúgy, mint az emberiség békéjéért végzett sokirányú fáradozásban, küzdelemben egyházunk, egyházunk népe megtalálta a maga feladatát, a maga feladatvállalásának a jó lehetőségeit. Öröm, mert ebben a tényben — mint sok más hasonlóban — lesz nyilvánvalóvá az, hogy az egyháznak ma sem, korunkban sem, a szocialista társadalom keretei között sem lehet más „földi hivatása”, mint a maga módján, a maga jó eszközeivel támogatni minden olyan törekvést, küzdelmet, amely az emberiség előbbrehaladásáért folyik, a népek egymás iránti megbékélését szolgálja.

Merre tart népünk? — A következőes békepolitika útján.

4. Gazdaságirányítási rendszerünk megújítása

Erről a témáról — az új gazdaságirányítási rendről — már hónapok óta sokat olvashattunk, hallhattunk és mi magunk is sokat beszélgettünk. Néhány cikk egyházi lapjainkban is megjelent — bár, véleményem szerint, nem a kérdés fontosságához méltó számban és nívón — és így mindezt egybevetve, alapos tájékozottságunk lehet. Néhány összefoglaló gondolatot szeretnék ez alkalommal felmőlni.

1. Miért van szükség arra a reformra, amely hivatalosan az év első napján lépett életbe? — ez lehetne az első kérdésünk. A válaszadást kezdjük talán gazdasági problémák megemlítésével. 1957-ig, az államosítások, a szocializálások szükségszerű folyamata után, a gazdaságirányítást lényegében a tervutasítások rendszere jelentette s ebben az utasításon volt a hangsúly. Az adott körülmények között ez indokolt és szükségszerű volt. Nem volt elegendő szakemberünk az alacsonyabb szintű irányítás feladatainak végzésére s hiány volt bizonyos nyersanyagokban, félkész árukban, amelyeknek beszerzését, helyes elosztását csak központi irányítással lehetett elvégezni. Mivel pedig a fontosabb intézkedések az egyes iparágak központi szerveitől érkeztek és ezek a szervek is biztosították a termelés bizonyos alapfeltételeit, természetesnek kellett tartanunk, hogy központilag határozták meg a kiszabott, „lebontott” tervek teljesítését csakúgy,

mint a dolgozók átlagfizetését. S tegyük hozzá azt is, hogy mindezért az irányító szervek vállalták elsősorban a felelősséget és az egyes vállalatok, gyárak, üzemek ilyen jellegű érdektelensége, esetleg: a népgazdasággal ellentétes rövidlejáratú érdeke kárt okozott és okozhatott egész gazdasági életünknek. Megtörténhetett ez még akkor is, ha ipari termelésünk 1949, tehát a tervszerű szocialista gazdálkodás kezdete óta hatszorosára nőtt, aminek megfelelően népünk életszínvonala is emelkedett.

Éppen ez utóbbi okok miatt erősen hangsúlyoznunk kell, hogy ez a rendszer nem volt rossz, hanem éppen ellenkezőleg: mivel számbavette adottságainkat, egész gazdasági helyzetünket, nagyon is megfelelt annak a célnak, amely a magyar gazdasági élet tervszerű fejlesztését, szocialista alapokon való felépítését kívánta biztosítani.

Az ötvenes évekre jellemző helyzet sok tekintetben megváltozott, illetve változóban van és ez egyben azt is jelenti, hogy megváltoztak azok a feltételek, amelyek alapján gazdasági életünk irányítása történik. Így: az utóbbi húsz esztendőben felnőtt egy olyan szakember generáció, amely tudásban, tapasztalatban és létszámát tekintve is egyaránt alkalmassá lett a magasabb és az alacsonyabb szintű irányítási feladatok végrehajtására. Megszilárdult a szocialista ipar, kialakultak a megfelelő keretek, és a nyersanyag-, energiaellátásban sincsenek jelentősebb hiányok. A szakemberek kellő száma, ipari beruházásaink szép fejlődése, a rendelkezésre álló nyersanyagok egyformán lehetővé tették az egyes vállalatok és vezető gárdáik felelősségteljes, nagyobb önállóságát.

A tervgazdálkodás szocialista rendje, mint hazánk, társadalmunk gazdasági alapja változatlanul megmarad, de az előnyösen megváltozott helyzetnek, az új fejlődési szakaszunk megfelelőbb irányítási rendszerre feltétlenül szükség volt és van. A gazdasági mechanizmus célja éppen az, hogy új, az eddigieknél nagyobb lehetőséget adjon a vállalatoknak az önálló gazdálkodásra, a termelés gazdaságosabbá tételére. Ebben a terbe vett és folyamatosan megvalósítandó irányítási reformban népgazdaságunk érdeke találkozik egész népünk érdekével. Ez a közös érdek pedig: folyamatosan megteremteni azokat a gazdálkodási, műszaki feltételeket, amelyek a legkedvezőbb lehetőségeket nyújtják a lakosság életszínvonalának emeléséhez, az életkörülmények mai és holnapi javításához.

2. A nagyobb önállóság nagyobb felelősséget ró az emberre és ez a megállapítás nemcsak az ipari vállalatok, üzemek, mezőgazdasági kollektívák vezetőire vonatkozik, hanem országunk minden egyes dolgozó emberére, polgárára is. Mert a reform hatékonysága, jó eredményessége csak akkor jelentkezhet és ezzel együtt népünk életszínvonala csak akkor érheti el a kívánt szintet, ha mindenki tudása, ereje, munkája legjavát adja.

A felelősség mindennapi vállalásának sokféle formája, alkalma lehet és ezek között kell keresnünk a munkaidő jó egyéni kihasználását, a nyersanyagokkal való helyes gazdálkodást, a kapott munkafeladatok lelkiismeretes elvégzését, a termelőeszközökkel való gondos bánást csakúgy, mint a kereskedelmi életben mindenkire kötelező tisztességet, általában: a hetedik parancsolatban foglaltak pozitív szándékú betartását és mindezekben a kölcsönös segítséget. Mindezek a közösség érdekeit szolgálják, és a hűtlenség ezekben, a másokkal való nem törődő önzés bármilyen formája: mindnyájunknak közös kára.

A felelősség kategóriájába tartozik a helyes és jó egyéni elképzeléseknek, pl. a — nagyobb vagy kisebb jelentőségű — termelési ésszerűsítéseknek a közösség rendelkezésére bocsátása is. Meg kell értenünk, hogy a tudásunk, tehetségünk, adottságaink nem arra valók, hogy azokban csak mi magunk „gyönyörködjünk”, hanem hogy azokkal a magunk és a mások hasznára legyünk.

3. Mindezeknek a céloknak a valóra váltására, e feladatokért való felelősség felkeltésére gazdasági irányításunknak vannak és lesznek is jó tervei, hatékony intézkedései. Ezt szolgálják a mindnyájunkra kötelező erejű törvényes rendelkezések, de erre adnak ösztönzést az anyagi juttatások, a munka milyenségétől és minőségétől függő munkabérek, a különféle formájú kedvezmények is. Azonban bármilyen hatásosak, ösztönzők legyenek is ezek az intézkedések, a jövőben is jelentős szerepet kap a közösség érdekeit szem előtt tartó, önzetlen emberi magatartásra serkentő „ráhatás”, erkölcsi nevelés is. Az a szavakban, de még inkább tettekben megnyilvánuló példamutatás, példaadás, amely mindig is képes az embereket meggyőzni arról, hogy mi a helyes, mi a jó és — mindenkifelett — mi az, ami mindnyájunk érdekét szolgálja.

Ebben az utóbbi vonatkozásban az egyház igehirdetőire és a gyülekezetek hívő tagjaira egyaránt szép és nemes feladatok várnak, amelyek egyáltalában nem idegenek tőlünk, hanem éppen ellenkezőleg: keresztyén életünk elkötelezéséhez tartoznak.

Tudjuk és valljuk, hogy az egyháznak nem lehet feladata politikai vagy gazdasági programot adni, a társadalmi életben uralkodó-irányító szerepet játszani, de ugyanakkor hisszük és valljuk, hogy az egyház tagjainak hitből fakadó, helyes életfolytatása, a felebaráti szeretet krisztusi „programjának” naponkénti végrehajtása, az aktuális kötelességek jó szívvel való vállalása egyszerre válik a közösség szellemi-anyagi hasznára és válhatik példamutató erővé. Erre a szavakban és tettekben megnyilvánuló tevékeny közreműködésre egész népünknek szüksége van, igényli is azt és számít is rá. Számít a lelkesek és a gyülekezeti tagok tanácsaira, véleményére, de még inkább arra a példamutatásra, amely etikailag erősíti meg az egész közösség jólétét, előbbrehaladása érdekében végzendő emberi tevékenységet, munkát. S tudjuk azt is, hogy ebben a vonatkozásban nem játszik szerepet az esetleges világnézeti különbözőség, hanem egyedül csak a jószándékú segítőkészség, az adott feladatok jó szívvel való vállalása és hűséges teljesítése.

5. Erkölcsi segítségnyújtásunk

Mi a magunk lehetőségei között sokat tehetünk híveink belső nevelésében. A népünk előtt álló nagyszerű feladatok új módon való gondolkodást is kívánnak. Ehhez nyújthatunk erkölcsi segítséget azzal, hogy az egyéni érdek, az önzés, kapzsiság magatartásával szemben hirdetjük a felebaráti szeretetnek azt a formáját, amely kész a közösséget, az országot, a nép érdekét segíteni.

A keresztyén embert is annak a lelkiületnek kell eltöltenie, hogyan tudna jobb és eredményesebb munkát végezni felebarátai javára, hogyan tud minden kiló gabonát, szemet, vasat és egyéb értéket megőrizni, akkor is, ha nem is a maga és családja hasznára takarítja meg és hasznosítja, hanem a felebarátok, az embertársak, az ország javára.

Pogány álláspont az, amely az emberek közötti versengést arra használja fel, hogy mindenki magának akarja megszerezni az anyagi javak legnagyobb mennyiségét. A múltban egy ember meggazdagodásának sok másik, nyomorba döntött ember adta meg az árát. Az önzés és kapzsiság eredménye az egyiknek győzelem és uralkodás volt, a másiknak ellenben vereség és halál. A felebaráti szeretettől mindez olyan messze van, mint az ég a földtől. A keresztyén ember csak a jóban versenyezhet, csak abban, ami előbbre viszi az emberi közösség életét. Ebből a lelkületből fakad a munkában való segítség a gyengébbek és elmaradottabbak számára, az erősebbek és fejlettebbek részéről, hogy általános fellendülést lehessen elérni minden embertársunk javára.

A felebarát javának szolgálata ellentmond a régebbi, az individualizmusra történt nevelésnek, amiből önzés, kapzsiság, tragikus magányosság is fakadt. Csehov „tökbabújt embere” szellemes képpel fejezi ki az embertársaktól elzárkózó, önérdékű magatartást. A munkaerkölcsöt is áthatotta a telhetlenségnek és a mohó szerzési vágynak az ösztöne. Ezt a lelkületet fejezik ki az ilyen mondások: „ember az embernek farkasa”, „szemesé a világ”, „kaparj kurta, neked is jut”, „aki bírja, marja”. Ez antiszociális, közösségellenes, tehát erkölcstelen magatartás ellen joggal küzdünk a bibliai felebaráti szeretet nevében.

Akik a régi rab-ember szemével nézik a munkát, azoknak legfőbb gondjuk, hogyan lehet lerázni a fölösleges terhet, hogyan lehet minél nagyobb falatot kicsikarni, azután továbbállni. Sokat olvashatunk arról, de sokan szereztek személyes tapasztalatot is, hogy nyugati emberek az anyagi javakban látják az élet egyetlen célját. A tiszta erkölcs nevében lépünk fel minden ilyen hatással szemben. „A pénz — minden”, bármilyen eszközzel is „pénzt kell csinálni” — ezek a jövővel szembeni bizalmatlanság nézetei, mert a piac vak törvényeinek játéka hol felvetette az embert a magasba, hol meg letaszította a szakadékba. Ez a létbizonytalanság hedonizmust szült, amelynek elve: „minden órának szakítsd le virágát”, „élvezd a gyönyöröket, amíg lehet”. Nálunk azonban gyökeret vesztett nézetek ezek, mert a munka biztonsága mindenkinek becsületet, tisztességet ad.

Vannak, akik a becsület munka helyett a talpnyalás, a hízélgés, a hajbókolás eszközeivel akarnak érvényesülni, vagy pedig a spekuláció, a kalmárkodás útjára tértek. Az egyéni önzésen alapuló társadalmi rendben mindezek a bűnök gazdag táp-

talajra találtak, de még megtalálhatók ma is az emberek tudatában, a múlt idők csökevényeiként.

A Szentírás felől tájékozódó protestáns erkölcsi meggyőződés mindezekkel szemben hangoztatja, hogy az ember csak a közösség javára végzett munkában találhatja meg Isten jótetszését. A keresztyén ember számára nem lehet meddő kérdés az élet értelme és célja. Ez pedig a felebarátok összességének, a hazának és az emberiségnek a javára kifejtett cselekvő keresztyén életben található meg. Ennek alapján a keresztyén ember érdeklődéssel fordul minden olyan ügy felé, amely a társadalom javát érinti. Idegen tőle az a nyárspolgári „aranybabály”, amelyet ilyen mondások fejeznek ki: „nem rám tartozik”, „semmi közöm hozzá”, hanem szívében viseli a közösségnek, a hazának az ügyeit.

Ez a magatartás nem tud közömbösen elsiklani az általa észlelt hiányosságok felett, felemeli szavát, ha látja, hogy kellő hozzáértés nélkül használják a munkaeszközöket; ha észreveszi, hogy hanyagul vagy hűtlenül kezelik a társadalmi tulajdont; ha valahol azt tapasztalja, hogy nem fordítanak kellő figyelmet és gondot a dolgozó ember szükségleteire; nem hagyja szó nélkül, ha munkaképes emberek tétlenül lopják a napot; ha valaki életmódjában vagy a közösséghez való viszonyában fegyelmezetlenséget tanúsít, ha valaki munka nélkül akar meg nem szolgált anyagi előnyökhöz jutni.

Mindebben az erkölcsi segítségnyújtásban is kifejezésre jut az a meggyőződésünk, hogy mi is magunkéunk érezzük hazánk fejlődésének ügyét, és tőlünk telhetően támogatjuk híveink nevelése által a szocializmus teljes felépítéséhez szükséges közösségi erkölcsi tudat kialakulását.

A népi-nemzeti egység megvalósítására szóló hívás ránk is számít, megtisztelő feladatot tár ki minden lelkész előtt.

A magyar protestáns haladó hagyományok, a teológiai, hitbeli meggyőződés, az előttünk álló konkrét feladatok — mind azt mutatják, hogy hűséggel tehetünk eleget annak a bizalomnak, amely felénk is irányul. Felemelő érzés, hogy abban a nagy elszántságban, amely hazánkban a szocializmus teljes felépítését célozza, benne lehet és benne is lesz a mi szívünk dobbanása, a mi szolgálatunk áldása.

Hazánk felvirágoztatása csak az egész nép műveként születik meg. Fogjunk hát össze mindazokkal, akik legfőbb törvényeink az ország javát tekintik, akiknek jövőt építő tervét az emberről való gondoskodás, a nemzet felemelkedésének szelleme hatja át!

D. Dr. Ottlyk Ernő

AZ OLASZ IRODALOM A HUSZADIK SZÁZADBAN

Az olasz irodalom elég ismeretlen hazánkban. Ezt az indokolatlan tartózkodást kezdi felszámolni könyvkiadásunk; sorra hozzáférhetővé teszi a jelesebb szerzők műveit, s antológiák, tanulmányok ismertetnek meg bennünket ezzel a gazdag és jelentős irodalommal. (A prózáirokat még ismerhettük viszonylag, de különösen fájó hiány, hogy sem *Montalén*nak, sem *Ungarettinek* nem jelent meg önálló kötete.) Reméljük, egy átgondolt koncepció nyomán az olasz film diadalútja után a modern olasz irodalom sikere is bekövetkezik. Ehhez ad hasznos segítséget a jelen tanulmánykötet, mely *Szabó György* tartalmas bevezető tanulmánya mellett tizenkilenc alkotó portréját tartalmazza, mint pl. *Pirandellót*, *Ungarettiét*, *Montaléét*, *Quasimodót*, *Moraviát*, *Lampedusáét*, *Buzzatiét*. A szerkesztés körültekintő, gondos, lényegében senkit nem hiányolhatunk, valóban a legfontosabb művészekről tájékoztatnak; s méltán nem szerepelnek a valaha híres, de mára meg-

fakult, megkopott nevek, mint *D'Annunzio*, *Ada Negri* vagy *Grazia Deledda*.

A modern olasz irodalomra jellemző, hogy nem uralkodtak el benne a különböző izmusok, divatok, annak ellenére, hogy Itáliából, Marinettivel indult a futurizmus, ezeknek csak megtermékenyítő, ösztönző hatásuk érződik. A társadalmi problémák kényszerítő ereje nem engedte az írókat elszakadni a valóságtól. S az antifasiszta harc még az *ermetismo* oly jeles képviselőjét is, mint *Quasimodo*, a néppel való szolidaritáshoz, elkötelezettséghez vezette el. Az olasz irodalom java termése, éppúgy mint fölmművészetük, az élet valódi kérdéseit vizsgálja.

Egy ilyen mini-recenzió keretében nem jellemezhetjük egy irodalom fél évszázadát és legkiemelkedőbb alkotóit. Ezúttal csak felhívhatjuk a figyelmet a sokszínű, gazdag és életteljes világra, melyet ez a könyv bemutat. (Gondolat, 1967)

Tamás Bertalan

A III. Keresztyén Béke Világgyűlés tanulmányi anyagáról

A harmadik Keresztyén Béke Világgyűlést (a továbbiakban VGY-vel rövidítjük) tanácskozásának témáját a KBK Tanácskozó Bizottságának 1966 októberében, Szófiában tartott ülése, a Zsolt 34:15/b és 1 Péter 3:11/b alapján így határozta meg: „Keresd a békességet és kövesd azt.” A témából, a világ adott helyzetében, ez a feladat következik: „Mentsétek meg az embert!” Mentsétek meg a külső és belső nehézségekből, veszélyektől, hogy energiáit személyi, családi és társadalmi élete emberibb formáinak kialakítására fordíthassa. A feladat vállalásának feltétele az a meggyőződés, hogy „a béke lehetséges”. A III. VGY témájának alcíme: „Mentsétek meg az embert — a béke lehetséges!” tehát a feladatra és annak alapjára utal.

A munkacsoportok témái

A VGY előkészítése hat munkacsoportban történt; az egyes csoportok az alábbi témákkal foglalkoztak, s juttatták el eredményeiket a prágai központba, ill. valamennyi résztvevőhöz A) Teológiai problémák — B) Nemzetközi kérdések — C) A gazdaság jelentősége a politikai döntésekben — D) A „harmadik világ” új társadalomépítésének szerepe az ember megmentésében és a béke megőrzésében — E) Új tudat — új társadalom (Mai utópia — holnap valóság) — F) Közös keresztyén felelősség a különböző hitvallások ellenére.

A következőkben a munkacsoportok írásos előterjesztéseinek legfontosabb mondanivalóját ismertetem. Helyzetemből és érdeklődési körömből természetesen még adódik, hogy legrészletesebben a teológiai problémákra térek ki.

A) A TEOLÓGIAI ALAP ÉS MAI HELYZETE

1. A KBK minden munkájának alapja Istennek Krisztus váltságművében velünk kötött szövetsége. Krisztus, aki az egész világ ura, az egyházban a Szentlélek által cselekszik. Az ígére figyelő gyülekezetet a Szentlélek a történet új értésével s az új cselekvés lehetőségével ajándékozza meg. Az új értés nem elméleti mindentudás, hanem gyakorlati elkötelezettség, amely egyértelmű igent és nemet mond. Az elkötelezettséget a prófétaság Lelke vezeti, amely fölismeri Isten időszerű igényét. Az ilyen elkötelezettség felebarátaink önzetlen szolgálatában, a humánus világi programokkal együttműködésben, s minden szenvedővel való szolidaritásban nyilvánul meg, akkor is, ha ezek gyakorlása kockázatot jelent.

A Szentlélek az adott egyházakon belül mindent újja tesz; csak akkor válunk Krisztus békéjének hitelt érdemlő tanúivá, ha készek vagyunk egyházunk életének és struktúrájának alapvető megújulására.

Hogyan vonatkozik ez a mai helyzetre?

Az emberiség középponti problémája ma a társadalmi igazságosság; a világbéke megtartása is ettől függ. Az evangélium univerzális jelentőségét előtérbe állítva, a KBK világviszonylatban való gondolkodásra és az egész emberiségért való felelősségre sűrget. A világ egységessé válásának folya-

matát eschatologikus perspektívában látja, s Krisztus élete, halála és feltámadása következményeiben keresi teológiai alapjait.

Az egységessé válás a technika térhódítása jegyében történik. A technika pozitív értékelése mellett nem szabad elfeledkeznünk árnyoldalairól sem, a növekvő elembertelenedés veszélyéről. Két szélsőségtől kell óvakodnunk: a technika elterjedését nem tarthatjuk megváltó folyamatnak, másrészt viszont nem reagálhatunk rá pusztán kétellyel és konzervatizmussal.

A keresztyének Krisztus feltámadásán alapuló reménységükben tartják lehetőnek a világ békés jövőjét. A feltámadás meglapasztalt erejének békéjében vagyunk szabadok arra, hogy részt vegyünk az egyéni és társadalmi élet újjáformálásában. Ez a részvétel valójában azonos a „részesedéssel”, „Istennek a teremtett világgal való szándékában.”

A teológiai alap aktualitásának fő kérdése ez: hogyan vonatkozik Krisztus munkája a mai ember megmentésére? Hogyan lehetséges a béke? Mi az igazságosság?

Az alapirat — a formális jogon túlmenően — Isten igazságossága, s így a megbocsátás és kibékülés alapján akar választ adni a kérdésre. Isten dikaiosünéjét pedig csak a kereszt teológiáján belül érthetjük. A teológia crucis-on alapuló jog- és igazságfogalom kidolgozása a KBK további tanulmányi munkájának egyik legfontosabb pontja.

Az ember megmentésének szolgálatában mindekelőtt tisztáznunk kell azt a kérdést, miben látjuk az ember emberségét. A munkacsoport az antropológia krisztológiai alapvetése mellett foglal állást. A teljes „humanitás” a Názáreti Jézusban jelent meg. Az az igaz ember, aki ugyanakkor igaz Isten is. Az igaz emberség létformája a proexisztencia. A „pro” nemcsak a másik ember lelkére, de testére is vonatkozik, vagyis az életkörülményeire, anyagi szükségleteire, emberhez méltó életére. Ameddig ezzel nem törődünk, képmutatás a „jelki üdvössége” körüli ügyködés.

Az így értett „pro” motiválja a pozitív keresztyén állásfoglalást napjaink forradalmi átalakulásához. Ennek megnyilvánulásai: a faji, nemzeti, politikai elfogulatlanság, a másik táborban levők megértésének igyekezete és nyitottság az új felé.

Ezek a megnyilvánulások nem légtüres térben, tényleges világismeret nélkül történnek, hanem a jelen és a várható jövő realizitikus megítélésének kötöttségében. A keresztyén feladat másik oldalának pedig az éberség tekinthető, amely vigyáz arra, hogy a forradalmi folyamat során szem elől ne tévesszük minden forradalom mértékét és célját: a valóságos embert.

Az 1966-os genfi „Egyház és Társadalom Világkonferencia” óta széles körökben elfogadták azt a fölismerést, melyet a prágai előkészítő irat így fogalmaz meg: A pozitív keresztyén állásfoglalás ott sem oldható föl, „ahol az érintettek, bizonyos szélsőséges esetekben, erőszakos lépésre szánják el magukat”. Az EVT említett kiadványa pl. az erőszakos, ill. erőszak nélküli útról ezt írja: „Elismerjük, hogy mindkét magatartást az agape inspirálhatja.”¹ A humanizálás irányában történő változások még akkor is jogot tarthatnak a keresztyének cselekvő

szimpátiájára, ha azok az egyház történelmi előjogainak elvesztéséhez vezetnek.

A békés jövő kialakulását azok veszélyeztetik, „akik a fenálló igazságtalan rend megmaradását őrzik” — esetleg atombombával. Ez a status quo ideológiáját s nem a komkrét ember jogát védő álláspont ártalmas és gonosz: gazdasági és osztályérdekekben gyökerezik, s ugyanúgy a félelem, mint a titanizmus kifejeződése. A teológiai csoport a leg határozottabban elutasítja ezt a „status quo-mentálitást”,² amely egyetlen, leszűkült szemlélet abszolutizálása — egészen az egyes népek messiási öntudatáig elmenően —, s a meglevő viszonyok vallásos glorifikálása.

Hitünket és reményünket ma első renden a szeretet tetteiben kell megbizonyítanunk. A szeretet megtalálja a humanizálás új és új útjait. Ezért mondhatjuk el: értelmes és örvendetes dolog, ma, ebben a világban, keresztyénként élni.

2. A teológiai alapvetéssel kapcsolatban fontosabb megjegyzéseink a következők:

a) *Krisztus világ-uralmával* biblikusabban és árnyaltabban kellene érvelni. Nem beszélhetünk a kozmokratorról *anélkül*, hogy ugyanakkor ne beszéljünk a megfeszítettéről, „akinek agóniája a világ végéig tart” (Pascal).³ — Reményről azért beszélhetünk, mivel Krisztus uralma nem empirikus tény, mivel az eschaton — a maga teljességében — még nincs itt. Ennek figyelmen kívül hagyása egyet jelentene a gnosztikus színezetű „realizált eschatológia” elfogadásával.⁴ Attól a kozmokrator-képzettől, amely eschatologikus fenntartás nélkül hirdeti Krisztus világ fölötti uralmát, csupán egy lépés a *theologia triumphalis*, amely legtöbbször a status quo vallásos igazolásának ideológiájává válik. A KBK teológiai alapkonceptiója viszont éppen ezt a kísérletet utasítja el. Az „uralkodó Krisztus”, a „kozmosz Krisztus” krisztológiájának ekkleziológiai megfelelője az „uralkodó egyház”.

A múlt évben jelent meg J. M. Lochman prágai professzor „Krisztus uralma a szekularizált világban” c. írása.⁵ Ebben a K. Barthnak és J. L. Hromádskának ajánlott ajánlott tanulmányban Lochmann éppen azt a kérdést vizsgálja, hogy nem a rajongás valóságát átugró utópiája, vagy a szellemi schizofrénia jele-e az a tény, hogy az egyház éppen ma, a szekularizáció s így saját jelentéktelenné válása korában, hirdeti egyre növekvő hangsúllyal Krisztus uralmát. Gondolatmenete eredményeként a „Krisztus uralma”-hirdetés hagyományos formájának kritikai megvizsgálását, a theokráciától és ekkleziokráciától való elhatárolást, pozitíve pedig az eschatologikus, profétikus és dia-kónikus krisztokrácia érvényesítését követeli.⁶

b) A teológiai csoport bukaresti ülésének elnöke megjegyzi, hogy a KBK legalapvetőbb teológiai kérdései arra irányulnak: hogyan vonatkozik a történetre — a történetértésre — a Szentlélek munkája és a hit.

A hit és történetértés viszonya kérdésében megjegyzéseink a következőkre vonatkoznak:

Az „új” fogalmat az alapirat általánosítva, precíz meghatározás nélkül használja, pl. ebben a kifejezésben: „a történet új értése”. Mi ennek az újnak tartalma és jellegzetessége? Mihez képest új? Vagy pedig a permanens új értelmezésre kell gondolnunk? Ami azonban permanens, folyamatos, az nem specifikusan új. A forradalmian újat a törés, a diszkontinuitás jellemzi.

Félreérthetőnek tartjuk azt a módot, ahogyan az előkészítő irat az „új” kifejezést használja: tartalmától független értékfogalomként, méghozzá kizárólag pozitív értelemben. Ez a szemlélet azonban sem nem biblikus, sem nem realiztikus (a kettő egyébként azonos!). Ami pusztán kronologikusan új, az nem feltétlenül jó; lehet rossz is. A restauráció a francia forradalomhoz képest új volt, de semmiképpen sem jobb. Amerikában az utóbbi három évben négy kötet „Új teológia” jelent meg, s hét kötetre tervezik a „Teológia új irányai” c. kiadványt; ki mondhatná, hogy ez a javarészt az „Isten halála”-teológiát és az új *teológia naturalist* bemutatói sorozat jobb a barthi teológiánál, pusztán mert új?⁷ Az uppsalai előkészítő irat „új életstílussal” foglalkozó fejezetének megjegyzését helyénvalónak tartjuk: „Bizonyára nem minden Istentől jön, ami új. Szükség van az új dolgok újjátételére is!”⁸

Ébbe az összefüggésbe tartozik annak kérdése is, vajon az egyéni és társadalmi élet újjáformálásában való részvétel minden tartalmi kritérium nélkül azonosítható-e a részesedéssel Istennek a világgal való szándékában. A magától értetődő igen az „anonym kereszténység” apologetikus — római katolikus (Justinus—K. Rahner) képzetének elfogadását jelentené, mely szerint mindaz a jó, amit a világban gondolnak vagy tesznek, tulajdonképpen minket, keresztyéneket illet.⁹ A jónak gondolata vagy tette tehát, Krisztus és a benne való hit nélkül is, keresztyén volna, csak éppenséggel anonym módon.

A világ egységessé válása mai folyamata gyökereinek Krisztus művében való keresése közel áll L. Newbigin keresztény történetfilozófiájához. Az ökömenében jelentős szerepet játszó indiai püspök szerint „technikai kulturánknak az egész világon való elterjedése” Isten Jézusban hozzánk jövetelével függ össze, amennyiben „először lépett be valami abszolútum az emberi történetbe”. Különben is elképzelhetetlen, „hogy egy világkultúra vallásilag semleges maradjon”.¹⁰

A „*profétaság Lelkével*” kapcsolatban néhány roppant fontos kérdés tisztázatlan marad. A legfontosabb talán ez: *hol* testesül meg ez az Isten időszerű igényét fölismerető Lélek? Egyéneknél — a kegyelmi ajándékokról s az egyetemes papságról szóló tanítás értelmében —, vagy egy adott egyházi testületben — mint azt kiélezett formában Róma tanítja. — Reformatori felfogás szerint a profétaság Lelke az ecclesia universalisban testesül meg, de ennek az egyetemes egyháznak nincsen univerzalitásra joggal igényt tartó, monopol helyzetben levő képviselője, mint azt Róma hiszi.¹¹ A reformáció inkább csak tettezte ezt a kérdést, mintsem megoldotta volna. Az ekkleziológia valóban egyik legegészebb teológiai problémánk.

c) Ezzel függ össze a prágai irat következő kitételek kérdése: „*A Szentlélek az empirikus egyházon belül is mindent újjá tesz.*” Az összefüggésből nem világos, hogy ez ténymegállapítás-e vagy posztulátum; esetleg mindkettő? Ha ténymegállapítás, akkor melyek ennek a mindent-újjá-tételnek konkrét jelei? Ha posztulátum, meg kell határozni, mire kötelez. — Nem szabad elhallgatnunk azt sem, hogy a „status quo mentalitás” az egyházat is környékezi: az egyház szervezeti formája és nyelve nem szívesen enged a megújító Szentléleknek. Ez a belső változással szembeni nehézkesség nem egyeztethető össze a világ radikális változásaira mondott keresztyén igennel. Nem lehet egy-

szerre két úrnak szolgálni: belül a réginek — kívül az újnak, belül a maradandóságnak — kívül a forradalomnak.

d) Rendkívül fontosnak tartjuk az előkészítő irat megállapítását, mely szerint Krisztus üdvözítő munkája alapján, a *theologia crucis horizontjában*, a béke és igazság kérdése egybetartozik. A témával való további foglalkozás érdekében két megjegyzésünk van:

Az igazságosság mibenlétét *teológiailag* kell tisztáznunk — mondja a dokumentum. Igen, csak hogy éppen az a kérdés, milyen út vezet a *teológiai* igazság-fogalomtól a *társadalmi* igazságosság ill. igazságtalanság konkrét meghatározásáig? Az utóbbiban az előbbi analógiáját kell keresnünk (Barth K.)? Vagy a hittől vezetett józan értelem jogosult a döntésre, mint azt a lutheránus teológia tekintélyes része vallja? Vagy le kell mondanunk minden általános elvről, mert az egyház koinóniájában élő embernek csak a „kontextus”, a történeti szituáció adhat útmutatást (Lehmann, Fletcher, Shaull)? Vagy az ökumenikus teológiából ismert „közvetítő axiómákra” kell tájékozódni (Oldham, Munby)?

Mindenesetre ha egyszer az igazságosság pozitív meghatározásánál *teológiailag* argumentálunk, akkor meg kell próbálkoznunk az igazságtalan rendet fenntartani akaró status quo-mentalitás *teológiai* megvilágításával is. A gazdasági- és osztályérdekre utalás önmagában helyes, csak hogy ahol a pozitívumot (igazságosság) *teológiailag* akarjuk megalapozni, ott *teológiailag* kell felmutatni a negatívum gyökerét is.

e) Szükségesnek tartjuk annak a kérdésnek megválasztását, hogyan lehet határvonalat húzni a *status quo-mentalitás* és az adott társadalmi rendhez való *lojalitás* között? Mi a kettő közötti jellegzetes különbség?

B) A NEMZETKÖZI HELYZET

A nemzetközi helyzet alakulását, a munkacsoport elemzése szerint, az európai enyhülés, „a békés együttélés pozitív alakulása”¹² és a világhelyzet élesedése jellemzi. A megoldatlan társadalmi és gazdasági helyzet miatt kirobbanó helyi háborúkat és puccsokat „egyes külföldi hatalmak saját érdekében használják ki” (2. pont). A fegyveres beavatkozás következtében ezek a helyi válság-gócok magát a világbékét fenyegetik. Hasonló hatása lehet annak a tényeket elferdítő propagandának is, mely az igazságosabb társadalomért történő minden megmozdulást „kommunista agresszióknak” tüntet föl.

A koexistencia jelszava nem azonosulhat az igazságtalan status quo elismerésével. A munkacsoport állásfoglalása félreérthetetlen: „Ahol a népeket megakadályozzák abban, hogy fennmaradnak érdekében megszabadítsák magukat a kizsákmányolástól vagy az idegen uralomtól, még ha ennek forradalom útján kell is megtörténnie, ott eleve megtagadják tőlük a koexistencia jogát”¹³

A koexistencia fogalmának további tisztázásához tartozik az a követelmény, hogy a felfegyverkezett egymás-mellettséget föl kell váltania a fegyver nélküli együttélésnek.

Az előkészítő irat II. része ezeket az általános elveket alkalmazza az egyes válság-gócokra, így mindenképp előtte a vietnami háborúra, kategórikusan

követelve az Egyesült Államok fegyveres beavatkozásának azonnali megszüntetését.

Elismerően emlékeznek meg az atomsorompó szerződésről, de ezt csak az atomáris leszerelés első lépéseként tudja üdvözölni.

Örömmel említi a nyugat- és kelet-európai államok kapcsolatait, melyek az átfogó biztonsági rendszer kiindulópontjává válhatnak.

Az ENSZ munkájának elismerése s a munkája támogatására való felhívás mellett kifogásolja, hogy a Kínai Népköztársaságot mindmáig nem vette föl tagjai sorába. Kínának ez az izolálása kedvezőtlenül hat az ázsiai feszültségekre. Annak ellenére, hogy a Kínában végbemenő belső folyamatok nyugtalanítóak, a munkacsoport a bonyolult helyzet elmélyült és megértő tanulmányozását javasolja.

Az észak-amerikai faji küzdelmekre a dokumentum nem tér ki, de megemlíti, hogy a VGY-nek foglalkoznia kell ezzel a kérdéssel.

Öröndetesnek tarthatjuk az idej két nagy keresztyén találkozó — a prágai VGY és az uppsalai EVT nagygyűlés — előkészítő iratainak hasonló szempontjait, éppen a nemzetközi helyzet megítélésének kérdésében. Az uppsalai gyűlést előkészítő IV. Bizottság „akcióprogramjának” első három tézise pl. így hangzik: 1. Az atomfegyverek átmeneti egyensúlya nem biztosíthatja a békét; 2. Meg kell szilárdítani az erőszak alkalmazása csökkentésének gondolatát; 3. Szükség van az atom-nagyhatalmak együttműködésének szilárd formáira.

C) GAZDASÁG ÉS POLITIKA

A teológiai alapvetést, mely szerint az igaz emberség létformája, a proexistencia, nemcsak a másik ember lelkére, de testére, anyagi szükségleteire is vonatkozik, ez a munkabizottság abban a megállapításban konkretizálja, hogy az ember üdvössége és jóléte, keresztyén perspektívában egymástól elválaszthatatlanok. Ez azt jelenti, hogy törődni kell a nemzeti és a világgazdaság kérdéseivel; sem az üdvösség, sem a jólét nem érhető individualisztikusan.

A témakör tulajdonképpeni kérdése három tényező összefüggésének realiztikus értékelése: a béké, a gazdaságé és a politikáé. Az összefüggés anynyira szoros, hogy az egyes tényezőket önmagukban, a többiektől elszakítva, nem vizsgálhatjuk helyesen. A béke politikai feladat, a hatékony politika viszont gazdasági alapokon nyugszik. Ugyanakkor a gazdasági életet politikai célok határozzák meg. Az ok és okozat kérdésében szinte lehetetlen az elsőbbség megtalálása. De nem is a prioritás eldöntése fontos, hanem annak a feloldhatatlan összefüggésnek tudatosítása, hogy a gazdasági élet területének döntései mindig politikai jellegűek, akkor is, ha ez a felszínen észrevehetetlen. A keresztyén helyzetelemzés egyik feladata éppen a rejtett hatalmi centrumok kinyomozása (III/4).

Az összefüggés logikájából következik, hogy a gazdasági struktúráknak az emberibb élet érdekében szükséges megváltoztatása *politikai* feladat. A hatalmi viszonyok pedig, legtöbb esetben, csak forradalmi úton változtathatók meg, ami természetesen nem azt jelenti, hogy a forradalomnak egységes és örök sémái vannak. A forradalmi útra nemcsak a prágai alapirat mond igent, de az uppsalai gyűlés VI. előkészítő bizottságának dokumentuma is: „Az a felismerésünk, hogy egyedül a társadalmi struktúrák és szervezetek szolgálhatják a szere-

tet és igazság keretét, szükségképpen arra indít bennünket, hogy — amennyiben lehetséges — biztosítsuk működésüket, amennyiben pedig szükséges, leromboljuk őket¹⁴.

A keresztyén „igen”-nek konkrét következményei vannak az igehirdetés, a tan és a tett területén. A helyzetérzékelés nem a semleges szemlélő pozíciójában történik, hanem a keresztyéni hivatásunk valóságos betöltése érdekében. Ezért a prágai C-munkacsoport arra hívja föl az egyházakat, hogy igehirdetésüket és tanításukat ama i forradalmi szituációval számolva fogalmazzák meg, s áldozatokat vállalva tevékenykedjenek az emberi szabadságért és szociális igazságért (VIII).

Behatóan foglalkozik a technikai-tudományos forradalom következményeivel is, s a teológiai alapvetés szellemében megmutatja e folyamat fény- és árnyoldalát. A harmadik világ elmaradottságát csak a technikai forradalom számolhatja fel, amely azonban elkerülhetetlenül új gazdasági és politikai hatalom-koncentrációkhoz vezet. Ennek ellensúlyozására mind több embernek kell részt vennie a társadalom életét érintő döntések meghozatalában, ami viszont az általános műveltségi szint emelését és a demokrácia új formáinak kialakítását feltételezi. A munkacsoport a leglényegesebb új formát a gazdasági hatalom demokratikus ellenőrzésében látja, s felveti a kérdést: hosszabb távra nézve megvalósítható-e ez az ellenőrzés a termelőeszközök társadalmi tulajdonba vétele nélkül? (v. ö. IV—V. fejezet).

D) A HARMADIK VILÁG

A két nagy világrendszer közötti ún. „harmadik világ” gazdasági és politikai kérdései napjainkban a legégetőbbek közé tartoznak. E kérdések roppant sokrétűek; a torzítás veszélye nélkül alig beszélhetünk róluk általánosságban és egységesen. A sokrétűségnek azonban vannak azonos vonásai, a tények területén csakúgy, mint a veszélyek és a kibontakozás lehetőségének vonatkozásában.

A szegénység által jellemezett, belülről a neonacionalizmus, kívülről a neokolonializmus által fenyegetett országok útkeresésénél — a dokumentum szerint — gyökeresen le kell számolni az izolált megoldás lehetőségének hamis képzelésével. Az egységessé váló világban, ahol minden lokális változás globálisan hat, a helyi megoldás gondolata utópia. A technikai civilizáció alkotta interdependenciát komolyan kell vennünk.

Az igazi kérdést azonban éppen az interdependencia jelenlegi *módja* jelenti: „a nemzetközi gazdasági kapcsolatok mai formája teljességgel elfogadhatatlan”. Az alapirat itt mindennek előtt arra gondol, hogy a fejlődő országoknak nyújtott gazdasági segítyt az adományozók gazdasági-politikai érdekei határozzák meg (I/c). Ezek az érdekek a harmadik világ nemzeti oligarcháiban találják meg szövetségeseiket, akik a korábbi anyaországhoz való kötöttség más formában történő meghosszabbításának eszközei (I/a—b).

Radikális változás nem várható mástól, mint az egész népesség érdekeinek megfelelő forradalomtól; tüneti kezelések nem segítenek. A forradalom célja: népi hatalomátvitel s a gazdaság teljes átszervezése. A C-csoportnak a politika és gazdaság összefüggésére vonatkozó elvi fejtegetései ebben a gyakorlati megállapításban konkretizálódnak.

Az egyházak feladatát az előkészítő irat abban látja (D II), hogy híveiket mozgósítaniuk kell e változás megvalósítása érdekében. Az új, humánusabb, társadalom építése nemcsak lehetőségünk, hanem kötelességünk. Mert a hit nem szemlélődés, hanem tett, és a tett „kontextusa” az adott társadalmi-történelmi valóság. Az egyház nem fék (II/d), hanem kovász.

A forradalomban való részvétel légköre azonban nem az önigazság vak fanatizmusa, hanem — mint az irat hangsúlyozza —, a kritikai magatartás megőrzése, mely a cél, a valóságos ember valóságos java mértéke alatt szüntelenül kész elért pozícióinak felülvizsgálására (II/BC).

A béke biztosítása nem absztrakt, „ideológiai” munka, hanem a főnti szempontok szerinti új társadalom építésének függvénye. Ezt a fölismerést kellene elmélyítenie és részletekre bontva kidolgoznia a munkacsoport által javasolt Keresztyén Béke Intézetnek (III). Megvizsgálásra szorul a harmadik világban élő egyházak struktúrájának kérdése is, a külfödtől való függés és a nacionalizmus buktatói között. Az egyházi struktúráknak ez a kritikusi megvizsgálása természetesen nem csupán az ottani egyházak kötelessége; alkalmasságuk, az egyház küldetése és a körülötte levő világ figyelembevételének mércéjén mérve, az ó- és újvilágban ugyanúgy kérdéses (lásd az A-csoport megállapításait).

E) UTÓPIA ÉS VALÓSÁG; A FORRADALMI IFJÚSÁG

Az Ifjúsági Bizottság az éhség és erőszak által megnyomorított emberi élet értelmé utáni kérdés összefüggésében beszél a forradalomról. — A világot a gazdagok és szegények ellentéte s következtében a forradalmi erők és a status quo-t őrző hatalmak antagonizmusa jellemzi. Az ellentét feloldását munkáló forradalmi erők gátlása felidézheti a világháború veszélyét; a késleltetett fejlődés robbanást okoz. Ez a tudat követeli az új társadalmat, a mai utópiák megvalósítását.

Beszél a nemzeti felszabadítási mozgalmakról és a társadalmi forradalmakról. Szót emel a nemzeti utak sajátosságának érvénye mellett, de megemlíti azt is, hogy a szocialista országok befolyása a fejletlen országok belső berendezkedésének változása irányában, a kapitalista országoké ezzel ellentétesen hat.

A forradalom kérdésével való foglalkozás nem ringathat bennünket abba az illúzióba, hogy nálunk van a minden problémát megoldó igazság. A komolyan vett evangélium visszatart az ilyen mindenekre kiterjedő gondolatrendszerrel, s inkább hajlandóságra készítet a saját magatartásunk változtatására is. Az evangélium — így egészíthetnénk ki a munkacsoport állásfoglalását — nem univerzális világnézetet nyújt, hanem a Jézus Krisztusban elközelített Ország alapján azt hirdeti: „meg kell változtatnod az életedet!” (Rilke).

A fentiekből az következik, hogy — mint saját „keresztyén” világnézet nélkülieknek —, együtt kell dolgoznunk a gazdasági igazságtalanság ellen küzdő csoportokkal.

Az Ifjúsági Bizottság szerint a gazdag országok forradalmi erői most kezdik realizálni, hogy az igazságosság világ-ügyét leginkább azzal szolgálhatják, hogy mélyreható változásokra törekcsenek a saját országukban. Az interdependencia alapján nem is történhet másként.

Az ifjúság rossz társadalmi közérzetét kifejező általános jellegű tiltakozó megmozdulások a fennálló rend hatalmi szervezeteivel szemben önmagukban nem sokat segítenek; másrészt viszont csírái lehetnek a céltudatos forradalomnak. Ilyen szempontból figyelhetjük az északi hemiszféra egyetemi ifjúságának nyugtalanságát. Ezek a diákok mindinkább megismerték a háttérben maradó erőktől irányított jóléti-technokratikus társadalom lényegét, s fellázdak totális és imperialista céljai ellen.¹⁵ Ez a *hazai* lázadás azonnal kapcsolatot keres a világ bármely pontján mutatkozó demokratikus folyamattal, és — egy új, átfogó emberkép nevében (18. pont) — közösséget vállal az embertelenség áldozataival (13. és 17. pont).

A tiltakozó mozgalmak ifjúsága *radikális* változásokat követel, vagyis nem csupán „új vezetőket a régi rend számára” (16. pont). Céljuk a kizsákmányolás és dehumanizálás rendszerének végleges felszámolása, s olyan társadalmi-politikai intézmények létrehozása, melyekben mód nyílik a felelősség gyakorlására, s nyitottak maradnak az állandó megújulásra.

A fiatal értelmiségi csoportok tevékenységének legnagyobb fogyatékosága a széles tömegekkel, a munkásosztállyal való kapcsolat hiánya (15).

Az Ifjúsági Bizottság mondanivalójának summaja ez (19—28. pontok): az *adott* társadalom elmentmondásai kiérlelték az *új tudatot*, amely viszont *új* társadalmat követel. A követelésnek a helyzetre vonatkozó — tehát nem sematizált — akciókban kell megnyilvánulnia. Ennek érdekében szükségesnek tartja a nyugati országok tiltakozó mozgalmi képviselőivel való kapcsolatot. A konkrét megbeszéléseknek két alaptémája volna: hogyan valósítható meg a „mai utópia”, vagyis az új társadalom látomása, mikor a status quo urai hatalmi eszközökkel őrzik a régit? Mi a „koexistencia”-fogalom helyes, vagyis dinamikus tartalma, amely nem a pillanatnyi egymás mellettiség állapotát akarja prolongálni?

F) ELTÉRŐ HITVALLÁSOK, KÖZÖS FELELŐSSÉG

A munkacsoport, Istennek a világgal vállalt szolidaritása alapján, az egész földkerekséget érti „ökumenének”, s nem csupán az EVT-ben tömörült egyházakat. Ez az ökumené válságban van, s mi, keresztyének, nem maradhatunk passzív szemlélők: le kell vonnunk s a gyülekezetekben kell érvényesítenünk ökumené-fogalmunk következményeit. Csak a martyria, diakónia és koinonia egységére törekvő egyház válhat hasznossá a pluralisztikus világban, amely ma a megértés és együttélés lehetőségeit keresi.

Az egyház ökumenikus korszakában elfogadhatatlanul megbotránkozott az a tény, hogy a teológiai közeledés ellenére az egyházak közös békeszolgálatára még mindig megoldatlan feladat (6. pont). Ahol konkrét — társadalmi és politikai — kérdésekről van szó, szó sincs az egységről; a legkülönbözőbb korlátok választanak el bennünket egymástól.

Ebből az „ökumenikus skandalumból” különböző tennivalók következnek: „Vizsgálat tárgyává kell tenni az együttműködést akadályozó teológiai nézeteket. El kell mélyítenünk szakszerű és tárgyila-

gos világsmeretünket. Az egyes egyházaknak számot kel adniuk, milyen konkrét következtetésekhez jutnak sajátos evangélium-értelmezésük és hitvallásaik alapján. El kell ismerni, hogy a békéhez különböző utak vezetnek. A KBK e különbségek tiszteletben tartása mellett hangsúlyozza az egy, a közös felelősséget.

A munkacsoport javasolja, hogy eleve nebbé kell tenni a mozgalomban részt vevők kapcsolatait (teológusok és más egyházi személyek cseréje), s keresni kell a kontaktust és együttműködést a meglévő nagy ökumenikus szervezetekkel (EVT, felekezeti világszövetségek, regionális egyházi konferenciák), sőt a római katolikusokkal is.

De kapcsolatot kell teremteni — sőt a KBK akcióit koordinálni kell — mindazokkal, akik bárhol a világon az igazságosságra, békére, az ember megmentésére törekednek. Ennek érdekében roppant fontos volna a gyors és rendszeres kölcsönös tájékoztatás.

Dr. Vályi Nagy Ervin

JEGYZETEK

1 Drafts, 116 o., V. ö. 30, 43 s. köv. o.

2 Max Frisch színdarabjában, „A kínai fal”-ban Hwang Ti császár ezt mondja alattvalóinak: „Ne féljétek a jövőtől...! Minden úgy marad, ahogyan most van. Meg fogunk akadályozni minden jövőt!” (Ed. Suhrkamp, 1964. 49.). Nehéz volna tömörebben megfogalmazni a status quo-mentalitást.

3 Krisztus keresztségének és uralmának exegetikai összefüggésére nézve lásd E. Kaesemann: Kritische Analyse von Phil. 2,5—11. az „Exegetische Versuche und Besinnungen” I. kötetében, 1960. 79, 94.

4 A realizált eschatológia és a gnózis összefüggéseit tárgyaló újabb irodalomból v. ö. H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, Teil II/1, Göttingen, 1954. — W. Schmithals, Die Gnosis in Korinth, Göttingen, 1956. — D. Georgi, Die Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief, Neukirchen-Vluyn, 1964. — E. Güttgemanns, Der leidende Apostel und sein Herr, Göttingen, 1966.

5 Herrschaft Christi in der säkularisierten Welt, Theol. Studien 86, Zürich, 1967. — 6 I. m. 917 s. köv. o.

7 V. ö. Fr. Herzog, Die Gottesfrage in der heutigen amerikanischen Theologie, Evangelische Theologie, 1968. 129 s. köv.

8 I. m. 113. o.

9 Justinus, Apol, 13.

10 Eine Welt — ein Glaube, Basel, 1963. 26 s. köv., 101 s. köv.

11 V. ö. G. Ebeling, Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem, Tübingen, 1954. 71.

12 Az európai biztonság kérdésével foglalkozó KBK-konzultáció, 1967. decemberi kommunikációjából (Nr. 43.).

13 I. m. 74. o.

14 I. m. 127. o. A VI. Bizottság témája: „Új életstílus felé”. Az idézet a 3. fejezetből való, mely „A gazdagok és szegények” kérdését tárgyalja.

15 A fejlett ipari országok ideológiájának analízisére s a tiltakozó mentalitásra nézve v. ö. az említett diákmozgalmak egyik szellemi atyjának művét: Herbert Marcuse: One Dimensional Man, Studies in the ideology of advanced industrial society, Boston, 1964.

A szolgáló egyház fogalma az igében és a gyakorlatban

Néhány héttel ezelőtt, egy egyházi emberekből álló csoport tagjaként megtekinthettem a zágorszki kolostort. Bevallom, a moszkvai pravoszláv patriarkátusnak ezt a központját, talán mert mindig kolostorként emlegették, valami világtól távoli, magányosan álló intézménynek képzeltem, hiszen Moszkvától 67 km távolságban fekszik, tehát messze a nagy világváros forgatagától. Annál inkább meglepett, hogy Zágorszk félszáz ezer lakosú város, tekintélyes ipari létesítményeket jelez a sok gyárkémény, a kolostor pedig a város közepén, a pezsgő, lüktető élet légkörében emelkedik.

Az ilyenféle téves elképzelés magával az egyházzal kapcsolatban világviszonylatban sem ritka. Nem is olyan régen, bent az egyházban s még inkább az egyházon kívül általános volt az a felfogás, amely szerint az egyház felette áll a mindennapok valóságának, időnek, történelemnek, változásoknak, és mint az örökkévalóság letéteményese őrzi a változatlanyságot és mutatja azt az utat ebből a világból kifelé, a mennyek országába. A világhoz csak annyiban van köze, hogy e világban van átmenetileg, ideiglenesen, addig is idegenül, céljában és eszközeiben, templomainak berendezésében, papjainak öltözékében, szertartásaiban félreérthetetlenül megkülönböztetve magát e világtól, és tevékenysége arra irányul, hogy lelkeket nyerjen meg a mennyei világ számára.

Nem kevés még azoknak a száma, akik szerint nem is jöhet létre értelmes kapcsolat az egyház és a ma embere között, mert az ódon gondolatvilágban bűvárkodó teológia és a friss, hasznos tudományok emlőin táplálkozó, az önmaga értékére és képességeire öntudatosan ébredő, természettudományos eszközökkel operáló mai ember eleve nem érthetik meg egymást. A szekularizáció éppen ezért nem meglepő jelenség, még kevésbé indokolatlan; legfeljebb azt lepi meg, aki az egyház és a mai világ valóságos viszonyát felületesen ítéli meg. A mai ember nem a távoli jövődől elszakad, hanem a ma megjobbítása lehetőségeinek a lázában ég s nem kis közösségekre vágyik, hanem világméretű összefogások lelkesítik. Földi életét nem lelki rezervátumban elvonultan akarja letölteni, hanem élni akar a mára adott lehetőségeivel.

Hogy az efféle, meglehetősen általános vélekedések kialakultak, annak kizárólagos oka magában az egyházban, az egyházi emberek felfogásában és gyakorlatában volt.

A magyarországi protestáns egyházakat Isten kegyelmes ítélete kényszerítette önmaguk lényegének, szerepének, küldetésének a felülvizsgálására. A kegyelem az idő és egyéb lehetőségek biztosítására vonatkozott, hogy az egyház bűnbánatot tarttasson, elkövetett bűneit megvallhassa és ráeszmélhessen az egyház és a világ viszonyának, saját lényegének és küldetésének bibliai megértésére. A kegyelem azonban többet is adott: a Szentlélek vezetését, amelynél évről-évre újabb részletek világosodtak meg a Szentírásban: az egyház és a környező társadalom viszonya; a hit és a jócselekedetek egysége; az Isten és a felebarát iránti szeretet egysége; az ige, mint Isten személyes üzenete; a világ, mint Isten szeretetének a tárgya; a világ iránti felelősség; az egyház egysége; a béke, a megváltás megannyi hozzájárulása volt ahhoz a megújuló dához, ami a magyarországi protestáns egyházak életében megindult.

Ma már természetesen hangzik és senkit sem

készítet ellenkezésre, ha az egyház azt vallja magáról, hogy földi léte és feladata a világgal köti össze, és végső elszámolása is annak megfelelően alakul majd, amit Jézus Krisztus nevében, tehát megbízásából ebben a világban, ennek a világnak az érdekében cselekedett.

Ma már az sem meglepő, hogy a világban végbenemelő változások kihatnak az egyház megszokott életére, sőt rendjére is. S ebben az értelemben is érvényes a klasszikus tétel: *ecclesia semper reformari debet*, ugyanis a változó emberek változó világában csak egy szüntelen reformációban élő egyház maradhat meg anélkül, hogy korszerűtlenné, haszontalanná válnék és a fejlődést akadályoznák.

Mindezeknek a mély megértését és alkalmazását bizonyítja az a tény is, hogy a protestáns egyházak hosszú és gondos közösségi munka eredményeként, a gyülekezetek hozzászólásainak a belemunkálásával, új egyházi törvényeket alkottak. Ez a tény egy magában megfelel azoknak a változásoknak, amelyek a környező magyar társadalomban végbementek, de azokat a bibliai, hitbeli, teológiai felismeréseket is kifejezi, amikre az egyház a társadalmi változások során eljutott, s amiket órállói, püspökei, professzorai, Zsinata és egyéb magas testületei már évek hosszú során át megvallottak.

Ezek a felismerések készítették a magyarországi protestantizmust arra a bizonyágtételre, hogy *Jézus Krisztus egyháza szolgáló egyház*.

A következőkben a szolgáló egyház fogalmával kapcsolatban azt igyekszem összefoglalni, amit egyházi vezetők és vezető testületek bizonyágtétele után most már gyülekezeteinknek, egyháztagjainknak kell tudniuk és gyakorolniuk, hogy az egyház valóban szolgáló egyház legyen.

1. A SZOLGÁLÓ EGYHÁZ FOGALMA ÚJ EGYHÁZI KIFEJEZÉS

Sokkal többet jelent annál, hogy az egyházban szolgálatok folynak. Nem egyszerűen más kifejezése a régi tartalomnak, annak a gyakorlatnak, hogy az „egyházi szolgák”, harangozótól, gondnoktól felfelé, elvégezték a díjlevélben vagy az egyházi törvényben előírt kötelességeiket, tehát „szolgáltak”. Megszoktuk ugyanis, hogy szolgálatként emlegetünk minden hivatalos egyházi tevékenységet, a harangozást, a prédikálást, a beteglátogatást, a presbiteri gyűlés vezetését vagy az abban való pusztaszereplést, a kántor éneklését. Ezeknek a „szolgálatoknak” azonban éppenúgy nem volt köztük a *szolga* fogalmához, mint a miniszter szónak a szó mai értelmében. Vagy ha volt és van is köztük, legfeljebb abban a nagyon is minősített, tehát az alapjelentéstől idegen értelemben, ahogyan *ebed*-szolga volt a fáraó főpohárnoka és a fősütőmester (Gen 40 : 20), meg a többi udvari előkelőség (Gen 41 : 37–38), de kizárólag a fáraó személyéhez viszonyítva, egyébként Egyiptom leggazdagabb és legnagyobb urai voltak. Ennek megfelelően meg is üresedett a szolgálat fogalma és semmitmondó szóvá száradt.

Ha az egyház ma szolgáló egyháznak vallja magát, akkor nem csupán a benne folyó szolgálatokra utal, valamiféle egyházi tevékenységre, hanem önmagáról mond el valamit: saját jellegéről, megjelenési módjáról tesz bizonyágot. S tegyük hozzá, hogy új formában, úgy ahogyan Jézus Krisztus egyháza még nem mutatkozott be a világnak.

Aki a régi dogmatikák tartalomjegyzékét átnézi,

sehol nem találja a szolgáló egyház kifejezést. Elsősorban a két világháború között felnőtt lelkész-nemzedékre gondolok, magunkra, akiknek határozottan szokatlannak tetszett az itt-ott feltűnedező, természetesen csak előadásokban, kisebb lélegzetű stúdiókban jelentkező, majd egyre inkább felkapottá váló új terminus technicus. Mi még úgy tanultuk a hitvallásos dogmatikában, hogy az egyház három részben él: az *ecclesia latens* azokból áll, akik még nem születtek meg, de Isten örök végzése, kiválasztása a Jézus Krisztusban öröktől fogva érvényes rájuk; az *ecclesia militans*, a küzdő, harcoló egyház azokból, akik már elhívtattak, újjászülettek, megtértek, az ige és a Szentlélek által megszentelve szabad és jó lelkiismerettel harcolnak a bűn ellen, a Sátán és az ő uralma alatt álló világ kísértései és egyéb veszedelmei ellen; szívesen emlegettük az egyház tagjait úgy, mint Jézus Krisztus vitézeit, lelkesen énekeltük „Fel barátim, drága Jézus zászlaja alatt” és a világban egyebet sem kerestünk, mint a „Sátán sergét”, amelynek egyéb szándékát sem ismertük, mint hogy az egyházzal szembe-
törni kész. Végül az egyház harmadik részéről azt tanultuk, hogy az *ecclesia triumphans*, a győzedelmes egyház, amelybe a már otthon levők, a hazakerkezettek, a hazaköltözöttek, az üdvösségben lévők tartoznak, akik a dicsőséges Krisztus társaságában, Ábrahám kebelében élvezik a kivívott lelki győzelem hasznát.

Mint minden szűnek, a szolgáló egyház fogalmának sem volt problémamentes fogadtatása. A nem is olyan régen még szinte korlátlanul uralkodó egyház nem is fogadhatta másként, mint idegenkedéssel, fenntartással, sőt itt-ott bizonyos gyanakvás is felmerült, amikor kiderült, hogy a szolgáló jelző nem bizonyos tennivalókat jelöl, hanem az egyház karakterét határozza meg új, szokatlan módon.

Feltámadt a kérdés: honnan van ez a terminus technicus? S hogy a kérdés nem mindig tisztá szív-
ből jött, azt a szolgáló jelzőhöz ragasztott igekötő elárulta: *kiszolgáló* egyház legyen tehát Jézus Krisztus egyháza? S akik így bővítették a fogalmat, csakis úgy gondolták, hogy az egyház a világ kiszolgálója, a hatalmasok kegyét kereső, mindenben alkalmazkodó, mindent megmagyarázó segítő szerepére akar vállalkozni, nyilvánvalóan bizonyos ellenszolgáltatások fejében, amelyek az egyház fennmaradása szempontjából nem lényegtelenek.

Jelentkezett több tiszteletet érdemlő aggály is: éppen a népi demokratikus Magyarországon, a szocialista világban, ahol forradalmi úton megtörtént az elnyomott, kizsákmányolt szolgák felszabadítása iparban, mezőgazdaságban, sőt még a magánháztartások legnagyobb részében is, vajon szerencsés dolog-e az egyház neve mellé a szolgáló jelzőt helyezni? Ha egyszer eltörölte a világ körülöttünk a szolgasorsot és megbélyegez minden magatartást, jellemvonást, ami a szolgákra volt jellemző, meghunyászkodást, megalkuvást, gyávaságot, elvtelen türelmet, hajlongást és emberi méltóságra emelte, szabad emberekké tette az elnyomás alatt szolgasorsban élőket, akkor helyesen teszi-e az egyház, hogy szolgálóként jelenik meg a szabad emberek társadalmában és a szabad embereket szolgásra hívja, hogy szolgákká tegye őket? Akikben ez az aggály állt, azok a kívülállók, nem a gyakorlott egyházi emberek szemével, fülével, akusztikájával mérték a szolgáló egyház fogalmát.

E nehézségek a későbbi évek folyamán is mutatkoztak, sőt bizonyos mértékig ma is fennállnak. Az egyház vezetői, testületei egyre a szolgáló egyházzal növekedés szükségességét hangsúlyozzák: a gyü-

lekezeteknek kell szolgáló egyházként megjelenniük a világban.

Nem hanyagolható el az ökumenére való kitekin-tés e kérdésben. Amit a nyugati egyházban tapasztalhatunk, az részben pozitív, részben negatív. Pozitív segítséget jelent az a tény, hogy a nyugati protestáns egyházak teológusai már közel egy évtizede szívesen használják a szolgáló egyház kifejezést, amit hazai viszonyainkra és problémáinkra vonatkoztatva úgy értékelhetünk, hogy a szolgáló egyház fogalma felette áll minden gyanúnak s feleslegessé tesz mindenféle aggályoskodást.

Negatívnak kell azonban mondanunk a szolgáló egyház fogalmának nyugati keresztényi használatát, ha a tartalmát pontosan meghatározzuk. Kiderül ugyanis, hogy Krisztusban felismerték a nagy Szolgát, akit Isten küldött e világba, azt is felismerték, hogy az egyháznak is szolgálnia kell ebben a világban, de ezt a kettőt már nem kötik össze következetesen, hanem az egyház diakóniai programját hozzák ki belőle. Krisztusban csak a diakonos-t, a szolgálatban csak a diakóniát ragadják meg úgy, hogy maga az egyház csak szolgál, de nem lesz belőle szolgáló egyház, hanem megmarad a régi tekintélyes, rangos, mennyei jellegű emberfeletti intézménynek, amely azonban diakonál saját területén és a világban egyaránt. Azért használok ennek a bekezdésnek nyitányaként a negatív szót, mert a szolgáló egyháznak ez az értelmezése túlságosan is régies, konzervatív, elkopott, mondhatnám formális. Semmi sincs benne abból, ami a magyarországi egyházat, annak reformátori teológiai irányvételét különös erővel megragadta és előre lendíti. Az egyház jellegéről van itt szó elsősorban, nem az egyház programjáról. Az csak természetes, hogy a szolgáló egyháznak is megvan a programja, sokféle szolgálata, de most csak a szolgáló egyház fogalmára korlátozzuk a figyelmünket és vizsgálódásunkat.

Abból, amit eddig a szolgáló egyház fogalmáról elmondtam, legfeljebb annyi világlik elő, hogy a használatba vételével kapcsolatos idegenkedés, aggályoskodás, gyanakvás alaptalan. De egyáltalán nem derült ki az, hogy túl az általános használatán, van-e létjogosultsága, polgárjoga a teológia terminológiájában, a dogmatika területén? Sőt még az sem derült ki, hogy honnan ered, miféle talajból nőtt ez a kifejezés: szolgáló egyház?

2. A SZOLGÁLÓ EGYHÁZ FOGALMÁNAK BIBLIAI ALAPJA

E fogalom helyességét és jogosságát nem az általánossá vált használat, hanem az igei alapja adja meg. Ennek a szerkezetét kell megismernie és megértenie minden gyülekezeti tagnak, minden gyülekezetnek, hogy értelmes hitben feldolgozva, elfogadva, minden aggályoskodástól megszabadulva értsék és megvalósítsák a szolgáló egyházat. Elsősorban arra gondolok, hogy vállalják a szolgáló egyház szolgáló jellegét.

A szerkezet meglehetősen egyszerű, lényegében három alkotóelemből áll, ebből a háromból is csak az első kettőt nem neveztem még meg, mert a harmadik, a tulajdonképpeni konzekvencia máris adva van az, hogy az egyház szolgáló egyház.

Ezt a három alkotóelemet igyekszem felvázolni, mindegyikhez részletes bibliai anyagot mellékelve, hogy az állítások hitelességét kétségtelenné tegyem.

a) Jézus Krisztus szolgáló Megváltó

Ez a tétel nem azokra a szolgálatokra utal, amiket a Megváltó, mint legfőbb próféta, pap és király

végzett a földön, hanem a személyére: *ahogyan* megjelent és szolgált a világban. Mindenek terem-
tője, az ég és föld Ura volt, Isten egyszerűen Fia, minden mennyei és földi hatalom birtokosa, mégis úgy jelent meg és úgy élt itt a földön, mint *szolga*, és pedig a szónak legvalóságosabb, minden szépítés nélküli értelmében. Képességeit, erejét, idejét, az imádkozásban rejlő lehetőségeit is kizárólag mások érdekében, mások javára használta fel, saját akaratát sohasem érvényesítette.

Akik a Messiásra vonatkozó próféciákat követ-
kezetesen értelmezték és nem hamisították meg sa-
ját váradalmaikkal, azok számára nem volt meg-
lepő, hogy a Messiás Szolgaként szerepelt: Jézus
Krisztus tökéletesen megfelelt az Ebed Jahwe deute-
ro-ézsajási leírásának csak úgy, mint a többi jö-
vendülésnek, ami szegénynek és alázasnak, gyer-
meknek írta le a megígért Messiást. Csak akik in-
kább szerették a saját ábrándjaikat, azok nem
akarták hinni a valóságot.

Tekintsük át a szolgáló Megváltóra vonatkozó ó-
és újszövetségi kijelentést.

És 42:1. „Imé az én Szolgám, akit gyámolítok, az
én választottam, akit szívem kedvel”. A Messiás te-
hát szolga, akit Isten választott ki arra a feladatra,
hogy az ő szolgája legyen. Isten szereti, kedveli az
ő szolgáját és ellenségeitől megoltalmazza, szolgálá-
tában támogatja. A Messiás nem olyan értelemben
szolga, mint Istennek alárendelt személy, ahogy az
előkelő jeruzsálemi főpapok vagy a fáraók és egyéb
királyok főemberei. Isteni mivoltában az Atyával
egyenlő és semmiben sem alárendelt szolgája, mint
a földön szolgáló ember-Messiás azonban olyan,
mint a közönséges háziszolgák, rabszolgák. (Gen
9:25).

És. 49:3. „Szolgám vagy te Izrael, akiben én meg-
dicsőülök”. Néhány írásmagyarázó szerint vitat-
ható, hogy ez az ige a Messiás személyére vonatko-
zik. Szerintük eléggé nyilvánvaló, hogy az Izrael
megszólítás Isten választott népét jelenti. Ebből
a tényből azután messzemenő következtetéseket is
tesznek, egészen odáig, hogy az Ebed Jahwe kife-
jezés sem egyetlen személyt, a Messiás személyét
jelenti, hanem egy csoportot, kollektívumot takar,
Izrael népet; mások szerint annak csak azt a részét,
amelyik mindig hűséges maradt Jahwehoz; ismét
mások azt állítják, hogy az Ebed Jahwe a próféta-
ságot, a prófétai szolgálatot jelöli, sőt még több
egyéb, említésre sem érdemes elképzelés is van
erről.

A minden áron újat mondani akarás igyekezete
azonban éppen úgy kudarcot vall ebben a kérdés-
ben, mint a gyanútlan felszínesség. Még az a hivat-
kozás sem támogatja az utóbbiakat, akik régi zsidó
írásmagyarázókra hivatkozva vallják, hogy az
Ebed Jahwe Izrael népet jelenti.

Nem közömbös, hogy az első keresztyén egyház és
a későbbi keresztyén teológia egyöntetűen a Mes-
siás személyére vonatkoztatta az Ebed Jahwe kife-
jezést. Mi nyugodtan járhatunk az első atyák ál-
tal megkezdett úton, az És 49:3-ban található „Iz-
rael” megszólítás ellenére is, ugyanis ez a megszólí-
tás a legkevésbé sem keresztezi az útunkat. Az
Ebed Jahwe Jézus Krisztusban úgy öltött testet,
hogy Izrael képviselőjeként lépett fel, Izrael meg-
testesítője lett; ahogyan Izraelnek kellett volna
szolgálnia e világban, az Ebed Jahwe szolgált úgy,
s ahogyan Izraelnek kellett volna Isten elé állnia,
tisztán, igazán, de nem állhatott a bűnei miatt, a
Messiás állt oda, mint Izrael megtestesítője: Izrael
barányokat áldozott maga helyett, tökéletlen áldo-
zatként, a Szolga pedig Izrael helyett olyan áldo-

zatot mutatott be, ami egyszersmindenkorra töké-
letessé tette a megszentelt népet. A Messiás szemé-
lye egész Izraelt is jelenti, aminthogy szolgálata az
egész Izraelé, sőt a pogányoké is: pars pro toto. Iz-
raelnek, csak mint a tökéletes Messiásban megtes-
tesült Izraelnek mondhatta Isten: „... akiben én
megdicsőülök”. — Ezenkívül azt az állítást, hogy az
Ebed Jahwe kifejezésnek kollektív jelentése volna,
több egyéb tényező is kizárja, közöttük azok a bib-
liai helyek, ahol az Ebed Jahwe kifejezetten szemé-
lyes jellegű: „... Nem voltam engedetlen, hátra
nem fordultam... hátamat odaadtam a verőknek
és orcámat a szagatónak, képemet nem fődöztem
be a gyalázás és köpdösés előtt” (És 50:4—6.) „Fel-
nőtt, mint egy vesszősál... az ő sebeivel gyógyul-
tunk meg... az Úr mindnyájunk vétkét őrá ve-
tette... Kínóztatott... száját nem nyitotta meg...
életét halálra adta és a bűnösök közé számláltott,
pedig ő sokak bűnét hordozta és a bűnösökért
imádkozott” (És 53).

És 49:5. „Így szól az Úr, aki engem anyám mé-
hétől szolgájává alkotott, hogy Jákóbot őhozzá
megtérítem és hogy Izrael hozzá gyűjtessék”. Itt
a Messiás félférfetetlenül megkülönbözteti magát
Izrael népetől s elmondja, hogy az ő szolgáló külde-
tése Izraellel kapcsolatos: neki kell megtérítenie és
összegyűjtenie a népet. Ez a locus az És 49:3-ra
vetítve is jelentős. — Sőt a Messiás nemcsak Izrael
javára szolga, hanem az egész föld üdvözítését is
munkálja. Ha a Messiás csak Izraelnek akarna
szolgálni, azt Isten kevésnek tartaná. (És 49:6).

És 50—53. Elég utalni a négy fejezet teljes anya-
gára, hogy vitathatatlanul álljon előttünk: Jézus az
Ebed Jahwe.

Az Úsz.-nek is világos tanítása az, hogy Jézus
Krisztus szolgáló Megváltó.

Fil 2:7—8. „Önmagát megüresíté, szolgáló formát
vévén fel... megalázta magát, engedelmes lévén
halálig, még pedig a keresztfának haláláig”. A
szolgáló forma meghatározása nem okoz fejtörést:
a morphé doulou labón kizár minden találgatást.
A doulou rabszolgát jelentett. Bár neki „olyan ne-
vet ajándékozott az Isten, amely minden név felett
való”, „nem tekintette zsákmánynak, hogy Ő az Is-
tennel egyenlő” (Fil 2:9, 6). Az is, ahogyan ezt a
szolgáló formát felvette, az is a szolgálóra, a minden-
ből kirekesztett, semmivel nem bíró szegény szol-
gára vallott: ahogyan megszületett, hajléktalanul,
istállóban, idegenben; szegényebb volt a rabszol-
gák kisdedeinél is, a jászolbólcsőben kellett feküdnie.

Ján 13:4—5. „Felkele a vacsorától, leveté a fel-
ső ruháját és egy kendőt vévén, körülköté magát.
Azután vizet tölte a medencébe és kezdé mosni a
tanítványok lábait és megtörölni a kendővel,
amellyel körül vala kötve.” Ez a Jézus is doulou
volt: nemcsak elvben, elméletileg vagy lelkileg
vállalta, hogy mindenki szolgája lesz e világban,
nemcsak abban az értelemben vette magára a szol-
ga alakját, hogy emberi testet öltött, hanem fel-
használta az alkalmat, hogy még fokozott formá-
ban bizonyítsa, ő doulou, aki mindent megtesz, min-
dent vállal azokért, akiknek szolgál. Olyan szolga
alakját vette magára, mint az asztalok körül sür-
gő-forgó rabszolga, akinek az a rendeltetése, hogy
a házból levőkről gondoskodjék, megmossa őket, a
lábaikat, előhossa a legszebb ruhát, sarut húzzon a
lábaikra, gyúrút az ujjaira, levágja a hízott tul-
kot, gondoskodva róla, hogy ahol azelőtt szomorko-
kodás, aggodás és nyugtalanság töltötte meg a há-
zat, ott mindenki ehessék-ihassék és elkezdhesse-
nek vigadni. Ő gondoskodik e világban arról, hogy

a szegények jó hírt halljanak, a töredelmes szívűek meggyógyuljanak, a foglyok megszabaduljanak, a vakok újra lássanak és a lesújtottak szabadok lehessenek.

Nemcsak doulos, hanem diakonos is lett e világban.

Mt 20:8. „Az embernek Fia nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon és adja az ő életét váltságul sokakért”. Mindenki diakonusa lett.

Ján 5:30. „Én nem a magam akaratát cselekszem, hanem annak akaratát, aki elküldött engem”. Ezt csak szolga mondhatja, igazi szolga.

Mt 11:29. „Tanuljátok meg tőlem, hogy én szelid és alázatos szívű vagyok...”. Nem volt szolga e földön, aki olyan mértékben lett volna alázatos, mint a Megváltó. Mindent vállalt, Bethlehemet, Názáretet, a meg nem értést családja és a názáretiek, majd egész Izrael részéről, vállalta a hazátlanságot, a méltatlan gyanúsításokat, a hamis vádakot csak úgy, mint a hánytvetett élet nehézségeit, istensége elrejtését, csakhogy minden prófécia tökéletesen beteljesedjék, ami a Messiás szolgálai szerepére és szegénységére vonatkozott.

Fil 2:8. „Engedelmes volt haláláig, még pedig a keresztfának haláláig”. Engedelmessége már azzal kezdődött, hogy alávetette magát az Atya akaratának, aki elküldte őt a földre: Semmit sem változtatott szolgálai, fiúi engedelmességén, pedig volt rá eset, hogy megrendült az előtte álló feladat láttán: „Atyám, ha lehetséges, müljék el tőlem e pohár, mindazáltal ne úgy legyen, ahogy én akarom, hanem amint Te” (Mt 26:39).

A szolgáló Megváltó igazi szolga volt, mégis más volt, mint az emberek szolgálai: nemcsak abban a tekintetben, hogy az engedelmessége és az alázatosága tökéletes volt, hanem több egyéb vonatkozásban is.

Nem azért szolgált, amiért általában a szolgák szolgálnak, hogy bért, jutalmat kapjanak, s ha rab-szolgák, akkor egyszer felszabadulhassanak. Jézus szolgálatainak a motívuma a szeretet volt. Nem azért szolgált, mert kénytelen volt. Az engedelmessége nem passzív, hanem éppen a szeretet folytán aktív oboedientia volt, mert szerette az övét. Szeretetében az a szeretet tükröződött, amivel Isten szerette a világot. Kényszerűség, pusztán engedelmeskedés helyett egy barát önzetlen szeretetével szentelte oda magát a szolgálatra. Egy doulos szolgálataát végezte, de egy diakonos lelkületével. Ez volt az egyik szempont, amiben az emberek szolgálaitól különbözött. De különbözött még más szempontból is.

Nem egy közösségnek szolgált, hanem mindenkinek. Szolgálatainak a szeretet nemcsak motívuma, de mértéke is volt. Miközben magához hívott minden megfáradt és megterhelt, nyugtalan embert (Mt 11:28), ugyanakkor nemcsak egy helyen kínálta szolgálataát, hanem „körüljárta Jézus a városokat mind és a falvakat, tanítván azoknak zsinagógáiban... és gyógyítván mindenféle betegséget és mindenféle erőtlenséget a nép között. Mikor pedig látta vala a sokaságot, könyörületességre indult rajtuk...” (Mt 9:35—36). Mint mindenki diakonusa könyörült a segítségre szorulókon. Jézus, segítője, szabadítója volt azoknak, akik mellett útja elvitt. Ő volt az irgalmas samaritanus, aki odaadta, amije csak volt, az olaját, borát, a testét és a véré. Nemcsak Izraelé volt a szeretete, hanem kaput nyitott napkelet és napnyugat felé, hogy a pogányok is eljöhessenek és letelepedhessenek Ábrahámmal, Izákkal és Jákóbbal a mennyek országában. Szol-

gált Péter napának, a zsinagóga fejének, de szolgált a kapernaumi századosnak, a szironfóníciai asszonynak, a samáriai asszonynak, a gadarai meg-szállottnak is, jóknak és gonoszoknak, személyválogatás nélkül, hálásaknak és hálátlanoknak, mert a szeretet nem ismer különbséget ember és ember között. A szolgáló Megváltó azonosítani tudta magát minden éhezővel, minden hajléktalannal, beteggel és fogollyal. Nem tudott elmenni szenvedtlen közömbösséggel a világ nyomorúsága, szűksége, emberek problémája mellett. (Mt 8:15, Mk 5:22—24., Mt 8:7, Mt 15:21—28, Ján 4, Mk 5:1—21, Mt 22:10, Lk 17:11—19).

Végül abban különbözött minden más szolgáltól, hogy azokért áldozta oda az életét, akik őt nem fogadták be, sőt ellene fordultak és a legkülönbözőbb módon szenvedéseket okoztak neki (Ján 1:11, Mt 27:23, 27:41—44 stb).

Sátán mindent elkövetett, hogy Jézus szolgálai fel-lépését és működését megakadályozza. A pusztai megkísértés fő célja az volt, hogy rábírdja Jézust a szolgálai szerep helyett az uralkodás és hatalom vá-lasztására. (Mt 4:8—9). Ennek a hatalombirtoklás-nak azonban az az ára, hogy Jézus Isten és az embervilág helyett Sátán szolgálja legyen. Csak tétet kell hajtania Sátán előtt és elkerüli az Isten és emberek szolgálataival járó szenvedéseket, megalázta-tásokat és a kínos kereszthalált. Jézus azonban ren-dületlenül állta a kísértést s minden hazug kecse-gtetéssel szemben az Úr szolgálójának engedelmes, bár nehéz útján maradt. (Mt 4:10.)

Egyedülálló szolga a Megváltó: mindenkinek szolgálja, minden embernek szolgál, engedelmes és alázatos szolga, miközben Isten minden angyala szolgál neki (Mt 4:11) s övé minden hatalom meny-nyen és földön (Mt 28:18). Ebed, Doulos, Diakonos, közben tudja, hogy „az Atya mindent hatalmába adott neki és hogy ő az Istentől jött és az Istenhez megy” (Ján 13:3). Kyrios ő és mégis szolgál, mint Szolga...

Vajon új dolog ez?

Lehet-e új az, ami a Szentírásban írva van? Lehet: a Kijelentés egy-egy részlete kerülhet új megvilágításba s úgy hozható elő az ige tárházából, mint új igazság. (Mt 13:52). Az egyháztörténelem folyamán sokszor megtörtént már, hogy Isten egy-egy fogalmat, szót kifejezően látatott meg egy-egy egyházi nemzedékkel, amelynek teológusai hasonlóképpen a mennyek országa felől megtanított írástudóhoz, őt és újat hoznak elő az ige éléstá-rából. Ilyen volt a reformáció századában a meg-igazulás, két tízezzel előtört az ítélet és kegye-lem, az ötvenes évek elején a hit és cselekedetek egysége, az Isten iránti és felebarát iránti szeretet összetartozása, a legutóbbi esztendő folyamán pedig az egyház szolgálata a világban s ennek keretében Jézus Krisztus alakjának szolga jellege. Ezzel Jézus Krisztusban az kap hangsúlyt, amit a Meg-váltó az emberért, minden emberért, az egész embervilágért vállalt és tett, s ahogy vállalta és tette: mint alázatos és engedelmes Szolga, aki az életét is barátként áldozta azokért, akiknek szolgált.

Egyházunk első felismerése tehát az, hogy Jézus Krisztus szolgáló Megváltó, Isten szolgálja ebben a világban az embervilág javára, üdvösségére. Ehhez kapcsolódik, mint második alkotóelem, egy másik igei felismerés:

b) *Az egyház a szolgáló Megváltó teste*

Az Ebed, Doulos, Diakonos Jézus Krisztus és az egyház között titokzatos kapcsolat áll fenn: unio

mystica, miután nemcsak ajándékokat, váltságot, megtartást szerzett az egyház tagjainak, hanem önmagát adva lelki módon egyesült velük, egybeszerkesztve őket saját magában.

„Aki az ő tulajdon Fiának nem kedvezett, hanem őt mindnyájunkért odaadta, mimódon ne ajándékozna *vele egyeütt* mindent nekünk?” (Róm 8:32). „Maradjatok *énbennem* és én is *tibennetek*” (Ján 15:1—7). „*Én őbennük* . . . hogy tökéletesen egygyé legyenek” (Ján 17:23). „*Én is őbennük* legyek” (Ján 17:26). „Krisztus *tibennetek* van” (Róm 8:10). „Krisztus Jézusban” (Róm 8:1, 1 Kor 1:30, 2 Kor 5:17, 2 Kor 13:5). „*Él bennem* a Krisztus” (Gal 2:20). „Egybeszerkeszt magának mindeneket a *Krisztusban*” (Ef 1:10). Lakozzék Krisztus hit által a *ti szívetekben*” (Ef 3:17).

Ennek a titokzatos egységnek a szemléltetésére, érzékeltetésére négy hasonlatot, képet ad az Úsz. Krisztus és az egyház egysége olyan, 1. mint a *szőlőtő és a szőlővesszők* egysége (Ján 15:1—8); 2. mint a *fej és a test* tagjainak az egysége (Róm. 12:4; 1 Kor 12:12; Ef 1:22—23; 4:15; 5:23); 3. mint a *férfi és a nő* egysége a házasságban (1 Kor 6:16 b—17; Ef 5:31—32); 4. mint a *szegelőtkő és a kövek* egysége egy épületben (1 Kor 3:11; 3:16; Ef 2:21, 1 Pét 2:4—5).

Az egyház ebben a Krisztussal való lelki egységében jön létre és ennél az összetartozásnál fogva különbözik minden egyéb emberi szövetségtől, alakulattól. Ugyanis ennek az egységnek a révén isteni, szent intézmény ebben a világban. Amije van az egyháznak, amire képes és amire szüksége van, azt ebből az egységből kapta és kapja: az igazságot való új életet (Róm 8:10), a nem látott, nem hallott és el se képzelt titkok megértését (1 Kor 2:9—12), a szentséget és az igazságot (1 Kor 6:11, 12:13), a megújulást (Tit 3:5), a vezetést (Róm 8:14), Isten kiáradó szeretetét (Róm 5:5), a szeretet gyakorlásának a képességét (1 Kor 13), a Szentlélek gyümölcseit (Gal 5:22), a kegyelmi ajándékokat (1 Kor 12:4—11), a szeretet által munkálkodó hitet (Gal 5:6), a képességet és elszánást arra, hogy az egyház tagjai valóban Isten szolgálói legyenek (Róm 6:19—22) stb.

Ezeket a bibliai helyeket azért kell ilyen nagy számban felsorolni, hogy Isten igéje győzzön meg: az egyház egyszerűen nem létezik, el sem képzelhető a Jézus Krisztussal való lelki egység nélkül. Ha egyszer Jézus Krisztus a Fej és az egyház a test, akkor a testnek csak a Fejjel együtt lehet élete, csak a Fejből lehet akarata. Ha pedig az egyház elszakad Krisztustól, olyanná válik, mint a Fejtől elszakadt test: halott egyházzá, mert „a test gondolata halál, a test gondolata ellenségeskedés Isten ellen” (Róm 8:6—7). Az egyház, ha nem egy a Krisztussal, nem a Krisztus egyháza (Róm 8:9b). Elképzelhető, sőt meg is történik, hogy az instituált egyház a saját útjára lép és engedetlenségben él, de annak az egyháznak az élete csak látszat-élet, a valóságban, mint egyház, halott (Jel 3:1). A szőlővesszők életének, táplálkozásának, termőerejének is egyetlen forrása és garanciája van: a szőlőtő. Az egyház helyzete és élete ugyanúgy a Krisztussal való egységében van meghatározva: a helye kijelölt hely, a célja meghatározott cél. Ha mégis mást próbál, ha engedetlenné válik, akkor halálra ítéli önmagát és tűzre kerül. Az egyház felől Krisztus rendelkezik: az egyház, akkor terve programja, törvénye, munkája nem lehet más, mint a Jézus Krisztusé. Ha mégis magáért akar élni, csak azért lenni, mert eddig is volt, tradíciókat akar ápolni, akkor olyanná lesz, mint a levágott szőlővessző: még él,

lehet rajta életjelenségeket megfigyelni, mesterségesen meg lehet hosszabbítani a vegetációját, de menthetetlenül az elmúlás vár rá.

Nem mellékes szempont, hogy miközben az egyház csak a Jézus Krisztussal való egységében élhet és élete csak ebben az egységben az engedelmisség és aláztatosság feltétele mellett biztosított élet, aközben ebben az egységben van az egyház reménysége is: ha ugyanis az egyház azzal a Jézus Krisztussal egy, akié minden hatalom mennyen és földön, akkor érthető, hogy a pokol kapui sem vesznek diadalt rajta (Mt 16:18). Érthető az ígéretek is: „*Ímé én tiveletek* vagyok a világ végezetéig minden napon” (Mt 28:20); „Ahol ketten vagy hárman egybe-gyűlnek az én nevében, én ott vagyok közöttük” (Mt 18:20).

Ha már most a szolgáló egyház fogalmának bibliai alapját nézzük, és az igei alap szerkezetének eddig felvázolt két alkotóelemét egybevetjük, nevezetesen: a) Jézus Krisztus szolgáló Megváltó, b) az egyház a szolgáló Megváltó teste, akkor a szerkezet harmadik eleme önként adódik, mint az első kettő együttes konzekvenciája:

c) *Az egyház szolgáló egyház*

Nem külső erő, történelmi szituáció, vagy belülről származó számítás következtében, hanem azért, mert az egyház a Szolga Jézus Krisztus teste, amelyben a Szolga jelenik meg és teszi láthatóvá, tapasztalhatóvá önmagát és küldetését. Ahová földi élete során az idő és tér korlátai között nem juthatott el saját testében, oda előbb a tizenkettőt küldte, majd az apostolokat mind, a Szentlélek által fundált egyházat, hogy az ő nevében munkálkodjanak, elűzzék a bűn és halál erőit és gyógyítsanak minden betegséget, evangéliumot hirdessenek és keresztesjenek, így legyenek tanúbizonyságai az egész földön (Mt 10:1; 28:19; Csel. 1:8).

Az egyház nem tehet mást. Nem az egyház választja ki magának Krisztust, hogy Feje, vezetője legyen, hanem Krisztus választotta ki magának az egyházat (Ex 14:2; Ján 6:70; 15:16). Az egyház csak megismeri, elismeri és követi Urát, ahogyan kijelentette magát az egyháznak: ha az egyház Ura úgy jelentette ki magát, mint Szolga, akkor az egyház is szolgálóként jelentkezik e világban, és pedig olyan szolgálóként, amilyen igazi szolga az egyház Ura volt. „Nem nagyobb a szolga az ő uránál” (Ján 15:20). Nemcsak az ingyen kegyelem ajándékai felett örvendő hála, hanem sokkal inkább a hit egysége hozza magával azt, hogy az egyház ebben a világban olyan, mint a szolgáló Jézus Krisztus, vagyis Isten engedelmes, aláztatós és áldozatkész szolgálója azok javára, üdvére, akiket Isten szeret, tehát a világ javára és üdvösségére (Ján 3:16; 15:16); az egyház ne azért legyen, hogy a világ szolgáljon neki, hanem, hogy a világnak szolgáljon Jézus Krisztus nevében s ne a maga akarata cselekedje, hanem a szolgáló Jézus Krisztusét (Mt 20:28; Ján 5:30); aláztatós és engedelmes legyen Isten előtt, ne a maga hasznát keresse e világban, hanem mindenestől adja magát a váltság szolgálatára; úgy szolgáljon, mint Jézus, a szeretet lelkével és a szeretet mértékével minden embernek és minden népnek. És ha Fejére tekintve Kyrionnak hiszi az Ebed, Doulos, Diakonos Krisztust és megdicsőültnek látja a Szolgát (Mt 17:2; Mt 25:31) és hisz a saját mennyei dicsőségében (Ján 12:26; Mt 25:21), akkor el ne felejtse, hogy itt, most nem az a dolga, hogy hajlékokat építsen a hegyen (Mt 17:4), hanem hogy a hegyről leszállva a földi valóságban élő embereknek nyújtson szolgálatot, igazi szolgálóként, még akkor

is, ha árat kell fizetnie a hűséges követésért (Mt 10:38—39).

Az elvi teológia síkján, az ige mérlegén tisztázott fogalmat azonban meg kell vizsgálni a gyakorlati megvalósulás felől is.

3. A SZOLGÁLÓ EGYHÁZ A GYAKORLATBAN

Könnyebb dolog egy igazságot elismerni, mint megvalósítani. Azzal, hogy az egyház az ige világgossága előtt meghódol, még nem bizonyos, hogy engedelmeskedik is az ige parancsának. Azzal, hogy az egyház polgárjogot ad a szolgáló egyház fogalmának, még nem vált szolgáló egyházzá. Más dolog a lábmosás történetét igeileg feldolgozni és más a Krisztus által adott példa szerint megmosni egymás lábait, Judásét is, méghozzá úgy, hogy nemcsak megcselekszünk valamit, elvégzünk egy szolgálatot, hanem azzal egyidejűleg, mint egyház, levetjük a felsőruhát, kendőt veszünk, körülkötjük magunkat, ami azt jelenti, hogy szolgálai formát veszünk fel és úgy kezdünk szolgálni (Ján 13:4).

Hogy ez mekkora feladat, annak érzékeltetésére elég annyi, hogy 1600 éves földi dicsőség, uralkodás, nagyság „felsőruháját” kell levetnie az egyháznak és olyan világban kell szolgálai formát felvennie, amely csak az uralkodó egyházat ismerte és érthetően családott benne. Nem kevesebbről van szó, mint hogy az egyház lemondjon a bevett gyakorlatról: „ecclesia praecedit”, s ha eddig magát minden tekintetben a világ fölé, a világiak elé helyezte, most álljon a világ mellé s vállalja, hogy mint a legkisebb, szolgál benne mindenkinek. S ha azt tanította eddig, hogy a világ a bűn forrása, az emberek pedig ítéletre fenntartott massa perditionis, most vallja meg, hogy ez a bűn nyomorúságában élő világ Isten megváltó szeretetének a tárgya s az egyházat is azért tartja, mert e világ örökéletét akarja. Ha eddig az egyház lenézte és sokadranórnak ítélte a világ múltó életének kérdéseit s az időfelettség magasabbrendűsége révén rangián alulinak tartotta múlandó dolgokkal foglalkozni, most vallja be, hogy bűnös mulasztást követett el, amikor mindent kizárólag „sub specie aeternitatis” kezelt és kezdte el Isten dolgait. Jézus Krisztus megváltó küldetését „sub specie hominis” tanulmányozni. Ha eddig csak „szent dolgokkal” foglalkozott s az ember útiát a mennv felé esvengette, most esvenesse Isten szeretetének az eljutását az ember felé és foglalkozzék olyan „profán” kérdésekkel, mint a mindennapi kenyér, a földi javak igazságos elosztása, emberek helyzete, népek sorsa, igazság, hékesség, emberi együttélés, felszabadítás, szabadság és iólet. Álljon a kicsinvek mellé a világban, mert Krisztus a kicsinvek oldalán áll, a világ oldalán áll, a megváltást a világnak készítette, az evangéliumra a világnak van szüksége.

Az egyházat érthetően kísérti a Sátán, ahogy Jézust is megkísértette.

Az egyik kísértés az, hogy az egyházat az egyház vezetőivel azonosítsuk s beériük azzal, amit ők az egyház nevében kimondanak, megvallanak és szolgálatként elvégeznek. Róma zsinata most készséggel megfogalmazta a tételt: „Az egyház nem uralkodásra, hanem szolgálatra rendeltetett”. Közben a nána maradt a királyok királva, a nánai nunciusz a diplomáciai testületek feje, az egyház pedig uralkodó egyház. A protestáns gyülekezetek pedig lemondnak az egyház tanítói mögött. Nálkülözhetetlen és áldott az egyházi vezetők, vezető testületek prófétai szolgálata, útmutatása, de az ő szolgálatuk, tanításuk nem azonos az egyház szolgálatával és a

szolgálat útján való járással. Az ő szolgálatuk arra való, hogy a gyülekezetek tagjai egyenként, de mindig a gyülekezet közösségében felismerjék, megértsék a Szolga Krisztust és megtanulják, mit vessenek le magukról, mit vegyenek fel magukra, hol és hogyan jelenjenek meg a társadalomban, a gyülekezetben, a családban a Szolga Krisztus követőiként.

A másik kísértés rokon ezzel: a klerikalizálódás. A tiszta igei felismerések eljutnak a lelkipásztorokig és ott megrekednek, mert a gyülekezetek tagjai között többen úgy gondolják, hogy a szolgáló egyház a szolgáló lelkészben már megvalósult. A lelkipásztorok szolgálata, rendeltetése az egyház magasabb vezetőinek és testületeinek a rendeltetéséhez hasonlóan az, hogy a gyülekezetek tagjai ne atomisztikusan, hanem az egy test egységében legyenek Isten szolgálói a gyülekezetben és a társadalomban, és az egy Fej irányítása alatt küzdjenek a bűn és halál erői ellen, minden rontás, szenvedés, nyomorúság, embertelenség ellen, Isten szeretetének és igazságának az érvényesüléséért.

A szolgáló egyház mint feladat, mint elhivatás, minden egyes egyháztagnak személyes egyéni ügye. Szolgáló egyházzal ott lehet beszélni, ahol a gyülekezetek tagjaiban ábrázolódik ki a Szolga Jézus. A szolgáló egyház keresztényen embereket jelent, akik Krisztust követve enni adnak az éhezőknek, befogadják a jövevényt, ruhát adnak a mezítelenre, meglátogatják a beteget és a foglyot, két mérföldre mennek el azzal, aki egy mérföldre kényszeríti őket és odatartják a másik orcájukat is annak, aki arcul ütötte őket jobb felől, nem akarnak első lenni, hanem lemondva földi jutalomról, dicsőségről, szolgaként tesznek jót mindenekkel.

A harmadik kísértés: nemet mondani a Szolga Krisztusra. A századelejei és a felszabadulás utáni lelki megújulások idején sokan igent mondtak arra a Krisztusra, aki bűnbocsánatot és örök üdvösséget kínált ingyen, kegyelemből. Az áldozata hasznait kínáló üdvözítő Krisztus, a halált legyőző dicsőséges Megváltó sokak csodatát váltotta ki. Boldog rezervátumok, meghitt közösségek alakultak, ahol zavartalanul, a világ zajától elzárva, áldott csendbe merülve lehetett imádni a megfeszített és feltámadott, megdicsőült Urat. A Krisztus követése a hívéssel, hálálkodással és a száj lelkes vallástételével jelentett egyet. Most azonban az Ebed Jahwe, a Doulos, Diakonos Krisztus áll az ajtó előtt és zörget, szegényen és alázatosan emlékezteti egyházát az igére: „Kevés nekem, hogy szolgálom légy a Jákob nemzetségének megépítésére, sőt népeknek is világgosságu adalak, hogy üdvöm a föld végéig kiterjedjen” (És 49:6). Krisztusnak kevés az, hogy a hívő emberek befelé forduljanak és egymással foglalkozzanak, egyházat építsenek a világ szolgálat helyett: ma világméretben szolgáló egyházat igényel.

Israel annak idején nemet mondott az Ebed Jahwe-ra, a Doulos, Diakonos Krisztusra. Nemet mondott az istállóban született Gyermekre, a názáreti ács fiára, az egyház bűnei ellen forduló Mésziasra. A szegény Szolgára ezt kiáltotta: Feszítsd meg!

Judás is nemet mondott a Szolga Krisztusra. Amikor meggyőződött róla, hogy Krisztus nem uralkodást, hanem keresztet jelent a követőknek, elhagyta és elárulta (Mk 14:11).

Nemet mondott rá sok tanítványa (Ján 6:66), de a tanítványi közösség első embere, Péter is ezt mondta a lábmosó Krisztusnak: „Az én lábaimat nem mosod meg soha!” (Ján. 13:8). Nézni se szeret-

te a Szolga Jézust és ugyanúgy kitört ellene, mint amikor arról beszélt Jézus, hogy „neki sokat kell szenvedni és megöletni” (Mt 16:21–22. A démonok légióját kiűző Krisztust, aki előtt a büszke római százados is térdet hajtott, akit a zsinagóga hallgatósága csodálva figyelt, aki parancsolt a szeleknek és a tengernek, aki megdicsőült a hegyen, Péter boldogan vállalta, az életét is kész volt odaadni érte, de a Bárány Krisztus, a lábmosó Krisztus, a mindenkinél kisebb Szolga, a mindenkinek szolgáló Szolga nem kellett neki.

Krisztus csak ennyit mondott Péternek: „Amit én cselekszem, azt te most nem érted, de ezután majd megérted” (Ján 13:7). Tulajdonképpen erről van szó s ezen múlik minden: Jézus Krisztus egyháza Magyarországon és az egész lakott földön érti-e a Szolga Megváltót és azt, amit ő az egyházban, az egyházzal a világ javára akar tenni? Vajon még mindig nem jött volna el az a bizonyos „ezután”, amikor már érti?

Mintha féltőn volna a Jézus Krisztus egyháza: a felsőruha már nincs rajta, de a kendővel még nem kötötte körül magát (Ján 13:4). Vajon érti-e, hogy a felsőruha hogyan került le róla: meglátja-e az emberi ítéletekben megnyilvánuló isteni ítélet kegyelmes jelét?

Senki sem tudja, hogy az egyháznak mennyi ideje van arra, hogy „köze legyen” Krisztushoz, vagyis valóban Krisztussal közösségben legyen szolgáló egyház. Vajon az egyház, az ítéletre visszajövő dicsőséges Úrhoz így szólván: „Uram, Uram, a te nevedben profétáitunk, a te nevedben ördögöket űztünk és sok hatalmas dolgot műveltünk a te nevedben”, nem ezt a választ kapná-e: „Sohasem ismeretek titeket, távozzatok tőlem...” (Mt 7:22–23)

A gyülekezetek már elindultak a szolgáló egyházzá válás útján. A gyülekezetek tagjai tudják, kinek hisznek s tudják, kinek a küldetésében járnak. Az elmúlt évben is többször tanújelét adták annak, hogy Jézus Krisztus elkezdte bennük a jó dolgot (Fil 1:6). A szeretetszolgálat gyülekezeti, országos közegyházi és világméretű szolgálataira vasárnaponként fokozódó készséggel és kimutatható áldozathozattal sorakoztak fel a gyülekezetek tagjai: az özvegyek és árvák, a közalap, a nyugdíjintézet, a szeretetintézmények, a Keresztyén Békekonferencia, az Ökumené, a békeszolgálat érdekében egy testként mozdultak a gyülekezetek.

4. A SZOLGÁLÓ EGYHÁZ PERSPEKTÍVÁI

A szolgáló egyház Ura, ha sok idő múlva is, eljön és számot vet a szolgálókkal. Amitől első eljövetele alkalmával megüresítette magát (Fil 2:6–7), azt újra felveszi,” eljön az ő dicsőségében és övele mind a szent angyalok, s akkor beül majd az ő dicsőségének királyi székébe... (Mt 25:31). Eljön és megfizet kinek-kinek a szolgálatok szerint. Az egyház is ott lesz az ítéletben.

Addig az egyház lehet hűséges, alázatos, engedelmes szolga, vagy lehet hűtlen parázna menyasszony; szolgálhat vagy félrehúzódhat, hogy sirassa a levetett felsőruhát és ábrándozzék az uralkodó egyház újraéledéséről. A világ is lehet világ, Samária bezárhatja ajtaját a befogadást kérő Jézus előtt, a szelíd és alázatos Szolga nem leckézteti meg, mert csak egyetlen dolgot akar: azt, hogy mindenki eljusson az igazság ismeretére. Az álmódzó, parázna, vagy még uralkodó egyház is...

„Bizony hamar eljövök” (Jel 22:17), üzeni Krisztus. Ebből a reménységből táplálkozik a szolgáló egyház s ebből gyűjt, nyer magának erőt, képessé-

get az önmegtagadásra, a kereszthordozásra, a keskeny útra, az ismeretlenség vállalására, a megalázkodásra és a megbocsátásra: Krisztus jön! Ez sürgeti az egyház tagjait, a szolgálókat arra, hogy amíg idejük van, cselekedjenek jól mindenkivel (Gal 6:10), személyválogatás nélkül, határok, válaszfalak nélkül, hitük cselédeivel és távoli idegenekkel egyaránt. Nagyszerű ígéret koronázza be ezt a reménységet: „Aki nekem szolgál, engem kövessen; és ahol én vagyok, ott lesz az én szolgálóm is: és aki nekem szolgál, megbecsüli azt az Atya” (Ján 12:26).

Ez a szolgáló egyház távlati perspektívája. A közeli perspektíva pedig arra mutat, hogy a szolgáló egyháznak van helye a világban és van jövője a szocializmust építő társadalomban, a nem keresztyén környezetben is. Miközben az ember-szeretet gyakorlására nem vállalkozó, uralkodó vagy önmagát minden áron menteni akaró egyház hitelképtelenné vált a világ minden részén, Keleten és Nyugaton egyaránt, aközben az emberiség és a nép sorsát segítő, jólétén fáradozó egyház a szeretet frontján kap helyet a szolgálatra. De csak akkor, ha a világ látja rajta, hogy kész elveszíteni régi önmagát Krisztusért és az evangéliumért.

Jézus maga teszi félre az uralkodó egyházat az emberi történelem útjából és gondoskodik róla, hogy a szolgáló egyháza szükség legyen. Ő maga gondoskodik arról Lelke által, hogy legyenek, akik megkívánják a szolgálatait s mint egykor a görögök, így szóljanak: „Látni akarjuk a Jézust” (Ján 12:21).

A szolgáló egyház tagjaira, a gyülekezetek kicsinyeire és nagyjaira vár a feladat, hogy az egyház közösségében nyert eligazítás és tanítás szerint erőknél megmutatásában, valóságos jócselekedetekben felragyogtassák e világnak a Krisztus.

Imre Ernő

TOMPA MIHÁLY: SZÓLÓHEGYEN

Nagyon időszerű és szükséges volt már egy modern szempontú, átgondolt válogatás Tompa verseiből. Korábban nagy közönségsikere volt, a kritika Arany és Petőfi egyenrangú társaként méltatta, később igazságtalannul megfélemlítették róla. S ez súlyosabb tévedés volt, mint a túlzott értékelés. *Bisztray Gyula* jóérzékű váltogatása bizonyítja, hogy Tompának több verse ma is él.

Jellegzetesen az átmenet költője; részben az almanach-líra, *Bajza* és a népies költészet közti átmeneté, részben pedig a népmuzika iskolától a századvég hangulatlírájá felé mutat. Betegsége, felfokozott érzékenysége, tépelődése némely versét a modern költészet előképévé teszi. Természetérzése magasfokú, s úgy tűnik, hogy verseinek néhány villanása az angol „tavi költőket” idézi. Ez az átmeneti jelleg korlátozza, hogy Arany és Petőfi mellé magasodjék, de a jövőbe mutató vonásai megmentik munkásságának egy részét az elavulástól. S ezek mellett még néhány erőteljes hazafias verse, mint pl. „A gólyához” c., melyről *Tolnai Lajos* azt mondta: „az égdördülésnél messzebb hallatszó ének”, fenntartja nevét és olvasókat biztosít számára.

Tompa lelkész volt, kis gömöri falvak parókiáiban élt 1848-tól haláláig, de a vallásos élmény nem tüzesítette át líráját, jobbára csak moralizáló és retorikus fordulatokban mutatkozik meg. Prédikációiból kitetszően racionalista, moralista volt, metafizikai problémákkal nem viaskodott, ennek hiányát még irodalmi kritikuskai is felrótták. A metafizikai témák majd *Dömötör János*nál és *Vajda János*nál kapnak hangot irodalmunkban.

Születésének tavalyi százötvenedik és halálának idei századik évfordulója remélhetőleg nemcsak a kegyeletes emlékezés alkalma lesz, hanem felhívja az irodalomtörténészek figyelmét Tompa Mihály költészetére, és megkísérlik megnyugtatóan kijelölni helyét irodalmunkban. Nem volt a legnagyobbak társa, de élő költő ma is, művének egy része maradandó értékű. (Szépirodalmi, 1967.)

Tamás Bertalan

Történelemórák Jézus Krisztus ügyének kezdeteiről

BEVEZETÉS

Ez a tanulmány nem tart igényt a szokott értelemben vett „tudományosság”-ra. Az olvasó nem talál benne sok idézetet, lábjegyzetet, tételt és elentételt. A szerző meggyőződése szerint azonban ez a dolgozat legalább annyira „tudomány” — közelebről persze: „hit”-tudomány e kifejezés minden kérdésségével („fából vaskarika?”) együtt — mint azok a dolgozatok, amelyek gondosan ügyelnek a tudományosságnak a mi „szakmánkban” is elfogadott „játékszabályaira”.

Már itt, a kezdet kezdeténél hangsúlyozom: ezt a tanulmányt nem azért írtam, hogy ezzel is öregbítsem a szakirodalmat. Ennél nagyobb igényű célkitűzés vezetett. Nevezetesen: *szeretném megtalálni a gyümölcsöző szintézist a legszigorúbb teológiai tudományosság és a gyülekezeti igazszolgálatok között.* A nyugati protestantizmust ezekben az években, évtizedekben tragikus kollektív tudathasadás jellemzi. Az egyetemek teológiai fakultásain sok esetben minden egyébre való tekintet nélkül művelik a teológiai tudományokat. A gyülekezetekben viszont — ahol még van valamiféle mozgás és élet — töretlenül virul a tegnapi kegyesség: a pietizmus, a fundamentalizmus, a belmissziói keresztyénység, a konventikulumok zártkörű vallásos gyakorlata. Onnan látszik, hogy ez a kétféleség nem megőrizendő „gazdagság”, hanem elintézetlen probléma, hogy semmiképpen nem sikerül e két tábor között a békés együttélést megvalósítani. Kölcsönösen ingerli egymást a két tábor és egyre indulatossabb megnyilatkozások látnak napvilágot mindkét oldalon. A gyülekezeti kegyesség bajnokai úgy érzik, hogy előállott a „casus confessionis”, a hitvallástétel történelmi kényszerűsége (lásd: „Bekennntnisbewegung” Nyugatnémetországban!). Riadót kell fűjni a teológiai professzorok által halálosan veszélyeztetett bibliai igazságok érdekében (lásd pl. G. Bergmann: Alarm um die Bibel című könyvét!). A szó szoros értelmében százezer számra jelennek meg traktátusok ilyenféle címmel: „Vérmérgezés!” (Blut-Vergiftung. Antwort an Bischof Robinson und alle Neorotianilsten. Dortmund 1964.) Érhető, ha ezekre a támadásokra itt-ott az egyébként higgadt hangnemben író és tanító professzorok is elveszítik objektivitásukat és hasonlóképpen indulatossan utasítják vissza az őket ért támadásokat. Ma még nem látszik a gyógyulásnak semmiféle jele. A frontok egyre merevednek és az ökumenikus mozgalmak, egységtörekvések világában egyszerre csak előáll az egyházszakadás konkrét veszélye. Keserűen jegyezte meg az egyik nyugati egyházi előljáró: a mi gyülekezeteink abból élnek, hogy nem tudják, mit tanítanak a professzorok a teológiai tanszékeken.

Ide kívánczik még ez a másik elgondolkoztató jelenség is: azok az ifjak, akik e kollektív szellemi tudathasadás feszültségei közt végzik el teológiai tanulmányaikat, nem hajlandók gyülekezeti szolgálatokat vállalni. Megszerzik a lelkési oklevelet, azután benn maradnak a fakultáson valamilyen jogcímen, vagy ha onnan kimennek, lehetőleg valamiféle rádió-, sajtó-, vagy egyháztársadalmi szolgáltatást vállalnak, de semmiképpen nem gyülekezeti igehirdetői szolgálatot. Világosan érzékelik: azzal, amit a Teológián tanultak, nem tudják a gyülekezetek hitét táplálni.

Felvetődik a kérdés: szükséges-e és megoldha-

atlan ez a kettősség a „tudomány” és a „kegyesség” között? Csak az a tud Igét hirdetni, aki elzárkózik az újabb teológiai tudományos eredmények elől? És megfordítva: a bibliai tudományok legújabb eredményei — hiszen elsősorban ezek okozzák a feszültségeket! — valóban nem szólaltathatók meg az „építésre” törekvő prédikációkban? Szilárd meggyőződésem, hogy megoldható ezek a problémák. Nem csak elméletileg vallom ezt, de bizonyos gyakorlati eredményekről is számot adhatok immár. Tapasztalatokra támaszkodó meggyőződéssel vallom, hogy a *magyarországi protestáns egyházak éppen ebben a felvázolt feszültségben érdemleges segítő szolgálatokat végezhetnének nyugati testvéreinknél.* Nálunk ugyan még nem éleződött ki teljes fájdalmaságában a teológiai tudományok és a gyülekezeti kegyesség közti feszültség, de megítélem szerint ettől függetlenül, illetve éppen ezért *alkalmasok vagyunk* bizonyos békéltető szolgálatokra. Még nem éleződött ki a helyzet: ez azt jelenti, hogy nem merevedtünk bele valamiféle „harci alakzatba”. Nem élünk „lövészárkokban” s így tárgyalóképések vagyunk egymás számára. Ugyanakkor — hála eleven ökumenikus és tudományos kapcsolatainknak! — közülünk sokan a „kor színvonalán” vannak teológiai tudományosság tekintetében. Nincsenek ugyan európai hírnevű alkotó tudósaink, akik a bibliai tudományok területén egyéni kutatásaikkal, vagy új elméleteikkel lényegesen előbbre mozdították a szaktudományokat. De szép számmal vannak tudományos *munkásaink*, akik lépést tartanak a tudományok fejlődésével és tanulmányaikkal, fordító, közlő és ismertető előadásokkal beleviszik a magyar protestáns egyházi köztudatba a legújabb gondolatokat és eredményeket. Jónéhányan vagyunk Magyarországon, akik tudjuk, hogy miről folyik a tudományos vita a nagyvilágban.

Továbbá: *gyülekezeteinkben él és gyümölcsozik a Bibliából táplálkozó kegyesség.* Pozitív és negatív jelzőkkel egyaránt illelhetjük ezt a kegyességet. Elmondhatjuk róla azt is, hogy nagyon szereti az Igét, fejlődőképes, tanítható, gyümölcsöket termő, de azt is, hogy gyermeketeg, szívesen letáborozik a tegnapi, a gondolkodása inkább egyvonalú, mint dialektikus. (Például: itt van a „bűnös világ” és valahol másutt — a mennyben vagy benn a templomok mélyén? — van az Isten országa. Vagy: vannak hívő emberek, akik biztosan üdvözülnek és vannak hitetlenek, akik biztosan elkárhoznak. Még Jézusnak ezt az egyszerű dialektikáját is alig értik: mennyi hitványság van a „jó emberekben”, mennyi képmutatás van a hívő emberekben és mennyi jószág és emberség van a nem hívő emberekben, a „vámcsedőkben és a parázna nőkben” v.ö. Máté 21:31.) Szociológiai szakkifejezéssel élve: hívő atyánkfiai kitűnő „mintapopulációt” alkotnak. Azaz: *pontosan olyanok, mint bármely más európai protestáns gyülekezet.* Ezt most nem nagyhorderejű értéktelektként állapítom meg, hanem csak azért, hogy így folytathassam: *tehát a mi gyülekezeteink alkalmasak a „kísérletezésre”.* Jelen esetben: annak kikísérletezésére, hogy miként lehet átadni a mai bibliai tudományok eredményeit a hívő atyafiainak. Nem kétséges ugyanis: ha ezek az eredmények valóságos és tudományosan biztosított eredmények, akkor valami módon át kell adnunk a gyülekeze-

teknek, ha csak nem akarunk végképp elszakadni a ma zajló élettől.

Jól tudom, hogy mennyire vitatható ez a kifejezés: „tudományosan biztosított eredmények”. Ilyenek — abszolút értelemben! — egyéb tudományok területén sincsenek. A mi területünkön is csak arra szorítkozik ez az igény, hogy a *történetkritikai módszerrel végzett bibliakutatás eredményei ható tényezőként vonuljanak be teológiai gondolkodásunkba*. Például: ne állítsuk azt, hogy az Újszövetség törésmentes, harmonikus szellemi egységet alkot. Vagy: ne állítsuk azt, hogy mi ismerjük Jézus „életrajzát”. Merjünk szemébe nézni annak a ténynek, hogy János egészen másfajta teológiát képvisel, mint a szinoptikusok.

Az alábbi dolgozat kísérlet arra, hogy az újszövetségi bibliai kutatás eredményei gyülekezeti tanítások keretében megszólaljanak. Valóságosan lezajlott, megtörtént, kísérletről van szó. 1967 őszén nyolc estén át elhangzottak gyülekezetünkben azok a tanítások, igehirdetések, amelyeknek rövidített szövegét az alábbiakban közöljük. A kísérlet külső körülményeiről a következőket mondhatom: előkészítettem a gyülekezetet arra, hogy „nehéz” leckék következzenek. Nem annyira „hívtam” az atyfiákat az órákra, mint inkább „óvtam” őket tőle: aki nem akar gondolkodni és tanulni, aki félti hitét a „modern” gondolatoktól, az inkább ne jöjjön ezekre az alkalmakra. Ennek ellenére — vagy éppen ezért! — az érdeklődés meglepően nagy volt, s a visszhang még a legegyszerűbb férfiak és asszonyok köréből is ez volt: *végre* ilyen beszéd is hangzik az egyházban! Jellegzetes volt egy mérnök vallomása: X. Y. lelkész annakidején a *szívembe* helyezte Jézus Krisztust. Most az *értelmembe* is beköltözött!

Még valamit arról, hogy milyen „tudományos apparátus” van az alábbiak mögött. A szakmabeliek észre fogják venni, hogy a jobb és baloldali szélsőségekig menően sok „irányzat” jut szóhoz ebben a dolgozatban. Nem vagyok egyetlen teológiai „mesternek” sem a tanítványa. Eklektikus vagyok: kritikával használom a bibliakritika eredményeit. Mindeneket megvizsgállok, igyekszem maximális elfogulatlansággal keresni az igazságot s ha valamit igaznak találok, beépítem gondolatrendszerembe, akár radikális valláskritikus találta meg azt az igazságot, akár valamelyik orthodox vagy egyenesen fundamentalista újszövetségi tudós. Az előbbire példaként egyetlen kötetet említek: gondosan áttanulmányoztam J. *Leipoldt* művét: *Von den Mysterien zur Kirche*, Leipzig, 1961. Ez a szerző a vallástörténelem és az összehasonlító vallástudomány segítségével igyekszik értelmezni a keresztyénség első és második századbeli kibontakozását. Például: a környező misztériumvallások adataiból értelmezi az egyház sákramentum-tanának a kifejlődését. Keveset tudtam hasznosítani ebből a könyvből, mégis nagy fogyatékosága lenne tanulmányaimnak, ha ezt a „hitetlen” teológiát nem tanulmányoztam volna. A sor másik végéről említem példaként W. *Michaelis* művét: *Einleitung in das Neue Testament*, Bern 1946. Ez a szerző például nagy apparátussal bizonyítja, hogy a negyedik evangéliumot a „kedvelt tanítvány” írta, aki nem más, mint Zebedeus fia. János apostol. Gondos mérlegelés után sem tudtam ezt az álláspontot elfogadni.

Nem vagyok „bultmannianus”, de nem tartom igazságosnak azt, hogy nálunk sokan megpróbálják *Bultmann*t egyetlen kézlegyintéssel elintézni. Dialektikus módon viszonyulok hozzá: elfogadom azt, hogy „egzisztenciális” ügy a keresztyénség, és Isten valóban az egész emberi egzisztenciát célba ve-

szí, amikor megszólítja az embert. De nem fogadom el, hogy az emberi „egzisztencia” az az interpretációs elv, aminek segítségével lehet a legteljesebben feltárni az Írások titkait. Termékeny ösztönzéseket kaptam. O. *Cullmann* „üdvörténeti” irányzatú műveitől, E. *Stauffer* Jézustrilógiájából s egyéb könyveiből, de rá kellett eszmélnem: náluk sem szabad letáborozni. Felismertem náluk a mindnyájunkra leselkedő kísértést: egy-egy előre felállított koncepció érvényesítése érdekében elmellőznek nyomós ellenérveket. Bizonyára igaza lesz annak, aki az alábbiakban is egy bizonyos koncepciót, vagy rendszert fog felfedezni. Ez magában még nem szégyene az alábbi soroknak. És még csak nem is az a helyes norma e dolgozat megítélésénél, hogy vajon „kópia”-e ez a mű, vagy „eredeti”. Megítélesem szerint a mű és alkotója megítélésénél ezt kell vizsgálni: dogmatikusan merev-e, vagy pedig a teljesebb igazság irányába tovább formázható. Valószínűleg e vonatkozásban az, hogy eddigi tanulmányaim alapján most így látom az ügyet, de szakadatlanul tanulok továbbra is és nem tekintem tragikusnak, ha „rendszerem” bizonyos elemeit a későbbiekben itt-ott ki kell cserélnem. Azt gondolom, általában is le kellene szoknunk arról, hogy azért, mert mi „egyház” vagyunk, nekünk a „végérvényes” kategóriákban kell gondolkoznunk és beszélnünk! „Rész szerint van bennünk az ismeret” és hitelesebbé válik a rész szerinti igazság-mozzanat a szolgálatunkban, ha készek vagyunk menetközben is javítgatni tételeinket, mint ha játszani akarjuk azt a — Pál apostol viselkedésével szögesen ellenkező — embert, aki „már elérte és már tökéletes” (Fil 3:12).

Felsorolom azoknak nevét, akiktől az utóbbi években a legtöbbet tanultam: G. *Bornkamm*, H. *Conzelmann*, G. *Gloege*, W. *Grundmann*, J. *Jeremias*, E. *Käsemann*, W. *Kreck*, W. *Marxsen*, J. *Moltmann*, C. *Westermann*. Az angolul is olvasók figyelmét külön is felhívom arra, hogy az „Interpretation” (A Journal of Bible and Theologie, Virginia, USA) című negyedévenként megjelenő és főként exegetikai folyóiratban az utóbbi években szinte rendszerre vált, hogy egy-egy számban egy-egy bibliai könyv „kérügmáját” alapos tanulmány szövegezteti meg s a többi cikkek is valami módon viszonyulnak a munkába vett bibliai könyvhöz. Rendkívül értékesnek tartom ezt a kitűnő szakemberek közreműködésével szemünk előtt születő kérügmá-sorozat!

Végezetül: *nem állítom azt, hogy ezeket kell a gyülekezetekben prédikálni. De állítom: ma már nem lehet úgy prédikálni, mintha ezek a problémák nem léteznének!* Így vagy amúgy mindenkinek meg kell birkóznia ezekkel a problémákkal és bizonyára nem csak az esik latba szolgálatunk megítélésénél, hogy mennyi igazság-elemet sikerült kiharcolnunk szellemi küzdelmeinkben, hanem ezzel legalább egyenértékűen esik latba az is, hogy milyen odaadóan és becsületesen keressük az igazságot. Talán nem tévedek, ha azt állítom, hogy *gyülekezeteinkben ma már nagyobb becsülete és erősebb visszhangja van az őszinte igazság-keresésnek, mint a problémamentes igazságbirtoklásnak!* De még ha eltekintünk is e lélektani mozzanatoktól, semmiképpen nem hanyagolható el ez a különbség: amikor a lelkipásztor kerül kapcsolatba a Bibliával, nála elsősorban dogmatikai rezonanciák támadnak. A *gyülekezeti tagoknál viszont* — főként a fiatalabb korosztályoknál! — *ma már elsősorban történeti és kritikai asszociációk ébrednek fel*, amikor Bibliát olvasnak, vagy prédikációt hallgatnak. Eze-

ket ma már aligha lehet ránevelni arra, hogy ők is a prédikátorok dogmatikus eszejárása szerint gondolkozzanak. Az irántuk tanúsított szeretet elemi követelménye az, hogy a lelkipásztor ott szólítsa meg őket, ahol vannak, — ez esetben: a történeti és a kritikai gondolkodás területén. Ehhez a feladathoz kíván szerény segítséget nyújtani az itt következő dolgozat.

1. AZ ISMERETLEN JÉZUS NYOMÁBAN

János 1:10—11.

A harmincas években — nem véletlenül — szinte egyidejűleg jelent meg két figyelemre méltó könyv. Egyiknek címe: Az ismeretlen ember, Alexis Carrel Nöbel-díjas tudós műve. A másiké: Az ismeretlen Jézus. Ennek szerzője az orosz *Mereszkovszkij*. A század elején hallatlanul sok ismeretanyag halmozódott fel az emberre vonatkozóan. De éppen ennek a sok új ismeretanyagnak a fényében derült ki, hogy egészében véve mennyire nem ismerjük még ma sem az embert. Milyen titokzatos, ismeretlen és szinte érthetetlen lény az ember. Több ismeret vezetett el annak felismerésére, milyen *kesereset* tudunk az emberről. — Ugyanez a dialektikus mozgás játszódott le a Názáreti Jézus személyére vonatkozóan is. Hallatlanul sok új anyag halmozódott fel róla a század elején. Ásatások, történelmi kutatások, nyelvészeti összehasonlítások, vallástörténeti vizsgálódások tömege hatalmas mennyiségű részletadatot szolgáltatott a teológusoknak. Meglepő volt, hogy éppen az új ismeretanyag világosságában lett nyilvánvalóvá: milyen ismeretlen az a Jézus, akit körülvesz ez a sok régészeti anyag. Kétszáz év óta hallatlan erőfeszítés történik, hogy az emberiség megbirkózzék a Názáreti Jézus problémájával. Természetesen azelőtt is foglalkoztak vele, de a korábbi századokban gyakorlatilag mindenki a hit hódolatával közeledett Jézushoz, tehát a dogmatika és az áhítat körén belül vizsgálták, imádták és dicsőítették. Kétszáz évvel ezelőtt azonban új fejezet kezdődött. A teológia professzorai is kiléptek a hit hódolatából és a kritikus ész lámpásával közeledtek Jézushoz. És onnét kezdve napjainkig egy csodálatos dráma játszódott le. Ezideig három felvonása van ennek a drámának.

Az *első felvonást* így lehet jellemezni: százával születtek a „Jézus életrajzok”. Akkor az volt a fel-fogás, hogy az egyház a dogmatika kényszerzubbonyába öltöztette Jézust. Ez lett tehát az új jelszó: szabadítsuk ki őt és rajzoljuk meg az igazi, a történelmi Jézust. Így születtek a legkülönbözőbb életrajzok: Jézus, a humanista, Jézus, a vallásalapító, Jézus, a demokrata, Jézus, a forradalmár, Jézus a zsidó patrióta, Jézus, a világpolgár. Nem lehet mindet előszámolni. A végén kiderült, hogy semmivel sem haladt előre az ügy. Ezek a könyvek egymást cáfolták — minden különös emberi akarás nélkül is — hiszen annyiféle Jézus nem lehetett, ahányféle életrajzot írtak róla. Az előző század végén és a század elején Albert *Schweitzer* kezdett foglalkozni a témával és egy 700 oldalas könyvben megírta ennek a kutatási irányzatnak a csődjét ezzel a címmel: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906), azaz: A Jézus életére irányuló kutatások története. A hatalmas műben arra a végső megállapításra jutott, hogy nem lehet megírni Jézus életrajzát. Nincsenek hozzá a történelemtudomány kritikáját kibíró adataink. A „Jézus életrajzok” tehát mind csak költemények. Semmivel sem jobbak és semmivel sem hitelesebbek, mint az egyházaknak a dogmákból szőtt krisztusképe.

Jött a második felvonás: a csüggedés korszaka. Ekkor tudományos tétellé lett, hogy nem lehet Jézusról hiteles történeti életrajzot készíteni. Ennek a „nem lehet” rezignációnak legtipikusabb képviselője Rudolf *Bultmann* professzor, aki azt állította, hogy a keresztyénség lényegileg húsvétal kezdődik. Onnét kezdve vannak adataink. Akkor történeti tény lett a keresztyénség. Ami húsvét előtt volt és ami azzal a bizonyos Jézus nevű rabbi-val történt, arról nincsenek hitelt érdemlő adataink. A keresztyénség körébe csak a feltámadás utáni események tartoznak. Ez a második felvonás a nagy drámában: ne is próbálkozzunk vele, úgy sem lehet ama bizonyos Názáreti Jézust megismerni, nincsenek rá adataink.

A közelmúlt években érkezünk el a *harmadik korszakba*. Most ezt valljuk: visszavonhatatlanul igaz az, hogy Jézus életrajzát soha sem fogjuk tudni megírni. Rendkívül hézagosak az adatok, semmiképpen nem elégségesek arra, hogy összefüggő életrajzot írassunk. Csak mesterkéltan lehet összeállítani belőlük valami Jézus-életrajzot, életrajzfélé-t. De a Jézusról szóló bizonyágtételek, apostoli prédikációk, feljegyzések a Szentírásban mégis lehetőséget adnak arra, hogy vissza kutassunk húsvét mögé, a Názáreti Jézus személyének és ügyének irányába. Nem könnyű feladat ez. Rendkívül alapos munkával is csak nagyon szerény eredményre lehet eljutni. De mégis: valamennyire vissza lehet nyúlni húsvét elé! Tehát el lehet jutni a Názáreti Jézus működésének és gondolkodásának a közelségébe! Ebben a teológiai szemléletben vagyunk ma.

Annak a nagy ügynek, amit úgy nevezünk, hogy „keresztyénség” (számlálhatatlan sok felekezet, gyülekezet, dogma és templom) a gyökerében a Názáreti Jézus személye és szolgálata van. Ennek a nagy ügynek a belső magva mégiscsak az volt, hogy egy bizonyos Názáreti Jézus némelyeknek azt mondta: „Kövess engem!” és ezek elindultak és követték őt. Hogy mai alakzataiban hiteles-e ez a világintézmény, az ott dől el a gyökereknél. Ha nem tudjuk, ki volt, mit gondolt és mit alkotott a Názáreti Jézus, ki vagyunk szolgáltatva az emberi (egyházi!) önkénynek, röviden: a dogmáknak. Az egyházak mindig hozhatnak új dogmákat. Ki tudja ezeket ellenőrizni? Hol van a dogmaalkotás érvényes kontrollja, normája? Igenis alapvető kérdés, hogy vissza tudunk-e jutni a Názáreti Jézushoz és valami hiteleset meg tudunk-e állapítani róla? — Ebben az első fejezetben csak arról szólok, hogy milyen nehéz, szinte lehetetlen visszajutni a történeti Názáreti Jézushoz. A későbbi fejezetekben aztán majd megteesszük a pozitív lépéseket is öfeléje, hogy azt a valamit, azt a keveset, azt az áldottat, magvasat, amit ő róla tudhatunk, előbányásszuk.

Először az időrendi nehézségekről, utána pedig a tárgyi nehézségekről fogok szólni. Helyezzük el a dolgokat az idő rendjében. Gyakorlatilag csak az evangéliumokból tudunk valamit kibányászni a történelmi Jézusra vonatkozóan. A római történetírók is mondtak ugyan róla valamit, de ők méltóságukon alulinak tartották, hogy behatóbban foglalkozzanak vele. Az akkor zsinagóga is foglalkozott — főként támadó módon — Jézus ügyével, ennek megfelelően a korabeli zsidó irodalomban bőségesen találunk rágalmazást, átkozódást. A Biblián kívüli úgynevezett apokrifus iratokban sok szó esik ugyan Jézusról, de ezekben szinte már bántó módon elburjázott a legenda, a mesészerű, az idegen szellem. Innen sem kapunk tehát lényeges segítséget. Nincs más lehetőségünk, csak az, hogy az

evangéliumokat tanulmányozzuk. Mit mutat ezen a téren az időrendi felsorolás? Krisztus után kb. 30-ban történt az, hogy Jézust keresztre feszítették. Utána következett az ősegyház élete, benne hamarosan Pál megtérése. Pál Kr. u. kb. 50-ben írta első levelét, tehát már húsz év távolságban Jézus halálától. Minden valószínűség szerint Pál a Nero alatti üldöztetések idején halt mártírhalált 65–67 táján. Pál egész levéltudománya az evangéliumok keletkezésén innen van, mert a legelső evangélium, a Márk evangéliuma, csak Pál halála után, Kr. u. 70 táján keletkezett. 70 körül a Márk evangéliuma, 80 körül a Máté-, 90 táján a Lukács- és 100 körül a János evangéliuma.

Megdöbbenő adat az, hogy az egész páli irodalomban semmit sem hallunk Jézus földi életéről azon kívül, hogy keresztre feszítették és feltámadott. Nagy kár, mert ő mégiscsak közel volt az eseményekhez. Pál már vértanú halált halt és csak azután, 70 táján, foglalta össze az akkor már darabjaiban közszerűen forgó evangéliumi hagyományokat Márk. Azután tovább Máté, Lukács és János. Elképzelhető, hogy ha az események után csak 40–50–60–70 esztendővel foglalták azokat írásba, mennyi minden nem került bele, aminek bele kellett volna kerülnie. Mennyi minden elkallódott, elmosódott, elveszett és mennyi minden átszövegeződött, színeződött, bővült! Ennyit az időrendi nehézségekről.

Ennél még súlyosabbak a tárgyi problémák. Ezeknek lényege az, hogy amikor végre 40 esztendő múlva megírták az első evangéliumot (anoním módon írták, szerzőik nem igényelték, hogy kiírják a nevüket, az egyházi hagyomány csak később és nem éppen gondos vizsgálatok alapján írta följük az állítólagos szerző nevét), akkor nem az volt a szándék, hogy történelemkönyvet írjanak. Nem az volt az indíték, hogy jegyzőkönyvszerűen feljegyezzék Jézus életét. A különbséget röviden így lehet felmutatni: nem azt akarták megírni az evangélisták, hogy *akkor régen* milyen volt Jézus, hanem hogy a *mi korunkban*, ma milyen Jézus. Vagyis: a feltámadott, dicsőséges Krisztusról tanúskodtak igazában s innen vetítették vissza a dolgokat az ő földi életére. Az ő rajongásukban, imádatukban, hitükben megjelent Krisztus felől emlékeztek vissza a Názáreti Jézusra. És a döntő szempont nem a történeti hitelesség, hanem a bizonyágtétel, a prédikálás volt. Ők akkor, Krisztus után 70-ben, 80-ban, 90-ben és 100-ban, prédikálták a Krisztust és az *akkori* prédikálás érdekében írták le a kezdetben történt eseményeket.

Az úsz-i irodalomtörténetben általánosan elfogadott álláspont az, hogy az első három evangélium főként két régebbi forrásból keletkezett. Egyik volt az úgynevezett „Ósmárk”. Ez főként a Jézussal kapcsolatos *történeteket* foglalta össze, nagyjából abban a rendben, ahogyan a mai Márk evangéliumát olvashatjuk. A másik az úgynevezett „Mondás-gyűjtemény” volt. Ez főként Jézus *szavait, tanításait* jegyezte fel. Mindhárom evangélium — a mai végső alakjában — tartalmaz bizonyos elemeket e két ősforrásból (ez magyarázza meg a *messzemenő egyezéseket*), de mindháromnak voltak ezen kívül saját külön forrásai is (ez magyarázza a mindháromban található *saját külön anyagot*). És mindhárom evangélista saját teológiai felfogásának megfelelően állította össze a gyűjtött anyagot.

További probléma az, hogy az első gyülekezetek pünkösdi elragadtatásban, Szentlélek-hatások alatt éltek és ezek a hatások úgy jelentkeztek, hogy Krisztus-élményük volt: *szólt* hozzájuk a feltámadott, di-

csőséges Krisztus. Szinte kialakult egy új rend, a próféták rendje, akik időnként beteljesedtek Szent Lélekkel és akkor így szoltak: „Én, Krisztus mondom néktek!” Kijelentést vettek ezek a próféták a megdicsőült Krisztustól és ezeket legalább olyan komolyan vették, mint az emlékezést a Názáreti Jézusra. A Jelenések könyvében világosan áll előtünk az, hogy ezek az úsz.-i próféták miként részesültek kijelentésben és miként adták azt tovább úgy, mint Krisztus közvetlen szavát: „Én, Krisztus, üzenem . . .” Ki tud ma már különbséget tenni, hogy a Názáreti Jézus mondotta-e az evangéliumokban található valamelyik Igét, vagy pedig húsvét után a dicsőséges Krisztus, akit a próféták tolmácsoltak a gyülekezetekben? Bizonyára vannak az evangéliumokban is olyan mondások, amelyeket már a megdicsőített Krisztus mondott.

Hogy még inkább megközelítsük ezt a titkot, tanulmányozzuk a 2 Kor 5:16-ot. Jellegzetes vallo-más ez. Azt mondja Pál: még ha ismertük is test szerint, de többé nem ismerjük már azt a Názáreti Jézust, mert mi most már a dicsőséges Krisztust ismerjük. Ez nemcsak Pálnak volt a privát vallomása. Általában ez volt a keresztyének gondolata. Igen, itt volt közöttünk esendőségben, keresztre szegezhetően, kicsúfolhatóan a Názáreti Jézus. De ez már elmúlt. Most már ez nem is fontos. Feltámadott, megdicsőült és nekünk most már a feltámadott Krisztussal van dolgunk.

Ha ők így gondolkodtak, akkor vajon mit tudunk mi kihámozni a feljegyzéseikből ama Názáreti Jézusra nézve? Bizony nagyon keveset. Ha ezt alaposan meggondoljuk, megértjük, hogy szinte-szinte lehetetlen a Názáreti Jézust megismerni. Minden róla való feljegyzés ebben az örömben született, hogy nekünk feltámadott Urunk van, aki vezet minket, aki szól hozzánk. Ennek a feltámadott Úrnak van hatalma mindenkinek felett és ő az egyház feje. — Ha mindezeket jól meggondoljuk, fel kell tennünk azt a kérdést, hogy akkor egyáltalán miért írták az evangéliumokat? Ez a helyes kérdés, nem pedig az, hogy miért olyan nagyon későn írták. Ha valaki ismeri az első keresztyén nemzedékeknek a szellemi mozgását, az érti és tudja: valóban nem az a csodálatos, hogy ilyen későn írták meg, hanem az, hogy végül is megírták az evangéliumokat. Hiszen élt a Krisztus, beszélt velük, jeleket mutatott és közele-sen várták a megjelenését, dicsőséges visszajöve-telét.

Ha ilyen módon valamennyire behelyezkedünk abba a különös világba, akkor az lesz csodálatos, hogy egyáltalán miért írták meg és miért írtak négy evangéliumot! Erre megvan a felelet: Azért írták meg, mert kezdte fenyegetni a keresztyénséget, hogy valamiféle misztikus, Pneuma-Krisztusnak a kódéba kerül és *elvész* a realitás, a történelmiség, az Ige, a gyökér, az az *ember* Názáreti Jézus, akitől mégiscsak ered a keresztyénség. Az első század végéféle már az a veszély fenyegette a keresztyénséget, hogy egy misztikus, extatikus, mennyei Krisztus lesz a feje, akinek szinte semmi köze sincs a történeti Jézushoz. Akkor a hűséges és engedelmes keresztyének eszméletében megjelent ez a gondolat: Vigyázat! az a Názáreti Jézus volt a kezdet. Ő az igazság, ő a gyökér, a kezdet, az Alfa, a norma, ő a hiteles kánon. Igenis emlékezzünk csak vissza és onnét induljon el és oda térjen vissza a keresztyénség. A túlspiritualizált Krisztus-misztikából született meg ellenhatásként az a törekvés, hogy megírják a Názáreti Jézus történetét. De akkor már rendkívül nehéz volt visszatalálni a történeti Jézushoz.

Ilyen szellemi előzmények után megszületett tehát az Úsz., közelebről a négy evangélium. Most még egy kis történelmi áttekintést szeretnék adni arról, mi tükröződik ezekben.

Abban a korban, amit az Úsz. befog és átölel, négy szellemi mozgalom figyelhető meg. Már itt, az úsz.-i világban, négy szellemi korszakon ment át a keresztyénség és ezek mindegyike bevetült valami módon a Bibliába is. Aki feleletet keres a Biblia valóban létező ellenmondásaira, annak ezt a négy korszakot meg kell értenie. Enélkül mesterkéltén csúrnjuk-csavarjuk, egyeztetjük, erőltetjük a Biblia mondatait.

1. A Názáreti Jézus ügye nagypéntekig, illetve húsvétig. Ez zárt egész: ő megjelent, prédikált, cselekedett, gondolkozott, szenvedett, meghalt, feltámadott.

2. A második kor a húsvét utáni, zsidó-keresztyén kor, a tizenkét apostol kora, a Galileában és Jeruzsálemben levő tanítványok kora. Ezek húsvét után valami módon feldolgozták hitükben a Názáreti Jézus ügyét. De ez már valóban „feldolgozás” és nem csupán egyszerű ismétlés és nem a régieknek változatlan továbbadása volt. A húsvéti élményben és az utána következő időben feldolgozták emlékeiket. Erre két dolog volt jellemző. Egyfelől az, hogy a zsidó apokaliptika kezdett elhatalmasodni közöttük, másfelől pedig kezdtek vissza-csúszni a mózisi törvényességbe. Jézusnak is volt reménye az Isten országa beteljesedéséről, erőben, dicsőségben való megjelenéséről. De Jézus nem volt „apokaliptikus”. A mózisi törvényekhez való viszonyáról az alábbiakban majd bőven esik szó. Itt csak azt említem meg, hogy a tanítványai nem tudtak megmaradni abban a szellemi szabadságban, amiben ő járt.

3. A harmadik kor a hellénisták kora. Hamarosan átlépett a keresztyénség a zsidók világából a görögbe. Pál így mondja egy helyen: „Kizendült az evangélium”. Ez szükségszerűen óriási átalakulást vont maga után. Más nyelven, görögül kellett beszélni. Az a szó és fogalom, hogy „Messiás”, érthető volt a zsidók körében, de a görögök részére a „Szótér”, a Megváltó, kifejezés sokkal jobban és érthetőbben zengett. Igen ám, de a Szótér szó már eleve telítve volt görögös jelentéssel, olyan élményanyaggal, ami nem volt érvényes a Názáreti Jézus személyére és művére. Ettől függetlenül: amikor őt a hellén világban elkezdték Szótérnek nevezni, átvitték rá is a szó nem bibliai, görög zöngéit is! A harmadik kor tehát a görögök kora, amikor a keresztyénség világvallássá lett.

Nem Pál apostol teremtette meg a hellenista keresztyénséget. Ő már tanítványa és később szisztematizáló teológusa volt ennek az ő megtérése előtt — elemeiben már Jeruzsálemben — kibontakozott új szellemi irányzatnak!

4. A negyedik kort így nevezik a szaktudósok: a korai katolicizmus kora. Az első század végén már fenyegetett a teljes atomizálódás, ezért a „korai katolicizmus” azt a szellemi törekvést hozta, hogy húzzuk meg a vonalakat. És itt megjelentek az Úsz.-ben azok a textusok, amikre a római egyház mindmáig hivatkozik. A római egyház is hivatkozhat a Bibliára, nemcsak a protestánsok. A római egyház a Biblia *peremén* megjelenő textusokra hivatkozhat, azokra az Igékre, amikben az a törekvés jelenik meg, hogy teremtsünk rendet a rendtelenségben, húzzuk meg a vonalat, teremtsük meg a kánont, tisztázzuk a püspökök, presbiterek hatáskörét. Az intézményesült egyház most már igyekszik önmagát biztosítani, egységét, folyamatosságát, orthodox

tanítását hitelesíteni és megvédeni. Ez is benne van a Bibliában. Ez a négy korszak található tehát benne. Vagyis: a Názáreti Jézus ügye, a Jézus ügyének zsidó-keresztyén feldolgozása, a Jézus ügyének görögös feldolgozása és végül a káoszából valami rendteremtési tendencia.

Hogyan jelentkezik ez az evangéliumokban? Csak röviden: Máté evangéliuma a Jézus ügyének zsidó-keresztyén feldolgozása. Márk evangéliuma a Krisztus ügyének hellénista-keresztyén feldolgozása. Lukács evangéliuma már a korai katolicizmust tükrözi és János evangéliuma már tiltakozás a korai katolicizmus ellen. Tiltakozás az egyház dogmatizálódása, intézményesülése, sakramentalizmusa ellen, a püspöki hatalom ellen, visszautalás az élő Krisztusra, a Krisztus Szellemére.

Ilyen feszültségek vannak a Bibliában. Csak a szakember látja igazán, hogy ebben a feszültségrendszerben nincs más segítség, mint: vissza Jézus Krisztushoz! Nyíltan megvallom: nem hiszem azt, hogy az „egész Biblia” érvényes úgy, ahogy van. Az érvényes, *Akiről* az egész Biblia bizonyosságot tesz, még pedig többé-kevésbé megtört fényvel tesz bizonyosságot: *Jézus Krisztus érvényes*. És minden keresztyénnek igenis feladata, hogy visszakutasson Jézus Krisztushoz. Ahhoz, akihez szinte nem lehet visszakutatni és mégis lehet visszakutatni! Isten nem tette olcsóvá ezt a kutatást. De Isten igenis feladatul adta nekünk, hogy ezt az ismeretlen Jézust mégiscsak igyekezzünk megismerni. Az emberi rendszerek világából, még a róla elmondott hívő bizonyosságtételek világából is menjünk vissza ahhoz a Názáreti Jézus Krisztushoz, aki élt, szenvedett, meghalt és feltámadott, aki „tegnap és ma és örökké ugyanaz!”

Rendkívül nehéz, de gyönyörűsége feladat ez. Értsük meg: ki kell szabadulnunk abból, hogy a protestánsok Pálra esküsznek, a katolikusok Péterre, a görögkeletiek Jánosra. Mindenki állítja, hogy neki van igaza. Ebből a keresztyén hangzavarból nincs más kiút, mint: vissza Jézus Krisztushoz! Erre törekedjünk mindnyájan. Azt, amit a Názáreti Jézusról nemcsak elrejt és eltakar, de a hűségesen kereső számára kijelent a Biblia, *azt* keressük meg! Abban van az élet, abban van az egyház megújulása és a mi személyes életünk megújulása is.

Végül elmondom még személyes vallomásomat. Meggyőződésem szerint az egész emberiség adós még a Krisztus-probléma megoldásával. Kétezer év múltán még mindig elvégezetlen feladat, hogy a Názáreti Jézussal szembekerüljön az emberiség. Pontius Pilátus és Kajafás és Péter egyaránt gyáva volt. Elodázták a döntést, amire a Názáretiben szólította fel Isten az embert és nem merték átvenni azt az ajándékot, amit ugyancsak őbenne kínált Isten az egész emberiségnek. Ezt olvastuk: „A világban volt, de a világ nem ismerte meg őt. Az övéi közé jött, de az övéi nem fogadták be őt”. Kétezer év után még mindig igaz ez. Állítom, hogy majd egyszer az *igazi* Jézussal találkozunk az emberiség és ha majd egyszer megismeri ezt az élő Úr Jézus Krisztust — nem úgy, mint az egyház zsákmányát, hanem úgy, mint a népek Szabadítóját! — akkor meg fog hódolni előtte és *akkor* jön el e világ békessége, öröme és üdvössége!

2. ABBÁ, ATYÁM!

Máté 11 : 25—30

Amikor az evangélisták megalkották művüket, nem „téglákból”, azaz: nem egyenként válogatott szavakból építették fel azt, hanem „előre gyártott

elemekből”, azaz: már őelőttük rögzített, lecsiszolt és szájról-szájra továbbadott szöveg-egységekből. Egy-egy csodának a története, vagy egy-egy vita a farizeusokkal: ilyen elemek, modern szóvel *panelek* már készen voltak és ezeket dolgozták össze az evangélisták saját stílusú épületté. Három „építész-mérnök”: Máté, Márk, Lukács, nagyjából ugyanazon „épületelemek” felhasználásával három egész másféle épületet épített. Most csak Máté evangéliumának a szerkezetét mutatom meg. Nála sajátos zsidókeresztyén gondolkodás jelenik meg, mint szerkesztési elv. Az alapgondolat itt ez: a zsidó nép csődöt mondott. Visszautasította a hozzá küldött Messiást. Ezért most a zsidókból és nem-zsidókból egybeszerkesztett *egyház* az igazi Izráel. De ennek kontinuitásban kell maradnia a régi Izráellel, főként annak szellemi örökségével. Ez alapgondolat érvényesítése során az evangélista ugyanazokat az evangéliumi adatokat, szavakba rögzített elemeket használja, mint a többiek, de az elrendezése egészen egyéni.

Máté koncepciója az, hogy Jézus a második Mózes. Emlékezzünk vissza az ósz.-i történetre: Egyiptomból jött ki Mózes. A Máté evangéliuma elején azt olvassuk, hogy Jézus is Egyiptomból jött ki. Mózes felment a hegyre és törvényt adott a népnek. Jézus is felment a hegyre és a Hegyi Beszédet adta új törvényül a népnek. — Mózes tíz csodát tett Egyiptomban. Máténál is megtaláljuk a tíz csodajelét: Jézus isteni hatalmának a bizonyosságait. Ez megfelel az ósz.-beli tíz csodának. És így tovább. Ezt a szerkesztést a történetiség szempontjából értéktelennek kell mondani, mert az író itt nem történelmi szempontok vezették, hanem már eleve kész teológiai megfontolások. De az „épületelemek”, amiket beledolgozott, megbízható régi „anyagból” készültek, rögzültek szilárd szöveg-egységekké. Azokból további fáradságos munkával el lehet érkezni a történeti Jézus közelébe.

Fölvetődik a kérdés: ha ilyen bonyolult ez a dolog, van-e egyáltalán valami mérték, amivel a legrégibb anyagot is meg lehet mérni? Van-e remény arra, hogy eljutunk az „ipsissima vox Christi”-hez, Jézus egészen hiteles saját szavához? Megvan ennek a rendkívül szigorú tudományos módszere. Ennek lényege: a két-lépcsős munkamenet. Az első lépcsőfok az, hogy hallatlanul éles kritikával mindent ki kell szórni, amit a kétségnek csak az árnyéka is érhet. Maximális kritikai mértéket kell alkalmazni, aztán megnézni, hogy a végén marad-e valami a kezünkben. — Most csak a végeredményt mondom. Egy ilyen hallatlanul radikális kiszórásos kritika után, amelyik azonban nem azt mondja, hogy csak ezek a biztosan jézusi elemek, hanem azt, hogy legalább ezek az elemek minden kétséget kizáróan a történeti Jézusra utalnak vissza, végül három elem marad a kezünkben. Ezeknek érvényességét semmiféle komoly tudományos kritikával nem lehet elvitatni. Ez biztosan Jézus szájából való, ez biztosan az ő története. A továbbiakban ebből a három elemből kell valami módon az ő gondolkodását, magatartását megérteni és innét visszafelé jövet ennek a mértékére rátenni az összes többi textust és akkor színesedik, gazdagszik a történeti Jézusra vonatkozó ismeretanyagunk. Ez a kutató értelemnek, a tudományos búvárlásnak a módszere. Az őslény-kutatásban tanúi vagyunk annak, hogy ha valahol találnak egy állatmaradványt, talán csak a gerincéből egy csigolyát, az igazán avatott paleontológusnak ez elég ahhoz, hogy ebből rekonstruálja az egész eredetét. Valami ilyesmi történik a mi területünkön is. Három elem van, ami teljesen bizo-

nyosan Jézus öröksége. Ezekből rekonstruálni lehet azt, hogy a Názáreti Jézus, aki testben itt járt közöttünk, hogyan gondolkozott és hogyan élt. Mi ez a három elem?

Először is: senki nem vitatja, hogy a Názáreti Jézust halálra ítélték, keresztre feszítették és úgy halt meg. Ebből egészen kis továbbgondolással máris lehet ilyen szálakat húzni: tehát meghasonlított a vezetőséggel. A vezetőség nem tudta elszenvedni a működését. Olyan valamit csinált, ami kiváltotta a vezetőség féktelen gyűlöletét. Az is nyilvánvaló, hogy egészen elhagyatva, egyedül halt meg a kereszten. Ez azt jelenti, hogy a nép sem volt egyetértésben vele, a nép is elhagyta. Valami olyan különös élete lehetett, hogy a vezetőség is gyűlölte, a nép is elhagyta és egészen egyedül halt meg. Ez bizonyítható. Ez az egyik elem. — A második és harmadik elem érdekes módon egy-egy szó. Gazdagon minősített és különösen telített szavak ezek. Hogy mennyire minősítettek ezek a szavak, arra leginkább az jellemző, hogy később átfordult ugyan görög nyelvre az egész ügy, de az evangéliumokban is, sőt még a sajátosan hellénista gyűlekezetekhez írt Pál-i levelekben is Jézus eredeti nyelvén írták le ezt a két szót. Olyan specifikus jelentése volt ennek a két szónak, hogy azt nem lehetett görögre lefordítani. Ha idézték, eredeti alakjában kellett idézni. Tehát a Názáreti Jézus-kutatás lényegében erre a három elemre: a kereszthalál tényére és két arám szóra támaszkodik. Melyik ez a két arám szó? Egyik az, hogy *Abbá*, Atyám, a másik pedig az, hogy *ámén*. Hallatlanul izgalmas, hogy egyetlen szó mögött az eszméknek és a mennyei valóságoknak micsoda gazdag fényudvara rajzolódik ki a tudósok előtt. Most az *Abbá* szót vesszük közelebbi vizsgálat alá.

Ebből az egy szóból fel lehet építeni Jézus teológiájának a lényegét. Valójában ez megszólító kifejezés. Jézus így szokta megszólítani az Istent és követőit is arra tanította. A misszió az evangéliumot áttette görög nyelvre, de maga Pál apostol is így írja a Római levélben: „Nem kaptátok szolgaság lelkét ismét a félelemre, hanem a fiúságnak lelkét kaptátok, aki által kiáltjuk: *Abbá*, Atyám!” (Róm. 8 : 15). A Galata levélben ezt mondja: „Minthogy pedig fiak vagytok, kibocsátotta Isten az ő Fiának Lelkét, aki ezt kiáltja: *Abbá*, Atya!” — Majd még visszatérünk erre a kis adatra, hogy mind a két helyen így mondja Pál: „kiáltja”. Most ez a lényeg: a keresztyének az első időben így mondták: *Abbá*, Atyám, mert ezt a szót nem lehetett görögre fordítani. A fordításban már elveszett volna e szó specialitása. Ez tehát kétségtelen és a legkényesebb, legélesebb kritikát is kibírja, hogy a Názáreti Jézus így imádkozott: „*Abbá*” és az övéit is így tanította imádkozni.

A teológusok átbetűzték a zsidó irodalmat: előfordul-e valahol, hogy valamelyik rabbi így szólította meg Istent: *Abbá*. Egyetlen roppant tanulságos hely bukkant elő. Sehol egyéb helyen így nem szerepel, hogy *Abbá*, a gyermeki beszédből került át az imádság területére. Az egyetlen hely egy Chanin nevű esőcsináló szent ember története, aki arról volt nevezetes, hogy ha ő imádkozott érte, megerezt az eső. Óróla jegyzi fel a héber irodalom: Akkor a rabbik elküldték a kis gyermekeket Chaninhoz. A gyerekek megfogták a kaftánja szélét és elkezdtek kiabálni: *Abbá*, adjál nekünk esőt! E helyen így folytatja az ősi irat: „Chanin rájuk tekintett és azután elkezdett imádkozni ilyen szavakkal: Világmindenség Parancsolója, tekints ezekre a kisdedekre és hallgasd meg a kérésüket ezeknek, akik nem tudnak különbséget tenni a között az *Abbá*

között, aki adhat esőt és a között az abbá között, aki nem adhat esőt!" Íme egyetlenegy eset, amikor egy rabbi, egy esőcsináló szent ember, kimondotta Istenre nézve, hogy Abbá. De nem úgy, mint a saját imáját, hanem mint a gyermekekét. Még néhány kortörténeti régészeti adatból kiderült, hogy a kis gyerekek, akik még a tóra-tanulás előtt voltak, özszekeverték, hogy az apjukat is Abbá-nak nevezték és az Istent is. De amikor a Tórát kezdték tanulni, elhagyták ezt a gyermeki beszédet. A továbbiakban már nem volt szabad Istent ilyen bizalmaskodva, ilyen becézéssel megszólítani. Abbá, ez a kiscyerekek szavajárása volt. Nos, itt vagyunk a Názáreti Jézusnál. Ő volt az, aki egy csodálatos istenélményben felvette a kapcsolatot Istennel úgy, hogy „Abbá”, és olyan áldásokat, olyan bensőséges átéléseket szerzett, hogy megmaradt ennél, bajnoka lett a gondolatnak, hogy így kell az Istenhez közeledni.

A Márk 10-ben van az a jelenet, amikor édesanyák gyermekeket hoznak Jézushoz és áldást kérnek rájuk. A tanítványok el akarják zavarni őket, mert ők is osztoznak abban a felfogásban, hogy Jézus rabbi, aki az Isten dolgait tanítja. Már pedig egy rabbi nem foglalkozhat kicsiny gyermekekkel. Érdekes, hogy egyfelől Isten áldásának vette a gyermekeket a zsidó nép, másfelől azonban a rabbik méltóságukon alulinak tartották, hogy gyerekekkel foglalkozzanak. Ezt a közfelfogást képviselték a tanítványok is. „Jézus pedig ezt látván, haragra gerjedt és mondá nekik: Engedjétek hozzám jöni a gyermekeket és ne tiltsátok el őket, mert ilyeneké az Isten országa”. „Amén, bizony mondom néktek” — így folytatódik a bibliai szöveg s már itt jegyezzük meg: a „bizony mondom néktek” mindenütt valami rendkívül fontos kijelentést vezet be. „Bizony mondom néktek, aki nem úgy fogadja az Isten országát, mint gyermek, semmiképpen nem megy be abba”. Itt vagyunk a Názáreti Jézus tanításának a szívénel. Amén, bizony mondom néktek, hogy az Isten az Abbá és nektek olyanná kell lennetek, mint a gyerek. „Aztán ölébe vette a gyermekeket és kezét rájuk vetvén megáldotta őket” (Márk 10:13—16).

Alapigénk is ebbe a körbe tartozik. Jézus ezt mondja: „Hálát adok neked, Atyám, hogy elrejtetted ezeket a bölcsék és értelmesek előtt és kijelentetted a kisdedek előtt”. — Két kategóriát állít fel Jézus: A bölcsék a jeruzsálemi főpapok, írástudók, akik „tudósok” az Isten dolgaiban, a hivatalosak. Azt mondja Jézus: ezektől elrejtetted és egy másik kategóriának, a kisdedeknek megjelentetted. És így mondja: Mindent nékem adott át az én Atyám. — Nagyon érdekes, hogy itt nem emberi lelkekről van szó. Nem embereket adott át az Atya a Fiúnak. Itt a „hagyományról” van szó. A rabbik büszkék voltak arra, hogy Mózesről a prófétákon át, majd a rabbikon át töretlen vonalban öröklődött a hagyomány. És itt Jézus szembeállítja önmagát amazokkal. Azok adogatják egymásnak a hagyományokat, de Te Atyám, mindent nekem adtál át. Minden igazságot, minden kijelentést nekem adtál át és Téged nem ismer senki, csak a Fiú és csak az, akinek a Fiú megjelent. Hallatlan öntudat van ebben. Abbá, én a Fiad vagyok, megtanultam a közeledben Fiadnak lenni. Engedem magam megajándékozni. Mindig gyermekként állok eléd és veszem az ajándékodat és Te mindent nekem adtál és én ismerlek és én tudom a Te ismeretted megjelenteni.

Ezt a tényét örökíti meg a János 17:6.: „Megjelentetted a Te nevedet az embereknek”. A Te nevedet. Jézus így summázza itt a maga egész szolgálatát, hogy ő az Isten *nevét* jelentette meg. De vi-

gyázzunk: Nem úgy jelentette meg, hogy ő egy ellen-teológiai gondolatot hozott a többi teológiai gondolat ellen, hanem ő *új lelkületet, új áldást* hozott. Isten elfogadta, megáldotta, megpecsételte az Ő Fia viselkedését az Abbával szemben. Majd a továbbiakban részletezzük azt, hogy milyen áldások lettek abból, hogy ő a Fiú.

Jézus úgy tekinti az embert, mint aki eladósodott az Isten előtt. Ebben a szituációban hogyan közeledünk Istenhez? Rendszerint úgy, mint a tízezer tálentummal adós ostoba és gonosz szolga: Légy türelmes, mindent megfizetek! Majd én megadom! Jézus azt mondja, hogy atyaként viselkedik a gazda és elengedi a megfizethetetlenül nagy adósságot. Jézus erre tanít: éljük meg azt, hogy adósok vagyunk, de ne képzeljük, hogy mi mindent vissza tudunk fizetni. És ne is a „Bíróhoz” közeledjünk félelemmel, hanem az Abbához gyermeki bizalommal: Atyám, nem tudok fizetni, de gyermekek vagyok, örökösöd vagyok, engedd el az adósságomat. Rám bízál sok mindent, eltékoztam sok ajándékodat, rosszul gazdálkodtam, most mit csináljak? Fogadkozok, erőlködök és törlesszek? Ez lett később a keresztyénség: a bűnadósság vallásos törlesztésének bonyolult rendszere. Jézus nem így gondolta és tanította! Jézus erre tanított: Mond, hogy Abbá, és engedd magad megajándékozni kegyelemmel!

Persze, ez nem csak ilyen „gyönyörűség”. Itt még nincs vége a dolognak. Mindebből az következik, hogy *ennek* az Istennek legyetek a fiai ti is. A Lukács 6-ban olvassuk: „Szeressétek ellenségeiteket és jót tegyetek. Adjatok kölcsönt, semit érte nem várván... és ama Magasságosnak *fiai* lesztetek, mert ő jóltévő a háládatlanokkal és gonoszokkal. Legyetek azért irgalmasok, mint a ti Atyátok is irgalmas”. Ebből az Abbá-viszonyból, ahogyan én kegyelmet nyertem mennyei Atyámtól, logikusan következik az ellenség szeretete. Azt mondja Jézus: ha ti ezt az Abbát megismeritek, akkor úgy ismeritek meg, hogy ő a háládatlanokat, lázadókat, ellenségeit is szereti. Ő ilyen Abbá. Akkor tehát ti is *ilyen* gyermekei legyetek. Az Isten jelleme rajzolódik ki rajtatok. Így függ össze ama Názáreti Jézus dogmatikája (Abbá) és etikája (ilyenek legyetek ti is!)

A továbbiakban arról kellene még szólni, hogy mi lett ebből később. Itt most visszanyomoztunk a Názáreti Jézushoz. Ő így élt, így gondolkozott, így tanított, ez az ő öröksége. Mi lett ebből? Most csak utalok a két textusra, amit Pálnál találtunk. A Lélek által *kiáltjuk*: Abbá. Mit jelent ez? Azt jelenti, hogy abban a korban, amikor Pál írta, ez az egyszerű élmény a rajongásra hajlamos görögök és egyéb pogánykeresztyének között már extatikus élménnyé lett. Vagyis: A Szent Lélek által felgerjedtek az emberek és ebben a különös állapotban kiáltották, hogy Abbá, Atyám! A szó még megmaradt, de a tartalom már kezdett keveredni idegen elemekkel. Már csak akkor volt hiteles az Abbá ügye, ha valami „kiáltással” volt egybekötve. Aztán hová jutottunk? Oda, hogy megkeresztelik a gyerekeket és onnét kezdve „Isten gyermeke” — és kész. A szektás kiabálástól, vagy a történelmi egyházak liturgizálásától vissza kellene találni a Názáreti Jézushoz és oda kellene egyszerűsödni, hogy Abbá, Atyám, nem tudok fizetni. Tékozló fiad vagyok, nem vagyok méltó a szeretetedre, de szeretnék a közeledben élni, könyörülj rajtam, Atyám! És ezt átélve meg kellene bocsátanunk egymásnak. Ez a Názáreti Jézus vallása.

(Folytatása következik.)

Farkas József

A kettős kormányzásról szóló lutheri tanítás — és az ökumené

„Ma egy fizikusnak pályája során kétszer kell fejet cserélnie” — állapítja meg Marx György egyik irodalmi lapunkban¹ — hiszen egy nemzedék alatt oly sokat változik a fizika... Valahogy így van ez a teológiában is: ha az első világháború óta eltelt időszakot próbáljuk végiggondolni, úgy értjük, hogy a teológusoknak is többször kell „fejet cserélniük”, amikor tapasztalták az újreformatori teológia feltörését, majd ágazatokra bomlását, később az újliberális színezetű teológia jelentkezését, és máris itt vagyunk a mai pluriform teológiai helyzetnél... A „fejcsere” nyilván annyit jelent, hogy újra előről kell kezdeni mindent, pontosabban újra végig kell gondolni mindent, nem fogadhatunk el semit axiómának csak azért, mert eddig annak tartottuk. Ma mindenütt megkérdőjelezzük az evidenciákat, semmit sem tartanak magától értetődőnek, így van ez a teológia birodalmában is.

Ezt már Bonhoeffer jól érezte². Nem jelenti ez azt, hogy minden régi értéket kidobunk, de azt jelenti, hogy mindent újra „árazunk”, mint az új gazdasági mechanizmus elején tettük. Mindig újra törtenik a teológiában is a *Nietzsche*-igényelte „Unwertung aller Werte”.... A XX. században újra fel kell vetnünk a kérdést: miért is vagyunk keresztyének? Majd tovább szűkítve a kört: miért is vagyunk protestánsok. Végül miért is vagyunk reformátusok, vagy evangélikusok? A szellemi becsületességhez tartozik, hogy ezekre a kérdésekre becsülettel próbálunk megfelelni. Aki nem teszi meg, ásatag lesz, aki nem felel maga, az csak sodortatik, aki ma is csupán az atyák válaszát mondja, az nem veszi komolyan a jelenben is számonkérő Istent. A becsületes válaszadásban nem szabad feledni, hogy a mellettünk levő ember is megkérdézt ember, neki is felelnie kell, feleletét tiszteletben kell tartani, esetleg felhasználhatjuk, amit mond, vagy ő értékesítheti, amit mi felelünk. Ez az ökumenikus diskuszió értelme is. Gondolkodó, nyitott értelmű és szívű keresztyének így beszélgetnek egymással abban a reménységben, hogy ez a beszélgetés nem hiábavaló! Megítélésem szerint ilyen beszélgetésre is kiválóan alkalmas fórum magas szintű teológiai újságunk: a Theológiai Szemle.

E gondolatok, s majd a továbbiak közlésére is az adott indítást, hogy többször is elolvastam dr. Tóth Károly kritikáját új evangélikus szociáletikánkról, dr. Nagy Gyula könyvéről a Hazai Szemle rovatban. (1967. 376 kk.) S anélkül, hogy részletekbe bocsátkoznék, meg kell jegyeznem: feltűnt, hogy milyen egysíkúan és egyértelműen veti el a szerző többek között a lutheri kettős kormányzatról szóló tanítást, illetve könyveli el az ökumenében használhatatlan tanításként. Azt a beállítást, hogy a lutheránus hang megszólaltatása szükségszerűen polemikus élt is jelent a református tanítás ellen és árnyékot vet egy könyv ökumenikus jellegére, természetesen nem tudjuk elfogadni, hiszen az ökumené olyan találkozási fórumot jelent, ahol minden felekezet a maga saját színével képviselteti magát, egészíti ki a többiek csokrát. Meggyőződésünk szerint minden felekezetnek saját szolamát kell énekelnie az ökumené kórusában, amit éppen ő tud legjobban megszólaltatni. Ha az énekkarban a tenor szolam udvariasságból, vagy az „összhang” kedvéért a szoprán szolamot énekelné, hiányos lenne a kórus... Különös elképzelés volna az, hogy az ökumenében való részvételhez szükséges egyúttal,

saját felekezetünknek hátat fordítanunk. Úgy éreznék, éppen az az egyik egyszerű keresztyén élmenye korunknak, hogy mindenféle erőszakolt uniformitás nélkül éljük át különböző felekezetű keresztyének a keresztyén egység Krisztus-teremtette realitását.

De koncentráljunk most a kettős kormányzásról szóló tanításra. És ezzel kapcsolatban vassuk fel a kérdést: valóban lehet-e ez a lutheri tanítás ökumenikus közkinccse? Nem jobb lenne-e ezt a tanítást elhallgatni, mint szégyelni valót, kikerülni, mint botránykövet? Nem lenne-e célszerűbb szó nélkül hagyni, ha támadják, mint úgyszólván védhetetlen és menthetetlen lutheri örökséget? Használható-e egyáltalán ez a 16. sz.-ból származó tanítás a mi gyökeresen megváltozott 20. sz.-i körülményeink között? Vagy csupán tartsuk tiszteletben, mint teológia-történeti érdekességet a múltból, mint egy régi fegyvert, amelynek csak muzeális értéke van már? Nem jelent-e inkább terhet, mint segítséget ez a tanítás?

Ahelyett, hogy közvetlenül válaszolnék ezekre a kérdésekre, néhány egyszerű tételt hadd fogalmazzak meg: 1. Tudatában vagyunk annak, hogy a kettős kormányzásról szóló lutheri tanítás támadások pergőtüzében áll ma is. — 2. Tudjuk, hogy a kettős kormányzásról szóló tanítás revízió alatt áll a világ evangélikusságában. — 3. Tapasztaljuk, hogy a kettős kormányzásról szóló lutheri tanítást Magyarországi Evangélikus Egyházunk nagy segítségnek találta az elmúlt két évtizedben szocialista házámban.

Ezeket a tételeket úgy szeretném bemutatni, hogy közben az olvasók megérezhessék: mindez előzetes bevezető lehet egy későbbi diskuszióhoz, amely egyébként jó hozzájárulással is válhatna a világ protestantizmusában e kérdés körül kavargó vitához. Az irodalmi tájékoztató is csak arra hivattott, hogy néhány elengedhetetlenül szükséges írásra hívja fel a figyelmet (semiképpen sem jelent teljes bibliográfiáját).

1. Tudatában vagyunk annak, hogy a kettős kormányzásról szóló lutheri tanítás támadások pergőtüzében áll ma is. Aligha van evangélikus tanítás, amit annyit támadtak volna az utolsó harminc évben, mint éppen ez. Valóban neuralgikus pont, nehéz klíma, indulatok izzása jellemzi. Méhkasba nyúl, aki e kérdések közé ártja be magát... Sokáig a támadások élén nem kisebb teológus, mint Barth Károly állt, s ma is barthiánus jellegű teológusok szemében szálka ez a tanítás. De külön kell szólnunk az angolszászokról is.

Ismerjük Barth levelét, amelyet egy francia barátjának írt 1939-ben³, amelyben *Luther* szellemi örökségének, nagy tévedése következményének tünteti fel azt a katasztrófát, amibe a német nép a nácizmus útján került. A német evangélikusság ezért nem tudott gátat vetni a náci újpogányságnak, sőt még csak megerősítette a nemzeti szocialista ideológiát ez a kettős uralomról szóló lutheri tanítás, Barth szerint. Még erősebben és emeltebb hangon ír egy évvel később, 1940-ben egy holland barátjának⁴, e soraiban szintén egyenes utat lát Luther tanítása és a német nácizmus között. Barth más írásaiban is azon a véleményen van, hogy a lutheri tanítás teremtett levegőt a nácizmusnak, mintegy igazolta feltétlen felsőbbbség iránti tiszteletével a Harmadik Birodalom zsarnokságát⁵. Barth

tudott arról is, hogy a Deutsche Christen (DC teológusok) is megpróbálták saját álláspontjukat Lutherral védeni. Egy régen eltűnt „teológusuk”, *Deutelmoser* állította azt, hogy Luther nyitotta meg az utat a „Reich” felé, mert amikor Luther a világi felsőbbiséget Isten rendelésének tekintette, akkor ezzel lehetővé tette azt a DC-tételt is, amely szerint az állam önmagában isteni, illetve az Isten kinyilatkoztatásának eszköze lehet. Nagy felháborodással tiltakoztak ekkor nemcsak Barth körének tagjai, nemcsak a Bekennende Kirche (BK) egésze, hanem a skandináv lutheri teológusok is: *Anders Nygren* Nyköpingben 1942-ben⁶, később *Aulen* is 1944-ben⁷. — Barthiánus jellegű teológusok a politikai vádtól függetlenül egy másik oldalról is támadják ezt a tanítást: úgy vélik, hogy Krisztus uraságát hibásan leszűkíti az egyházra, igéjének érvényét korlátozza a „lelki birodalomra” és egyúttal túlságosan nagy szerepet juttat az emberi értelemnek. — Csak utalunk két másik, megszokott vádra: Luther nem számolt az eljövendő világgal és valamiféle világharmótiát teremt eschatologikus várakozás helyett. A másik: Luther tanítása olyan erkölcsi dualizmusba kerget, melyet az ember normálisan ki sem bír, szükségszerűen valamiféle tudathasadásba kerül.

Az angolszász világ Luther-averziójáról külön kell itt említést tenni, ami már *VIII. Henrik* és *Erasmus* idejétől datálódik és tart a II. világháború végén megjelent szerencsétlen könyvig: *Peter Wiener: Martin Luther: Hitler's Spiritual Ancestor?* című írásáig. Ez a majdnem komikus félreértésekkel teletűzdelt könyv sajnos nagy hatást gyakorolt. Csak az utolsó másfél évtizedben változott meg a hang, sőt ma egy bizonyos Luther-renaissance-ról lehet beszélni angolszász nyelvterületen. S ha nem is a teológiában, vagy az egyházi életben, de az angol közhangulatban hallható új hanghoz tartozik *Osborne* ismert Luther-darabja is. Nem szabad feledni, hogy Angliában még 1930-ban is Luthernek csupán az egyik Galata-levél magyarázata és egy Tischreden-kivonata volt elérhető. A hírhedt római katolikus *Grisar* Luther-életrajza viszont elterjedt angol fordításban is (6 kötet!). *Maritain* kétes értékű Luther-tanulmánya is közkézen forgott, ez a mű is *Grisar* és *Denifle* Luther-gyűlöletén alapul. *William Temple* például, ez a nagy ökumenikus egyházi ember is *Maritain* lesújtó véleményét fogadja el Lutherrel kapcsolatban. Az új-reformatori teológia hatására kezdenek ugyan érdeklődni Luther iránt, *Peter Wiener* könyvére válaszként megjelenik *Gordon Rupp: Martin Luther Hitler' cause or cure?* című könyve, de áttörést csak 1947-ben hoz *Philip Watson: Let God be God!* című Luther-teológiája s ez valóban új korszakot nyit. Hamarosan megjelenik Amerikában *Bainton: Here I stand-je* s ezt a nagyszerű Luther életrajzot kiadják Angliában is. Ettől kezdve nagyon erősen felduzzad az angol nyelvű Luther-irodalom, személyével éppúgy foglalkoznak, mint teológiájával s megszeretik őt. A *methodista Watson* és a kvéker *Bainton* ugyancsak jó szolgálatot tett Luther ügyében!

Kérdésem: Hátha református testvéreink a két kormányzatról szóló lutheri tanításról nyilatkozva nem önálló véleményt hangoztatnak, hanem csak a szörnyűségeket látó barthi teológia alapján, vagy a régebbi angolszász averzió hatása nyomán? Nem kellene-e a kérdéssel újra foglalkozni?

2. Tudjuk, hogy a kettős kormányzatról szóló Lutheri tanítás revízió alatt áll a világ evangélikus

egyházain belül is. Noha az evangélikusok világszerte tudják, hogy ez a tanítás nem szerepel hitvallási iratainkban, tehát nem úgynevezett hivatalos evangélikus tanítás, mégis szívügyüknek érzik és ezért egyes teológusok, de az egész Lutheránus Világszövetség is állandóan foglalkoznak a témával. Ma már nem egyszerűen átvenni, sablonosan másolni, vagy átémelni akarják, hanem az értékeit próbálják megőrizni, a XX. századi megváltozott szituációval konfrontáltatni s mintegy pilléreként akarják felhasználni a szociáletikában, (nem alapként, hanem „pilléreként”, ez *Franz Lau* megkülönböztetése).

A legtermészetesebben, szinte magától értődően és majdnem problémamentesen kezelik ezt a tanítást a skandinávok, elsősorban a svédek. (A norvégek között volt támadó hang éppen a hitleri megszállás után.) Már a századforduló évében jelent meg egy standard munka *E. Billing* könyve Luther állámról szóló tanításáról, amiben természetesen szerepel a kettős korányszatról szóló lutheri principium⁸. *Aulen* híres dogmatikája szintén ennek alapján tárgyalja a keresztyén tanítást az államról⁹. *Bring* professzor az Istenről szóló lutheri tanítás analízise kapcsán érinti ezt a kérdést¹⁰. E területen valószínűleg legjelentősebb svéd teológiai munka *G. Törnvall-é*¹¹, könyvét nálunk is német fordításban többen ismerik. *Wingren* neves hivatásatikája egészen e tanításon alapul¹². A svéd származású amerikai evangélikus teológus *E. M. Carlson* maga is foglalkozott e témával¹³, majd az egész mai svéd teológiát bemutatva angol nyelven, egy könyvében úgy nyilatkozik, hogy Luther svéd evangélikus megértéséhez hozzátartozik e tanítás elemzése, átvétele is¹⁴. A már említett *Nygren* képviseli azt az álláspontot, hogy e tanítás nem is Luthertől származik, hanem csupán reformatori változata Pál apostol két aionról szóló tanításának. Ismeretes, hogy ő Római-levél kommentárjában is a levél alapkoncepciójának nem a megigazulás-tanítást tartja, hanem a két aionról szóló tanítást¹⁵. Szakteológiai munkákon kívül említhetünk népszerű stílusú, de jó teológiájú írásokat is, amelyekben a két kormányzatról részletesen van szó: A svéd *Bo Giertz* tanulmányára és a dán *Hal Kochra* gondolunk itt¹⁶.

A német evangélikus teológiai művek erdejéből ki kell emelni *Franz Lau* munkáit. *Lau* professzor már több, mint három évtizede jelentet meg cikkeket, tanulmányokat, könyveket e tárgykörben¹⁷. Impozáns tudással, hallatlan szerénységgel és hűséggel dolgozik, elsősorban azt tartja feladatának, hogy magát Luthert mutassa be, nem interpretálóit. *Heinrich Bornkamm* neve a másik kiemelendő név¹⁸, ő már megpróbálja alkalmazni is Luther tanítását mai körülményekre és megkísérli abban a koncepcióban figyelni, hogy benne Isten megtartó szeretete jelentkezik elsősorban; Isten nem akarja, hogy a világ elveszzen és ezért mindkét fajta kormányzással megmentésére siet. *Luther* számára, *Bornkamm* szerint, ez a megmentő szeretet volt a kapocs, amely átöleli, összetartja Isten cselekvését a világgal és ugyancsak ez a szeretet az, amely keresztyén felelősséget ébreszt a lelki és világi ügyekben egyaránt. Mindkét kormányzásban egy és ugyanaz a szeretet van munkában. *Bornkamm* tudja, hogy voltak rossz képviselői ennek a tanításnak, *Luther* gondolatai hamis vágányra futottak késői utódaiban, de tudja azt is, hogy lehet ezt az ügyet jól is képviselni. *H. Thielicke* erős kritikával illeti ugyan ezt a lutheri tanítást¹⁹, de a Hegyi Beszéd felől megközelítve némi korrekció után mégis használhatónak tartja. Külön kellene szólni

részletesebben Bonhoefferről, mint ökumenikus tekintélyről. Ő postumus etikájában²⁰ egyáltalán nem veti el ezt a tanítást, ellenkezőleg két hosszú fejezetben is foglalkozik vele. A „két térben” való gondolkodást elveti, de ezzel nem érinti a két kormányzást, hiszen a két kormányzás egészen a Diesseitigkeit oldalára tartozik. Külön tanulmány tárgya lehetne Bonhoeffer más irataiban található véleménye a két kormányzásról szóló tanításról. Megítélésem szerint kétfelől is meg lehetne közelíteni ezt a témát, a justitia civilis tana felől és a valóság-érzéknek nevezett (Wirklichkeitsgemässheit) bonhoefferi koncepció felől.

Az amerikai evangélikus teológusok közül a már említett Carlson-ra²¹, William Lazareth-re²², George Forellra²³, Ditmansonra²⁴, Philip Hefner-re²⁵ kell gondolnunk. Annyit mondhatunk általánosságban, hogy Isten személyében látják az egység elemét, másrészt úgy hiszik, a keresztyén ember világban folyó életében az evangélium gyümölcseként, a szeretet szolgálatán át jut el az Isten mentő szeretete a kívülállókhöz is. A Lutheránus Világszövetség világméretű, az evangélikusság többségét átfogó szervezete tavaly óta munkatételekben biztatja tagegyházait a kettős kormányzás tanításával való foglalkozásra²⁶. S hogy nem egyszerűen nem egy maradi tanítás konzerválásáról van szó, hanem nyitottságról, frissességről, az újra való készségről, ökumenikus tendenciáról, azt mutatja az is, hogy ezek a munkatételek a Krisztus uraságára nézve fogalmazzák meg a kettős kormányzásról szóló tanítást, ez a korrelatív munka igen gyümölcsöző lehet. Egy jelentős szakértő véleménye a következő: „Krisztus uralma és a két kormányzás tana nem hogy kizárná, hanem inkább megköveteli egymást. Az Úsz. szerint a hívő mindig ugyanannak az Úrnak engedelmeskedik, ő azonban két birodalomba küldi, miközben ezt a két birodalmat egyszerre tárja fel és kapcsolja össze egymással”²⁷.

Kérdésem: Nem kellene-e nekünk is a világ lutheránus egyházainak e tiszteletre méltó törekvéseit először alaposabban megismerni, mielőtt elhamarkodottan ítélnék?

3. *Tapasztaljuk, hogy a kettős kormányzásról szóló lutheri tanítást Magyarországi Evangélikus Egyházunk nagy segítségnek találta az elmúlt két évtizedben, szocialista hazánk körülményei között.*

Ilyen értelemben méltatta ezt a tanítást a reformáció 450 éves jubileuma alkalmából D. Káldy Zoltán püspök — a Theol. Szemlében közölt — ünnepi beszédében. E fontos tanításból idézzük: „A világra vonatkozólag történelmi jelentőségű felismerése Luthernek az, hogy nem lehet evangéliummal kormányozni a világot... Luther szerint a keresztyén emberek Isten két kormányzásában élnek, az egyházban és a világban egyszerre. Az egyikben Isten az evangéliummal, a másikban törvénnyel kormányoz. A keresztyén embereknek azonban ezáltal nem hasad ketté az életük, mert mind a két területen Isten uralma alatt élnek... Luther számára a keresztyén élet többé nem privát ügy, ahogyan a középkorban volt, és nem is egyszerűen valamiféle egyházi térben való élet, a világtól való elfordulás, vagy tartózkodás attól, hanem *Isten teremtetett világában a felebarát javára, a köz javára, a társadalom javára való élet*”²⁸. D. Káldy Zoltán püspök egyébként gyakran hivatkozik írásaiban és előadásaiban erre a lutheri tanításra, mint számunkra használható és utat mutató reformátori tanra.

Dr. Pröhle Károly teológiai professzor foglalta

össze egyházunk utolsó két évtizedének felismeréseit az országos teológiai konferencián,²⁹ több helyen és részletesen beszélt a kettős kormányzásról szóló tanítás döntő jelentőségéről. Többek között ezt írja: „Úgy látjuk, hogy az evangélium tartalmának és a világ valóságának a krisztomonisztikus etikánál jobban megfelel az Isten kétféle kormányzásáról szóló lutheri tanítás. Természetesen nem gondolunk a lutheri tanítás lemásolására, ez már azért sem lehetséges, mert maga Luther sem adott részletesen kidolgozott tanítást és mert a mi világunk nagyon különbözik a reformáció korától. Viszont a kétféle kormányzásról szóló tanítás mélyen összenőtt a lutheri teológiával és következik annak alapjaiból. Emellett ismereteink szerint a keresztyénség területén az egyetlen koncepció, amely a keresztyénség evangéliumellenes uralmi igénye nélkül teszi lehetővé keresztyének és nemkeresztyének emberi együttélését és együttműködését... Isten kétféleképpen kormányozza a világot: egyrészt a hirdetett igével, mégpedig a törvénnyel és az evangéliummal, az egyház szolgálata által, másrészt közvetlenül, de rejtetten, a világi hatalom által. Isten ezzel nem osztja kétfelé a világot, egy egyházi és egy világi részre, hanem uralmának kétféle módjáról van szó, amikor az igével és a világi hatalommal kormányozza ugyanazt a világot... Luther rendszerint Isten uralmáról beszél a kétféle kormányzással kapcsolatban és mivel az evangélium Jézus Krisztust hirdeti, az igei kormányzással kapcsolatban szokott Jézus Krisztus uralmáról beszélni.”

Köztudott, hogy dr. Nagy Gyula szociáletikájának egyik alappillérvé ezt a tanítást úgy tette, hogy nemcsak elméletileg tartja leghelyesebbnek, hanem a gyakorlatban is igen hasznosnak bizonyult. Természetesen végrehajtotta az elkerülhetetlen korrekciókat, figyelembe vette a kritikákat, így alkalmazta ezt a lutheri tanítást mai korunkra. Nagyobb hangsúlyt tett a keresztyének és az egyház társadalmi felelősségére és a világ sorsának alakításában való közreműködésére. Három vonalon mutatta be e tanítás mai értékeit: 1. Nagyon világosan húzza meg a határvonalat a reformátori tanítás egyház és világ között. Egészen modern abban is, ahogyan feltárja az emberi értelem szerepét és a természetes lelkiismeret jelentőségét isten gondviselésében, a világ rendjének megőrzésében. 2. A két kormányzat tana megvilágítja előttünk a törvény és evangélium, a hit és jó cselekedetek igazi szerepét Isten világkormányzásában. A primus usus legis hangsúlyozásával helyére teszi a törvényt a világ életében. Újra felismeri az evangélium egyedülálló jelentőségét az egyház szolgálatában. Megmutatja a hit igazi helyét Isten és ember viszonyában és a szeretet helyét ember és ember közötti viszonylatokban. 3. Megvilágítja a világ életrendjeiben, a családban, az államban, a munkában, a gazdasági életben és a kultúrában Isten gondviselő szeretetének nagy ajándékait, helyreállítja a középkori világmegvetés után a világ becsületét a keresztyén tanításban. Véleményét így summázza: „Mindent egybevetve Isten világi és lelki kormányzásának reformátori tanítását kritikailag újra átgondolva és korunk új, megváltozott életviszonyaira alkalmazva ma is nélkülözhetetlen, mert a Szentírás alapuló és a leggyakorlatibb segítséget nyújtó útmutatásnak tartjuk teológiai szociáletikánkban”³⁰.

A magam részéről e tanításban a *kettősséggel szemben az egységre teszem a hangsúlyt*: egy az Isten, aki kétféle módon, de ugyanazzal a szeretet-

tel kormányoz; egy az ember is, aki Isten kettős kormányzása alatt él. Másodszor a két birodalom statikus megfogalmazása helyett tudatosan használom a két kormányzás funkcióra mutató kifejezését, mert megítélésem szerint egészen félre értjük ma ezt a tanítást, ha statikusan fogjuk fel. Harmadszor Luther mentalitását, kérdésekhez való hozzányúlását szeretném elsajátítani e tanítás kapcsán is, hogy ne szavait és kifejezéseit kopirozzam, hanem megtanuljam tőle, mit jelent Jézus tanítványának saját korában hitben és szeretetben élni. Nem Luther álláspontját akarom elfogadni, hanem irányát szeretném felvenni.

Kérdésem: Nem meggondolkoztató-e, hogy ez a XVI. századból származó tanítás némi korrekcióval a XX. század második felében ilyen jelentős segítséget tudott nyújtani egyházunknak az új út keresésében és megtalálásában? Nem mond-e el-lent ez a tapasztalat is esetleges elméleti negatív kritikának?

Mindent újra kell végiggondolni: reformátusoknak is, evangélikusoknak is. Könnyen és elszetve nem mondhatunk itéletet egymasról. Ehelyett inkább beszéljünk!

Hafenscher Károly

Jegyzetek:

1. Marx György: Gyorsuló idő. Új Írás 1968. január. 2. Bonhoeffer WE. 196—206. Erdemes ezekre a sorokra külön is figyelni: „Wir sind wieder ganz auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen. Was Versöhnung und Erlösung, was Wiedergeburt und Heilige Geist, was Feindesliebe, Kreuz und Auferstehung, was Leben in Christus und Nachfolge Christi heisst, das alles ist so schwer und so fern, dass wir es kaum mehr wagen davon zu sprechen...” 3. K. Barth: Eine Schweizer Stimme 1938—1945. Zürich 1945. 4. U. o. 5. Hermann Diem: Karl Barths Kritik am deutschen Lutherum 1947. 6. Megjelent magyarul is 1947-ben az Evangélikus Theológiában Az állam és az egyház címen. 7. L. bibliográfiát. — 8. E. Billing: Luthers lära om staten. 1900. — 9. Megjelent angolul is: The Faith of the Christian Church címen 1948-ban — 10. R. Bring: Dualismen hos Luther Stockholm 1929. — 11. G. Törnvall: Andligt och världligt regemente hos Luther 1940 — 12. Megjelent angolul is: Luther on vocation 1957 címen. — Az egész mű a két kormányzásról szóló tanításra alapul. Nem saját tanítását, hanem Luther tanítását bontja ki Wingren. — 13. E. M. Carlson: Luther's Conception of Government Church History 1946/257 kk. — 14. E. M. Carlson: The Reinterpretation of Luther 1948. Az egész 20. sz. első felében végzett svéd teol. munka nagyszerű keresztmetszete! — 15. A. Nygren: Commentary on Romans 1951. — 16. L. a bibliográfiában. — 17. Franz Lau: Die Königherrschaft Jesu Christi und die lutherische Zweireichenlehre cikke (Kerygma und Dogma 1960) különösen is fontos a mai prot. párbeszédhez! — 18. H. Bornkamm: Luther's World of Thought kötetének államról írott fejezete külön is kiemelendő. i. m. 237 k. — 19. H. Thielicke: Ethik I. grandiózus kötetében nagy teret szentel e tanítás bírálatának, bemutatja a gyenge pontokat alapos irodalmi tájékoztatást is ad. — 20. Bonhoeffer: Ethik. E. Bethge összeállításában. 1951. — 21. Carlson idézett művek. — 22. Lazareth i. m. — 23. Forell i. m. — 24. Ditmanson (Harald H.): New Themes in Christian Social Ethics Lutheran World 1968, 25 k. Egyik legfrissebb írás evangélikus szerzőtől e területen. Érdekes módon feltűnően egybecseng Dr. Nagy Gyula tavaly megjelent könyvével! Kü-

lönösen 37 kk. — 25. Philip Hefner i. m. szellemesen mutat rá arra, hogy ma minden felekezetben mennyire az érdeklődés központjába került a Diesseitigkeit, keresztényen hitünk kötelez arra, hogy szenvedélyes módon foglalkozzunk e világgal. — 26. Leonhard Goppelt: Die Herrschaft Christi und die Welt nach dem NT. Lutherischer Rundschau 1966. 49 k. — 27. A LVSZ munkatételei megjelentek magyarul is a Lp. 1967. szeptemberi számában és az 1968-as esztendő kötelező LMK témái között szerepelnek. — 28. D. Káldy Zoltán: A reformáció öröksége és kötelezése ThSz. 1967 325. lapon. — 29. Dr. Pröhle Károly: Teológiánk. Lp. 1967 26 kk. — 30. Dr. Nagy Gyula: Luther szociáletikai alapfelfogása a mai teol. kritikában 596 k. Lp. 1967.

A további irodalomból:

Ivar Asheim: The Quest for true Humanity and the Lordship of Christ. Lutheran World, 1967, 1 k
Heinrich Bornkamm: Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie. 1961
Carl Braaten: Reflections on the Lutheran Doctrine of the Law The Lutheran Quarterly 1966, 72—84.
Harold Diem: Luthers Lehre von den zwei Reichen. 1938.
George Forell: Luther and Politics 1960.
Bo Giertz: De två regementena. A Den stora lögnen och den stora Sanningen gyűjt. kötetben Uppsala 1955. 192 kk.
G. Gloege: Thesen zu Luthers Zwei-Reiche-Lehre. Kirche und Staat. Festschrift 1967.
Niels Hasselmann: The Lordship of Christ in Ecumenical Discussion Lutheran World 1967, 93 kk.
Philip Hefner: Passion for Things of the Earth: The two Kingdoms Doctrine. Una Sancta 1967, 41 kk
J. Hromadka: Egyház és világ. Th. Sz. 1959, 381 kk.
Hal Koch: Staten og kulturen. Luther kötet 75 k. Kobenhavn 1960.
William Lazareth: A Theology of Politics. 1960.
Franz Lau: Luthers Lehre von den beiden Reichen. Berlin 1952.
Franz Lau: Äusserliche Ordnung und „weltlich“ Ding in Luthers Theologie. Göttingen 1933.
Franz Lau: Die lutherische Lehre von den beiden Reichen Lutherischer Rundschau 1965, 464 kk
Franz Lau: Zwei Reiche Lehre. RGG 3 VI. 1945 column k.
J. M. Lochman: The Lordship of Christ in a Secularised World Lutheran World, 1967, 59 k.
Anders Nygren: Luther tanítása a két birodalomról Lp. 1949, 272 kk ford. Szabó József.
Anders Nygren: Stat och kyrka (en bok om kyrkan kötet 397 kk 1945.
Dr. Ottlyk Ernő: A világ és társadalom ev. értelmezése Lp. 1959. 720 k.
Dr. Pálffy Miklós: Luther tanítása Isten kettős kormányzásáról ThSz. 1962. 348 k.
E. Schlink: Gesetz und Evangelium. Th.Eh. Heft 53, 1937 (2. barmeni tétellel kapcsolatban!)
E. Schlink: Weltliches und geistliches Regiment (Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften 306 kk.)
H. Thielicke: Kritische Fragen an Luthers Lehre von beiden Reichen Ethik. I. 1783—1851 tételek
W. Trillhaas: Regnum Christi. Lutheran World 1967 40 kk.
W. Trillhaas: Ethik 1959, 428 kk.
H. D. Wendland: Die Weltherrschaft Christi und die zwei Reiche (Kosmos und Ekklesia Festschrift) 1953.
H. D. Wendland: Die Kirche in moderner Gesellschaft 1958. 69 kk.
G. Wingren: Geistliches und weltliches Regiment Lutheran Th. Z. 1947 263 kk.
G. Wingren: Evangelium und Gesetz. (Antwort Festschrift zum 70. Geburtstag von Karl Barth 310 k.)

Ősi elemek nyomai magyar protestáns fejfákban

A reformáció nagy jubileumi ünnepeinek talán múltó fényénél, nem árt egy kicsit mélyebbre irányítani tekintetünket, olyan dolgok felé is, melyek eddig esetleg elkerülték a figyelmünket, nem tulajdonítottunk nekik fontosságot.

Nem vagyok hivatva, hogy az érdemeket méltasam, de vannak olyan dolgok, melyekről úgy érzem szólni kell, mert eddig eléggé a háttérben maradtak. Hallgattunk róla, néha szerénységből, máskor talán könnyelmű nemtörődömségből, esetleg mert talán magunk sem tudtunk eleget egyes értékeinkről, érdemeinkről.

Ilyen, eddig alig, vagy egyáltalában nem méltott érdem a magyar protestáns temetőben használatos fejfák formakincsében meglehető ős, gyakran ismeretlen őstörténeti emlékek nyomainak megőrzése.

A néprajztudománynak, de az egyetemes magyar kultúrának sem közömbös, sőt felbecsülhetetlenül értékes minden legkisebb adat, amely a — sajnos még nagyon sokszor a homályban rejtőző — múlt ismeretéről tanúskodik, adhat felvilágosítást.

A magyarságnál csak a protestánsok, főleg a reformátusok, a lényegesen kisebb számú unitáriusok, esetenként szórványosan az evangélikusság használja temetői sírjelül, a kereszt mellőzésével, a faragott fejfát.

Nem lehet célunk — hiszen erre itt lehetőség sincsen —, hogy bemutassuk, ismertessük a magyar református nép fejfáinak formakincsét, e nemben való töméntelen gazdagságát. Most csupán arról szeretnénk röviden értekezni, csak mintegy vázolni, mi az az érték, amit a fejfa az ismeretlen múltból megőrzött, átmentett a ma számára.

A magyarság kersztynység előtti hitvilágából vajmi keveset tudunk; áll ez a sajnálatos hiányosság az egész magyar őstörténetre is. Nem maradt előidőkből írott emlékünknél, kevés az adatunk, ami útbaigazíthatna. Nekünk nincsenek papírusztekercsekre írott hieroglifáink, agyaglapokba égetett ékírásos szövegeink, kőbevésett emlékjeleink, amik kézzelfogható, kétséget kizáróan értelmezhető adatokkal szolgálnának, állnának rendelkezésünkre múltunk megismerése céljából. Nekünk a néprajz, folklór, régészet, nyelvészet, antropológia és egyéb tudományok minden segítségét igénybe kell vennünk, ezek által kutatni fel adatokat, amelyek segítségével juthatunk közelebb múltunk áhított megismeréséhez.

Nos, a fejfa is egy ilyen segédeszköz, egy „kövület”-e az ismeretlen múltnak. Nem is kell a földbe ásni utána, messze tájakra fásasztó kutató utazást tenni, múltak útvesztőiben keresgélni, a fejfák itt állnak előttünk, csak meg kell szólaltatnunk őket.

Kíséreljük meg! Miről is vallanak?

Sétáljunk ki egy falusi református temetőbe, először mondjuk valahol a Dunántúlon. Első benyomásunk talán csak az, hogy sok faragott fejfát látunk. De ha nézünk is, látni fogjuk, mennyi sok, nagyon is változatos alakú fejfa van. Körülszemlélődve különös képen akadhat meg tekintetünk: nini, valami emberalak áll némelyik sír végében! Pontosan kirajzolódnak a test körvonalai: fej, nyak, törzs, talán még láb is. De mégsem ember, hiszen merev-mozdulatlanul áll. Csak nem kísértet? Igaz, temetőben járunk, de fényes nappal van! Bizony, annak is vehetjük, pedig csak egy fejfa. Áll ott élettelenül, mint egy emberalakú bálvány. Akkor

mi is hát a valóságban? Mind a három feltevésünk igaz. Visszajáró kísértet, csak éppen nem a túlvilágról. Hanem 1000—2000 vagy még több esztendő, és több ezer kilométer távolságából jött ide, megmutatni magát a ma élő embernek. Kísértetszerű valóság. Temetői fejfává alakult ősi bálvány. És ezt nem csak ebben a képzeltem temetőben találjuk meg, hanem Ormánság, Zselicség, Belső-Somogy nagyon sok temetőjében, de az ország többi részén is, mégis talán leggyakrabban a Dunántúlon. Honnan, hogyan került ide? Hiszen ha nyugatra megyünk, közvetlen a szomszédba, ott katolikus népeket — szlovének, osztrákok, csehek — találunk, tőlük délebbre is, északabbra is — horvátok, olaszok, illetve lengyelek, mögöttük a bajorok. Nézzük meg keleti szomszédainkat? ukránok, románok, délebbre: szerbek, szláv-bolgárok — ortodox vallásúak, temetőikben szintén keresztre bukkanunk. Hát akkor honnan e forma református temetőinkben? A mi népünk találmánya? De ha már keresünk, kíséreljük meg végére járni a kérdésnek, ne sajnáljuk a fáradságot, menjünk el távolabbra is — térben és időben egyaránt.

Mészáros Gyula, kiváló turkológusunk, a század elején járt a Volga-melléki rokonainknál, a csuvasoknál. Terjedelmes műben számol be a csuvas nép ősvallásáról. Ott ír a juba-ról, melyet a csuvas halott sírjára állítanak a hozzátartozók. Plasztikus leírását olvasva, mintha csak magyar református temetőket emberalakú fejfáját látnánk magunk előtt.

Az Uralon túli rokonnépeknél is megtaláljuk ezt a formát. *Harva Uno*, a kiváló finn néprajztudós az altáji népek ősvallását tárgyaló művében ugyanerről ír, többféle változatban is (melyet itt most sem terünk, sem időnk részletezni.) Ő képben is bemutatja az ilyen bálványt.

Nézzünk egy-két adatot az idő távolából is. *Ibn Fadlán*, a X. századi híres arab utazó írja, hogy a Volga-melléki (velünk rokon) népnél talált ilyen sír fölé állított, emberalakúra faragott fatörzset. *Rubruquis*, amikor a XIII. században a mongol nagykan karakorumi táborába utazott, nyitott szemmel járván, sok érdekes dolgot látott és örökített meg írásban. Megemlékezik többek között a kúnok temetkezési szokásairól, írja, hogy a meghalt fölé emelt dombra emberalakú bálványt állítanak.

Ez a terület távol van tőlünk, de viszont tudjuk, hogy eleink arról a tájról költöztek ide a Kárpátok medencéjébe. Semmi csodálatos sincs abban, ha magukkal hozták ősi hazájukból, sok egyéb szellemi javakkal együtt az ősi fejfaformát is. Csodálatosabb, hogy máig megmaradt! De erre még visszatérünk.

Menjünk el most egy másik temetőbe, valahol a Felső-Tiszántúlon, mondjuk a Szamosháton, vagy Szamosközben. (Bár nem kell falura fáradni sem, megtaláljuk ezt a debreceni köztemetőben is.) Itt is fogunk fejfákat találni, de egészen más, az előbbi-től elütő, egyébként nagyon érdekes, különös formájút. Ha távolabbról nézzük, mintha egy karcsú csónak egyik fele volna a földbe állítva.

Szomszédos népeknél ennek a mását sem találjuk meg. *Solymossy Sándor*, nagynevű néprajztudósunk megállapítása szerint ezek élő másai, utódai, a legközelebbi nyelvrokonaink — vogulok, osztyákok (manysik, hantik) csónakban való temetkezésének. E lápi embereknek mindennapi közlekedési eszköze volt a csónak, haláluk után ebben temették el

őket, vagy ha nem is, a csónakot odatették, állították a sírjuk fölé (Lásd lovas népeknél a lovas temetést!) Még sokkal keletebbre, a nagyon távoli rokonoknál, a tunguz népcsaláddhoz tartozó nanájoknál (gold-ok) is megtalálta a csónakba való temetkezés emlékét *Tagán Gaïmsán*, baskir származású néprajztudósunk.

És ha már így benne vagyunk a temetőjárásban, nézzünk be népünk egyik legkeletebbi csoportjának, a székelyeknek valamelyik temetőjébe, ahol református, vagy unitárius vallásúak. Szemet gyönyörködtető látványban lesz részünk. Művészien faragott, karcsú sírjelekkel találkozunk. Nem is kell külön magyaráznunk, hiszen jó ismerősünk a kopjafa. Szomszéd népeknél ennek is hiába keressük mását. Menjünk most már bátran az előző úton: keletre.

Ősi időktől fogva szokás a harcosnak fegyverével való eltemetése. (L. még napjainkban is: kard, puská, rohamsisak!) A lovas nomádok egyik legfőbb fegyvere a kopja. Semmi különös nincs abban tehát, ha ezt odatűzték a halott sírjára. Amikor pedig ez már általános szokássá lett, s a sírra tűzött kopja elvesztette eredeti jelentőségét, a nem harcos sírjára is ez került sírjelként, — persze már átlalakult formában, díszes fafaragással ellátva. Ez nem csak feltevés, Közép-Ázsiában is megtaláljuk hasonmását. (Csak egy példa: *Princz Gyula* a tien-sáni kurgizekről szóló ismertetésében képet is közöl róla.)

Tehát nyugodtan mondhatjuk, hogy fejfaformáinkat keleti őshazánkból hoztuk. Ez őshaza területe nem éppen egyezik azzal, melyet finnugor nyelvek urali őshazaként jelöltek meg, de ennek történeti, néprajzi okai vannak.

Vannak gondolkodó, kételkedő és bíráló természetű emberek. Ilyen valaki felvetheti a kérdést: Hohó! itt minduntalan arról van szó, hogy a katolikusok csak a keresztet alkalmazzák sírjelül, s az ősi formájú fejfát csak protestáns magyarok. Vajon, amikor még nem voltak protestánsok, akkor hol volt ez a forma? Hiszen a magyarság keresztényévé léte és a reformáció között azért csak eltelt vagy ötszáz esztendő! Ha pedig a katolikusok keresztalakú sírjelet használnak, honnét vették elő a reformátusok az ősi fejfát?

Igen, a kérdés felvetése jogos. Megkíséreljük megadni rá az elfogadható választ.

Közbevetőleg a keresztől röviden csak ennyit: Közismert a magyar reformátuságnak idegenkedése ettől az egyébként általános és ősi keresztény jelképtől, melynek nevében és jele alatt annyi sok szenvedésnek, üldöztetésnek volt kitéve. (Itt most nem célunk ennek különösebb magyarázata.) Amikor a reformáció a magyarság két felét élesen szembeállította egymással, a két tábor külsőségeiben is bizonyítani akarván állásfoglalását, egyik az eddiginél is jobban kezdett ragaszkodni a kereszthez, míg a másik szinte teljesen elvetette azt.

Nézzük meg tehát a nem keresztalakú sírjelek megmaradásának lehetőségét a kereszt uralma alatt.

Vegyük először a csónakos fejfát. Mint említettük, Solymossy Sándor ennek eredetére kielégítő magyarázatot adott.* Az ő elmélete alapján az látszik valószínűnek, hogy a magyar etnogenezis

egyik alkotó eleme volt egy, legfőképp halászó foglalkozást űző, ugor népcsoport. Ez a vándorlások folyamán is bizonyára a folyók, vizek közelségét keresve folytatta ősi foglalkozását. A honfoglalás után olyan lápos-berkes-vizes területen telepedett meg, amely életformájának a legmegfelelőbb környezetet biztosította, életfeltételeinek legjobban megfelelt. Így kerültek a mai Nagysárrét, Ecsedi-láp, Szerednye mocsár, a Felső-Tisza, és mellékfolyói — Szamos, Bodrog — torkolata körüli vidékre. Az ilyen, történelem sodrától alig érintett, felre-eső tájzúgokban zavartalanul élhette a maga ősi életmódját, hódolhatott ősi szokásainak, mint ezt más formában még a századforduló táján is láthattuk, a vidék pákászainál, vagy példa rá a sámánizmus itteni emlékei —; ide a keresztényiség nem igen juthatott el. Az ilyen helyeken háboríthatatlanul húzódtak meg és maradtak fenn a hagyományos szokások, tárgyak, emlékek, — vészelhetek át évszázadokat. Amikor a reformáció azután ide is behatolt, minthogy az a keresztet úgyis elvetette, semmi akadálya nem volt az ősi sírjelek további használatának. Sőt ez szabadon terjeszkedhetett a szomszédos tájakon is a kereszt helyébe.

Lássuk, mi a helyzet a kopjafa esetében. A zászlós-kopjás temetkezés emlékére elég biztos adataink vannak Erdélyből, még alig száz évvel ezelőttről is. Ez kísértetiesen hasonlít középpázsiai török népek — kurgizek, kazakok — ilyenemű szokásához; még a kopjazászló korjelző színei is — vörös, fekete — teljesen egyezők. (A székelyeket — tudjuk — az eredetükkel foglalkozó, szinte minden tudós török származásának tartja.) Idővel természetesen az a kopja, amit a sírra tűztek, díszesebb faragást kapott, formálódott, változott, míg végre eredeti rendeltetését elveszítve, teljesen sírjel lett belőle. Ha erre pontos adatunk nincs is, feltételezhetjük, hogy a kereszt és a kopja megférhettek egymás mellett a síron a keresztényévé válás után. (Hasonló jelenséggel még találkozunk alább.) Amikor pedig a székelység nagyobbik fele a kálvini, illetve dávidferenci reformáció híveiül szegődött, csak a keresztet kellett elhagynia a sírról. (A katolikusnak maradt székelyek persze éppen ezt tartották meg.)

Nézzük meg végül a „legpogányabb” emlék, a bálvány megmaradásának lehetőségét.

A magyarság keresztényévé léte — ismerjük a történelemből — nem valami önkéntes „megtérés”, hanem nagyon is erőszakos, sokszor igen kegyetlen hatalmi nyomás eredménye. Tudjuk jól, hogy a „szent” király, kíméletlen eréllyel, könyörtelen eszközökkel buzózkodott a „térítés”-en. Azt is tudjuk, hogy őseink nagy többsége nem éppen szelíd meggyőződéssel hajtotta fejét a keresztvíz alá. *Koppanytól Ajtonyon, Tonuzóban, Gyulán át Vászulyig* szinte egymást érték a véres, tragikus végű akciók, ellenakciók. És ha a „lázadásokat” kiváltó ok nem is mindig ez volt, de az abban résztvevő tömegek megmozdulásának lélektani indítékai az újnak elvetése, a régihez életre-halálra való ragaszkodás volt elsősorban. *István* halála utáni zavaros időkben *Vata* és utóbb fia „pogány” felkeléseiről is biztos adataink vannak. A térítő *István* trónralépte után majd egy századdal uralkodott másik szentnek mondott király, *I. László*, még igen szigorú törvényeket hozott a pogányság ellen. Persze azt csak kis részben tudjuk, mik lehettek azok a „pogányságok”, de bizonyosra vehetjük, hogy a jellegzetesen pogány eredetű fejfaós bálvány is ezek közé tartozott. Árpádházi királyaink nem szakadtak el még Kelettől; pogánynak maradt keleti rokon néptöre-

* Nyárády Mihály, nyíregyházi múzeológus igyekszik ezt az állítást megdönteni egyik tanulmányában. Téves elméletének cáfolatára egy másik alkalommal térünk ki.

dékeket gyakran telepítettek le az országba. Határozott adataink vannak bessenyő, úz, kún népelemek letelepítéséről. Tudjuk, IV. Béa a kún nép hatalmas tömegét telepítette le hazánkba. Ezek a keletről jött elemek bizonyára magukkal hozták hagyományait is, fel-felélesztve vele az itteni, csak hamu alatt szunnyadó ősi eredetű tüzeket. Bár a betelepülés alapfeltétele mindig a keresztényen valóság felvétele volt, láttuk a magyarságnál is, ez a megtérés sok ideig mennyire csak a felszínre hatott. Tudunk az egyház elkeseredett panaszairól, mely szerint a magyarok a pogány kúnok szokásai szerinti életmódot folytatják. (Hogyne, mikor a király — a Kún jelzővel illetett IV. László — maga járt elől jó példával!) A nagy kún betelepítés után megint vagy száz-százötven évet ráadhatunk, ameddig a pogány életforma maradványai fennmaradhattak. De még mindig hiányzik jó száz év a reformációig.

Győrffy István és Csalog József állítása szerint a Kúnságban is éltek a puszták, nádasok mélyén olyan elemek, melyek csak a reformáció idején keresztelkedtek meg, tehát a pogányságból, a katolicizmust kikerülve, azonnal reformátusokká lettek. Ezeknél megmaradhattak az ősi bálvány formák is. Timaffy László egyes helyeken a katolikusok keresztfájában elrejtve vélte megtalálni az ősi, pogány formát. (Ez a jelenség a távoli evenkiknél — tunguzok — is megtalálható, akik az orosz uralom alatt átvették, legalább külsőleg, a hódítók ortodox vallását. A sír fölé állított kereszt ágaiban a bálványforma kiütközik.)

Nem lehetetlen egyik elmélet sem, de mi induljunk el egy harmadik úton.

Tudjuk, hogy az egyház, története során többször tett kisebb engedményeket a nagyobb célok érdekében. Csak egyetlen példát vegyünk: a magyar Boldogasszony. A nagy katolikus Mária-kultusz hogyan megfér a pogány Boldogasszony neve alatt. A fejfa esetében is valami ilyesmi állhatott fenn. A halott sírjára talán odaállították a pogány formát, s azt ellátták valami keresztény jelképpel — kereszt vagy Krisztus monogram stb. Jó, jó; mondhatná valaki, de ez csak feltevés, amire bizonyíték nincs. Fejfájában, magyar anyagban erre egyelőre tényleg nincs. A magyar fejfák szinte kizárólag fából készültek. A fa elég romlandó anyag. Természetes, hogy évszázadok távolából ilyenek a megmaradására nem számíthatunk, előkerülését alig remélhetjük. De van magyar viszonylatban más, ehhez hasonló. A honfoglaló magyarság egyik nagyon kedvelt, és elég gyakori dísz tárgya a fém tarsolylemez. Ebből a régészet útján több is került elő. Az egyik ilyen híres lelet — a bezdédi —, jellegzetesen keleti, „pogány” ornamentikája mellett ott található a kereszt is. Sírjeleken, — ha magyar anyagban nem is, de közvetlen szomszédunkban igen — szintén megvan erre a bizonyíték.

Megint a történelemhez fordulunk egy kis kitérőre. Bethlen Gábor, a nagy erdélyi fejedelem, sokat fáradozott a reformációnak a románok között (nem Szent István-i formában) való terjesztésén. Hogy ennek maradványa-e, vagy a magyarságtól való átvétel következménye, még nem bizonyított, de tény, hogy Erdély egyes vidékein (Alsó-Fehér és Fogaras megyékben) a románság néha magyar fejfájához hasonló sírjeleket is használ. A formáról látszik, hogy magyar eredetű, de rajta a kereszt jele. Egy másik példa: Belgrádtól délre, a Jadar-völgyben ortodox szerb temetőből mutat be sírköveket az egyik jugoszláv néprajzi kiadvány. Döbbenetes a hasonló-

ság az egyik bemutatott sírkő és altáji türk bálvány között; de az előbbin rajta a kereszt jele is. Ehhez nem árt tudnunk, hogy az évszázadokon át déli végvár, Nándorfehérvártól délre bessenyő háttörő települések voltak. Ez a török eredetű nép-törődék hozhatta magával ide a távoli keleti formát. Később felszívódva a környező szerb többségbe, átvette annak vallását. Temetési hagyományában megőrizte a régi bálvány-alakot — ha módosult formában is —, de elhelyezte rajta mai vallása jelvényét, a keresztet.

Máshonnan is hozhatnánk hasonló bizonyítékot: Nagy Konstantin császár a győzelmet biztosítandó signum-ként a Krisztus monogramot tette a pogány római zászlókra.

Az ilyen példákkal nem is kell a messze múltba mennünk, napjainkban is találkozunk ilyennel. Az utóbbi évtizedek nagy társadalmi-politikai átalakulása következtében több ország régi címerképe változott meg. Nem egy országban egyesítették a hagyományosat az uralkodóval. A cseh címerben a régi feudális kétfarkú oroszlán megmaradt a közelmúltig. A lengyel nemzeti lobogón megfér egymás mellett még napjainkban is az ősi fehér sas az új ötágú vöröscsillaggal. Ezek általános, szinte törvényszerű emberi tulajdonságok érvényesek a magyar fejfa viszonylatában is.

Ha tehát bármelyik megmaradási elv mellett foglalkozunk állást, vagy mind a hárommal együtt, nyugodtan elfogadhatjuk a magyar fejfa ősi formájának fennmaradását, és a folyamatos kapcsolatot az őshazai és a mostani formák között.

Az őstörténeti eredetű fejfatípusok mellett még két fejfafajtáról emlékezzünk meg röviden a teljesség kedvéért. A Dél-Alföld gombosfája — Csalog József tanulmánya szerint — átvétel az oszmán—törököktől; a mohamedán turbános fejfák át-magyarosított formája.

Az oszlopalakú fejfa nyilván mai hazánkban alakult ki.

Mint látjuk, a hallgatag, gyászos kegyeletet jelképező mai fejfa, sok régi titok megőrzője, megszólal, regél az ismeretlen múltból, csak meg kell értenünk. De nemcsak a néprajz, őstörténet számára van mondanivalója, a népművészet sem vallatta meg még eléggé a fejfát. Lássunk csak valamit ebből is. A Somogy megyei Csököly temetőjének egyik fejfáján nagyon érdekes díszítő rajzot találunk. A stilizálásnak remek, művészi foka. Ismert növényi — inda, virág, levelek — motívumaiból gyönyörűen ábrázolja a női testet.

A Melos (Milo) szigetén talált, feltehetően Vénusz (Aphroditét) ábrázoló hellenisztikus szobrot nevezték el Milói Vénusznak. Azóta a régészet, művészettörténet minden régi, különleges, jelentős nőábrázolást a lelőhelyről jelzett Vénusznak nevezi. (Willendorfi Vánusz, Predmosti Vénusz stb). Ezek analógiájára mi is nevezhetjük bátran ezt az ábrázolást „Csökölyi Vénusz”-nak.

Térjünk vissza még röviden a fejfájához, megszólaltatásához. Felirataiban a népköltészet is található értékeket; az elsőszemélyes búcsúszavakban nem rejlik-e ösköltészeti forma?

Mint ahogy az az öregasszony, aki szenesvizet készít nyugtató kis unokájának, vagy falusi ember, mikor ivás előtt a földre loccsant pár csepp vizet, avagy az öreg mesemondó, aki bikává változott taltosok viaskodását meséli, — nem tudja már a cselekmények, elmondottak eredeti értelmét, ugyanúgy a falusi barkácsoló sem gondol már arra, mikor a fejfát faragja a régi formára, hogy ez majd az

elenyésző test helyett a továbbbélő léleknek pihenő helye legyen, hanem csinálja, mert ilyen alakban készítette el az apja, nagyapja, dédapja, úkapja és visszamenőleg ezer, vagy kétezer, vagy ki tudná megmondani milyen régi idők előtti őse is. És a hagyomány csodálatos ereje folytán készítik néha még ma is széles e hazában, határokon innen és határokon túl, a legkeletibb székelyektől a Mezőségen, Károltaszegen, Szilágyságon, Fekete-Körösvölgyön át, keresztül az Alföldön, Dunántúlon a legnyugatibb Órségig, a Kárpátoktól le majdnem egészen a Szávaig, még a messze Amerikába szakadt, idegen kör-

nyezetbe jutott, hipermodern világban élő atyáncifiai is, valahol csak magyar reformátusok laknak. És most kanyarodjunk vissza eszme-futtatásunk elejére: hogy ezt a felbecsülhetetlen ősi örökségünket még a magunkénak mondhatjuk, az érdem protestáns népünké, amely megőrizte, átmentette a mai kor számára. De ez a tény nem csak a hála szavait mondatja velünk, nem csak ünneplésre készítet, ez kötelez is: az eddig megőrzött és még meglevő kincseinket becsüljük is meg; sokkal jobban, mint eddig.

Zentai János

A pátensharc külföldi megvilágításban

Az ún. protestáns pátenst körül támadt nagy és hosszas bonyodalom a XIX. századi magyar protestáns egyháztörténelem legérdekesebb és legjelentősebb eseményei közé tartozik, mégis csaknem száz év telt el, amíg a kutatók történetírói feldolgozására vállalkoztak. Ekkor azonban rövid egymásutánban két kutató is, egy magyar és egy külföldi. Mind a kettő szerényen pusztá elönmunkálatnak kívánja művét tekinteni. De a művek oly szerencsésen egészítik ki egymást, hogy elmondhatjuk: a pátenstény tényanyaga a számtalan és erősen elszórt kútfőből összegyűjtve lényegében már együtt van, és komoly kísérletek történtek a tények értékelésére is. A további történetírói feladat már nem annyira a még mindig feltáratlan forrásanyag összegyűjtése, mert ilyen is van, pl. a Zimmermann-féle hagyaték Nagyszebenben, hanem a feltárt adatoknak az eddigieknél komplexebb értékelése.

A protestáns pátenst körüli harc első feldolgozása Révész Imre avatott tollából tíz éve jelent meg. Teljességre nem törekedett, mert nem törekedhetett — írta Révész — ez csak munkaközösségek számára lesz majd lehetséges, évek hosszú erőfeszítéseivel¹. A második feldolgozó műve 1965-ben került ki a nyomdából.² Szerzője Friedrich Gottas osztrák-német kutató, már Révész művére is támaszkodhatott. Munkáját eredetileg doktori értekezésként nyújtotta be 1964-ben a bécsi egyetemen, a könyv-formában való nyilvánosságra bocsátás előtt azonban lényegesen kibővítette, főleg H. Steinacker professzor irányítása mellett, akinek halálából művét ajánlotta. Érdemes a két feldolgozó problémátétését, anyaggyűjtésének és értékelésének szempontjait összehasonlítani.

Révész Imre könyve érdekes kísérlet arra, hogy az egyháztörténet egy fejezetét a marxizmus—leninizmus ökonómiai-materialista történelemszemléletének megfelelően ábrázolja, tehát mint osztályok harcát gazdasági és hatalmi érdekekért. Félreértés ne essék, nem azon fáradozott Révész, hogy Bach és Thun államapparátusát leplezze le, mint osztályhatalmi elnyomó szervet, és azok valláspolitikáját értelmezze az elnyomás egyik eszközeként. Ez túl könnyű feladat lett volna. Révész a Bach-rendszer ellen, a pátenst ellen felsorakozó egyházi ellenzékben nem elnyomottakat lát, ez könyvében a meglepő, hanem ezeket is az elnyomók kategóriájába sorolja. Elnyomottaknak csak az egyszerű köznépet tekintti, amely ilyen formán kettős elnyomást volt kénytelen elszenvedni.

Révész annak a bizonyítását tette feladatává, hogy a protestáns pátenst elleni nagy harc a protestáns egyházak vezetőinek gazdasági és hatalmi motiváltságú, osztályharcos akciója volt. Nagy-

jából a következő négy ilyen motivációt különbözteti meg: 1. A lelkészek állami dotáció után sóvárogtak és ezzel mintegy felbiztatták a bécsi kormányzatot a magyar protestánsok egyházi autonómiája elleni támadásra. 2. Ugyancsak a lelkészek harcot folytattak az egyházkormányzás terén a világiak túlzott befolyása ellen. Ez is arra bátorította Bécsset, hogy a magyar protestánsok táborának megosztott voltára számítson, és a szakadékot célja érdekében még tovább próbálja szélesíteni. 3. A világiak azért ragaszkodtak egyházi vezérszerepeikhez, mert ezek révén számukra alig valamibe kerülő közszereplést folytathattak, továbbá azért is, hogy alkalmadtán megdézsmálhassák a felügyeletükre bízott egyházi alapítványokat. 4. Magát a Thun-féle támadást a magyar protestáns egyházak autonómiája ellen ezen egyházak világi vezetői ugródeszkának használták fel, hogy az ellenállást megszervezve, annak élére állva visszatornásszák magukat a közéletbe, befolyásos állami pozíciókat foglalhassanak el, és azok birtokában, megnövekedett befolyásukat kihasználva, újabb hatalmas gazdasági előnyöket biztosítsanak maguknak a köz rovására. E negyedik motívum bizonyítása kapta Révész könyvében a legnagyobb teret.

Gottas nem teljes mértékben tette magáévá Révész alapszemléletét. „Nem lehet tagadni — írja —, hogy a történeti materializmusnak jelentékeny igazságmagja van.” Ez abban áll, hogy a gazdasági érdek a leghatalmasabb ösztönzők egyike a történelemben. E felismerés előmozdítása a marxizmus érdeme, vallja H. Steinackerrel együtt Gottas. Semmi esetre sem hajlandó azonban az egyetlen történelemformáló erőnek tekinteni a gazdasági érdeket, valamint annak különböző áttételeit. Sőt úgy véli, hogy az ilyen abszolutizálás ártalmassá válhat. Példaként éppen Révész művét hozza fel, mint amely szerinte a valóságos folyamatnak csonka s elrajzolt képét nyújtja. Szerinte Révész az osztályharc dinamikáját a történelemnek nem az egyik főrangú, hanem az egyetlen ható tényezőjének nyilvánítja.³

Az az érzésünk, hogy Gottas jobban kiemelhetné volna Révész módszerének pozitív eredményeit, hiszen maga is nem egyet átvett ezekből. Révész Imre kezén a főleg magánlevelekből, emlékiratokból és egyéb kéziratok forrásokból merített anyag nagy mértékben gazdagította a pátenstényben szerepet játszó személyek és csoportok sokszor gondosan titkolt indokainak ismeretét. Munkájának az anyag és a szemlélet ilyen szempontból való teljesebbé válása a fő érdeme. Másfelől azonban bizonyos mértékben el kell fogadnunk Gottas kritiká-

ját éppen kettőjük könyvét összehasonlítva. Gottas művében ui. külön fejezetekben és a kellő súllyal szóhoz jutnak a pátensharcnak olyan szektorai is, amelyek nagyon is közrehatottak az események alakításában, Révésznel azonban legfeljebb periférikusan részesülnek figyelemben.

Ilyen mindjárt a komoly véleménykülönbségnek az a sokasága, amely Bécsben a minisztertanács, illetve a birodalmi tanács ülésein a pátens ügyében felbukkant. A minisztertanács 1859. március 3. és április 26. között nem kevesebb mint 15-ször ülésezett a pátens ügyében, a birodalmi tanács pedig egyebek között május 26-án és 31-én tartott kibővített üléseket a belügy- és a kultuszminiszter bevonásával. A magyarországi protestánsok autonómiáját súlyosan sértő tervezetformát Thun kultuszminiszter védte körömszakadtáig. Maga a minisztertanács azonban több kérdésben is többségi szavazattal állt el Thun mellől, aki különvéleményét fenntartotta és a jegyzőkönyvben feljegyeztette. Még a minisztertanácsnál is tartózkodóbb volt a birodalmi tanács, igen élesen bírálta az egész tervezetet, és az „Oberkirchenrat” gondolatát kereken elutasította.

Gottas művének fő érdeme éppen a kultuszminisztérium, a minisztertanács, a birodalmi tanács jegyzőkönyveinek, aktáinak, továbbá a Thun- és a Bach-féle hagyaték és egyéb hasonló iratanyagok áttörő és gondos kiaknázása. De ugyanígy magának a szemléletnek teljesebb voltából következett az a gondos figyelem is, amelyet Gottas a szlovák és a német lutheránusok magatartása egész változatos folyamatának szentelt. Ez utóbbiak patensbarát magatartása nagyban hozzájárult Bécs politikájának megmerevítéséhez, és a magyarországi evangélikus egyházkerületek belső életének komoly megzavarásához. Végül előnyösen szolgálja Gottas művének monografikus jellegét az is, hogy közli a fontosabb vallásügyi törvények és rendeletek szövegét, a *Benedek* táborszernagyhoz intézett királyi kéziratot, valamint a források és az irodalom jegyzékét is.

Van azonban Gottas könyvében olyan is, amelylyel kapcsolatban nem hallgathatjuk el elégedetlenségünket. A hivatalos és magán nyilatkozatokat a publicisztikai és történelmi állásfoglalásokat ismeretve és kommentálva Gottas érzésünk szerint nem emelkedett eléggé anyaga fölé. A pátensharcban karhatalmi eszközök bevetésével is folytatott valódi politikai harcról volt szó. A szembenálló felek nem mellőzhették a propagandisztikus fogásokat. Az ellenfél magatartását a propaganda szabálya szerint valamilyen alantasabb, a jelen esetben egyházonkívüli motívumból mgyarázták. Gottas szinte mindazt elhiszi, amit a szembenálló felek egymásra szórtak. Nem tesz elegendő erőfeszítést, hogy elválassza a propagandát és a tényeket. Könyvét olvasva benne maradunk az áldatlan feleselésnek és gyűlölködésnek levegőjében. Így a történetírás nem tudja a maga eligazító szolgálatát ellátni. Az a kicsengetése ennek a határozatlan magatartásnak, mintha egyáltalán nem lehetne igazságot tenni, mintha az egyházon belüli, továbbá az állam és az egyház közötti és a különböző nemzetiségek közötti olyasfajta súlyos visszavonások, mint a pátensharc volt. végzettszerűek lennének.

Gottas például egyszerűen átveszi a szembenálló feleknek azt az egymásra szórt kedves vádját, hogy a másik nem az egyház ügyét nézi, hanem azt pusztán ürügyként felhasználva politikai célt követ. Átveszi ezt a vádat, rosszalja ő is, és megmarad a rosszalásnál. Nézetünk szerint az anyag fölé emel-

kedésnek, a történelmi ítélet formálásának az útja jelen esetben az lenne, ha ezt a vádat komolyan venné és összefüggéseiben egészen végiggondolva ezt a vonatkozást is beleillesztené az összképbe. A Duna-medence népei nem mindig voltak abban a szerencsés helyzetben, hogy olyan államuk lett volna, amelyet óhajtottak. Nyomasztó időkben egyházaik lettek az a második vonallá, amelyben a közügyekért érzett felelősség, aggodás, a közösségi akaratképződés megtalálta a maga fórumát. Ez egészen természetes, hiszen a keresztyén hit az egész emberügyre néző, annak szolgálni akaró magatartást jelent, tehát az anyanyelvi és a nemzeti közösségnek is szolgáló magatartást. Egészen kifejezetten, századok óta így volt ez a magyar protestánsok esetében, de a magyarországi szláv és német protestánsok életében is, és valószínűleg így van mindenhol a világon.

A Bach-kormány a protestáns pátenssel azt a kifejezetten politikai célt akarta elérni, hogy megtörje a magyarországi evangéliumi egyházi életben a magyar anyanyelvűek vezető szerepét. Ez utóbbiak, lutheránusokat és reformátusokat most egybevéve, nemcsak számbelileg voltak túlsúlyban, hanem az ő Bécs ellenében drágán szerzett vívmányuk volt Magyarországon a protestánsok vallásszabadsága és egyházi autonómiája. E vívmányok egyaránt szolgálták a magyar és a nem magyar nyelvű magyarországi protestánsokat. A pátenshez való viszonyulás tehát politikum volt, csak ezt nem volt célszerű bevallani egyik oldalról sem. Ha azonban politikum volt, azt kell megvizsgálni, hogy melyik fél politizált rosszul? Melyik próbált túl hatalmas, mélyen gyökerező történelmi erővel könnyelműen szembefordulni?

Bécs rosszul számított, amikor lebecsülte azt az ellenállást, azt az áldozatot, amelyet a magyar protestánsok még a XIX. század közepén is készek voltak meghozni egyházi autonómiájuk védelmében. Rosszul számított Bécs akkor is, amikor túlbecsülte a magyarországi szlovák és német ajkú protestánsok elszántságát. Most nem néhány markáns vezető személyiségre, hanem az egyházban élő tömegekre gondolunk. Ez utóbbiak támogatása jóval kevesebbnek bizonyult a Bécs által feltételezetténél. De rosszul számítottak ezek a szlovák és német ajkú protestáns egyházi személyiségek is. Csalódnuk kellett nemcsak saját tömegekben, hanem Bécs szövetségi hűségében is. A pátens Bécs dobta be a magyarországi közéletbe azzal a céllal, hogy azt megossza, polarizálja, és így átcsoportosíthassa és számára kedvező új arányokat alakíthasson ki. Úgy vélte, hogy jelentős nemzetiségi tömegek ragadják majd meg az alkalmat, hogy kiszakítsák magukat azokból a kötelekekből, amelyeket a magyar protestánsokkal való közösség jelentett, és egy centralisztikus osztrák Habsburg nagy állam védőszárnyai alá helyezkedjenek. A tömegek azonban, szlovák és német tömegek is, zömükben a magyar protestánsoknak pátensellenes, a történelmi jogokat őrző ellenzéki mozgalmával rokonszenveztek.

Kuzmány és társai, a pátensbarát szlovák és német egyházi személyiségek, Bécsét támogatva és Bécs támogatásában reménykedve kenyértörésre vitték a dolgot. Moglehetősen magukra maradtak, és ügyük akkor velük együtt elbukott.

Ezek a mozzanatok együtt lennének értékelendők azokkal amelyeket Révész Imre kimutatott. A történelmes fel kell hogy vesse, vajon melyik fél magatartása volt az állam és a protestáns egyházak nyugodt élete számára végül is hasznos, és melyiké volt káros. A protestáns pátens elkészítőinek és támoga-

tóinak magatartása jelentős és a közvetlen cél szempontjából teljesen haszontalan zavarokat okozott. A pátensbarát egyházi emberek viselkedése árnyékot vetett a szlovák és német ajkú magyarországi protestánsoknak olyan jogos anyanyelvi és egyéb követeléseire is, amelyek a pátensharc okozta polarizálódás elmaradása esetén, a nacionalizmus ellenméréget lassan-lassan önmagából kitermelő egyházi életben, önsúlyuknál fogva is érvényesülhettek volna. Ehelyett a gyanakvás, a félelem, a gyűlölet lett urrá.

Kuzmányék azzal az energiával, amellyel a pátens mellett kitartottak és amellyel védelmezték azt még akkor is, amikor Bécs már őket is és a pátentst is elejtette, kedvezően befolyásolhatták volna a magyarországi evangélikus egyházkerületeket. a szlovákok és németek nyelvi és iskolai, liturgikai és személyi jellegű követeléseinek teljesítésére érdekében, Ez az egész magyar egyházi és közélet-

ben az engedékenység, a kölcsönös megértés és az egység szellemét erősítette volna.

Révész és Gottas könyveiben a pátensharc forrásanyaga lényegében véve együtt van. Annak értékelésével azonban nem lehetünk teljesen megelégedve. Ha Révészről azt mondhatjuk, hogy az anyagot doktriner módon némileg túlmagyarázza, akkor Gottas könyvére nézve feltétlenül az áll, hogy innen marad a magyarázat és értékelés lehetőségein.

D. Dr. Bucsay Mihály

Jegyzetek:

1. *Révész Imre*: Fejezetek a Bach-korszak egyházpolitikájából. Budapest: Akadémia, 1957. 9. lap.

2. *Friedrich Gottas*: Die Frage der Protestanten in Ungarn in der Aera des Neo-Absolutismus. Das ungarische Protestantentum vom 1. Sept. 1859. München: Oldenburg, 1965. XII. + 223. Buchreihe der Südostdeutschen Historischen Kommission, Band 14.

3. 170—71. lap.

Jókai „noteszei”

— Jókai Mór: *Feljegyzések I—II*. Budapest 1967. Akadémiai Kiadó —

Jókai születésének 100. évfordulója alkalmából (1925), több mint negyven évvel ezelőtt terelődött újra kutatóink figyelme a már életében annyit emlegetett „noteszokra”, amelyekről írói munkásságának 40. évfordulóján így nyilatkozott: „Emlékkönyveimben annyi tárgy van feljegyezve, hogy egy másik negyven év sem volna elég azokat mind feldolgozni.”

Négy évtized óta várja tudományos életünk és a Jókai munkamódszere iránt érdeklődő olvasók óriási táborra, hogy mi lehet azokban az emlékkönyvekben, amelyekről *A látható Isten* (1879) című vallo-másában ezt írta: „Harminc év óta hordok magammal egy-egy kis könyvecskét, amibe mindazt följegyzem, amit az élet és a könyvtárak tanítanak. Egy kis gyűjtemény már maga ez a könyvecském halmaza s a bejegyzett tárgyak tömege nem egy, de tíz emberélet munkásságának alapot adna. De azoknak soha sem fogja hasznát venni senki, magam sem valamennyinek. Mert az alkotáshoz nem elég az akarát, nem elég a tehetség, oda inspiráció kell.”

Most itt állanak előttünk ezek a jegyzetek, két hatalmas kötetben, amelyek nélkül Jókait helyesen érteni, értékelni és ismerni nem lehet. Ezek a jegyzetek segítettek eddig is és segítenek ezután is a kritikai kiadás tudós munkásainak, hogy Jókai beláthatatlan munkásságát felférjék és műveinek keletkezését és forrásait felderítsék. Ebben a műveit kritikai tudományossággal közkinccsé tevő hatalmas sorozatban jelent meg *Följegyzései*-nek anyaga is. A két kötet 1824 oldalnyi terjedelmű, amelyből 1035 oldal esik Jókai szövegére és 789 oldal a hozzáfűzött magyarázatokra.

Ezt a nagyon jelentős munkát két kiváló tudósunk végezte el több mint másfél évtizedes éjjeli és nappali munkájával, hogy a Jókai kutatást elősegítsék: dr. Péter Zoltán, a Ráday Gyűjtemény igazgatója, és dr. Péterffy László, a Dóczy Leánynevelőintézet irodalom tanára. Hallatlan figyelemmel, alázatos tudós szorgalommal és mindenre kiterjedő tudományos anyag összegyűjtésével olyan kincset adták át a tudománynak, amelynek további búvárlásához és bizonyos részeinek megfejtéséhez még sok kutató munkája szükséges.

Igen nehéz feladattal állottak szemben, amikor a

kézírtos és legtöbb esetben ceruzával írt följegyzéseket ki kellett olvasni, mert közülük a gyakori használat közben sok elmosódott, azonkívül viszontagságos és nehéz körülmények között sebtiben történt a feljegyzés, mert vonaton, kocsin, séta közben és társaságban éppen úgy használta noteszeit, mint kirándulás alkalmával. Magával vitte nehéz szekérútjain, közben eső verte, átázott ruhája zsebében a notesz, elmosódtak a betűk, szóval már maga az olvasás is sok és nehéz feladatot, nagy körültekintést és Jókai teljes írói munkásságának ismeretét igényelte. Hát még a feljegyzések felhasználásának felderítése, a jegyzetek forrásának megtalálása stb. csak áldozatos, fáradhatatlan és soha nem csüggedő energia befektetéssel volt lehetséges.

Tudományos búvárkodásuk eredményeképpen közkinccsé válik ez a halhatatlan anyaggyűjtés, amely új alapokra fekteti a Jókai-kutatást is. El kell tűnnie a köztudatból, hogy Jókai csak mesélő és felelőtlen fantáziából költő író volt, mert tudós lelkiismeretességgel dolgozott, és olyan emlékező tehetséggel emlékezett vissza feljegyzéseire, amelyet ma élő ember elképzelni sem tud. Amit ő pontosan s egy rápillantással értett, azt most tudós szerzők egész serege is nehezen tudja megfejtetni, mert műveiben a XIX. századi magyar élet teljes és gazdag emlékirója volt. Történeteit a költészet varázsával írta meg, de az élet kifogyhatatlan gazdagságának olyan megfigyelője volt, mint senki abban a korban. Hogy mégsem lett belőle „csak realista” író, abban fantáziája és örömet szerző költői ihlete a fő segítője.

A tudós szerzők 28 Jókai noteszt fejtettek meg, mert ma ennyit ismer a tudomány, amelyek közül 26 az Országos Széchényi Könyvtár kézírattárában található, egyet a Petőfi Irodalmi Múzeum őriz s egyet magántulajdonból ismerünk. Ennél sokkal több noteszben volt Jókainak följegyzett anyaga, ahogy azt *Szinnyei József* Jókaitól kapott tájékoztatása alapján megírta: „Jókainak 38 kis könyvecskéje van, melyek egyikében cikkeiért, regényeiért kapott honoráriumot jegyzé föl 1842-től, mikor az *Isten ítélte* c. beszélyért öt forintot fizettek neki. A többi közt a *Magyar nábob* regényéért pedig ezer frtot, és hogy munkái hány példányban nyomattak:

a többiekben regényeihez írt följegyzései és rajjai vannak: „egy kis albumban a *Lócsei fehér asszony* c. regényéhez arcképek, régi viseletek, vár- és házrajzok stb.”

Jókai följegyzéseinek gazdagságához az egész két kötetes munkát aprólékosan kellene bemutatni, ehelyett csak az érdeklődés felkeltésül említjük, hogy mikor egy-egy regényén dolgozott, akkor saját bevallása szerint legelőször a vezéreszme érlelődött meg benne s „ehhez meg kellett találnia az alakokat, amik ezt a történetet keresztül viszik. Ez már tanulmány. Sok fejtörés, megfigyelés, megválogatás kell hozzá. Útmutató a korszak, amelyben a történet játszik; de azt megválasztani már az íté-lőképeség dolga, mert nem minden mesét lehet akármely korba áthelyezni... A megfelelő korszak szokásait, fogalmait, hangulatát, uralkodó eszméit, külső divatját, néha még a kifejezéseit is át kell tanulmányozni; többször a történet színhelyét be-utazni, tájképek, népviseletek rajzait felvenni, műhelyek technikai titkait ellesni és a többi.”

Mindezt bizonyítják a noteszek feljegyzései. Rengeteg tudományos, történeti művet búvárolt át és készített belőle feljegyzéseket, hogy csak néhányat említsünk, amelyeket a leggyakrabban használt: *Ipolyi* Arnold: Magyar mithológiája, *Orbán* Balázs Székelyföldről szóló öt kötetes munkája, *Kazinczy* Ferenc, *Ráby* Mátyás, *Trenk* Frigyes stb. emlékiratai, a Dictionnaire de l'amour 5 kötete (amely számtalan novellájának adott témát), *Szirmay*: Hungaria in parabolis-a, *Fényes* Elek geográfiai művei stb. Egy egész könyvtár, rengeteg kéziratos munka és kortársainak elbeszélései alapján gyűjtötte az élet legapróbb részletére kiterjedő gazdag anyagot. Olykor lexikonokat, szótárakat búvárolt át s az élő emberektől jegyezte fel beszédük és szókincsük öt érdeklő adatait. Külön tájszótár gyűjteménye, gyermeknyelv anyaga, s a diák szókincs XIX. századi legteljesebb gyűjteménye van noteszeiben. S mennyi anekdota, hiszen 17 ezer adomás történetet fogalmazott meg s adott ki lapjaiban. Mindenre kiterjedt figyelme, s ha szükséges volt, azonnal le is rajzolta a tájat, alakokat, embereket, ruházatukat, tárgyakat, mert ezek voltak jó kalauzai alkotás közben.

Utazás közben a legmostohább körülmények között is készítette jegyzeteit, mindegy, hogy Lőcsén, Krasznahorkán, Torockón vagy Párizsban vonja valami magára a figyelmét.

Társaságban, étkezés közben is feljegyezte az érdekesebb anekdotákat, néhány emlékeztető szó elég volt ahhoz, hogy a beszélő hangját is vissza tudja idézni s újrakölteni a történetet. Korának ő az egyik legjobb ethnográfusa, egyben a legköltőibb regényírója. Folyóirataihoz és lapjaihoz (*Életképek*, *Pesti Hírlap*, *Esti Lapok*, *Déliabáb*, *Vasárnapi Újság*, *Nagy Tükör*, *Ústökös*, *Magyar Sajtó*, *A Hon*, *Igazmondó*, *Nemzet*) szüksége volt a magyar és európai élet minden hírére, minden dokumentumára s ezeket a legkörültekintőbb figyelemmel gyűjtötte. De publicisztikai munkásságán kívül sok regényének anyagát is megtaláljuk a noteszek között és figyelemmel lehet kísérni, hogy a számokkal jelzett s egymás után következő följegyzésekből hogyan alakul ki a regény meséje, hogyan formálódik a fejezetek, s milyen elrendezésben kerülnek bele az élet gazdagságának adalékai. Tudományosnak is mondható ez az alkotómódszer, de nem szürke adathalmaz lesz belőle, hanem élet, varázsos történet, szó-rakoztató költészet és a nemzeti kultúra bőséges áradása. Egyúttal megbecsülés és szeretet árad belőle más népek és nemzetek irányában, s nincs

olyan emberi cselekedet, amelynek szépsége és értéke azonnal fel ne ébresztené figyelmét.

De megismerjük följegyzéseiből munkamódszerét is, élete sok nem ismert eseményét, fény derül eddig nem is sejtett utazásainak titkára, pl. mikor 1878-ban a párizsi világkiállítást megtekinti, utazása pontos kiadási jegyzeteiből tudjuk, hogy hazafele jövet Coblentzen is megfordult s ez lett a színhelye a Rajnai Antikvárius alapján írt regényének az *Egy hírhedett kalandornak*.

Noteszeiben leltárakkal, építkezéseinek kiadásával éppen úgy találkozunk, mint kertjének rózsafáit és gyümölcsfáit számbavevő följegyzéssel, de ott vannak tarokkpartijainak résztvevői, felesége ékszereinek leltára, s a lejárt és lejáráshoz közel álló váltók határideje. Megtaláljuk szerkesztői munkájának bevételi és kiadási jegyzeteit, s a saját keresetének, bevételeinek és kiadásainak számsorait. Nagy élvezettel tervezett és vetett számot sokféle jövedelmének beosztásával, mégis mindig pénzzavarban volt. Följegyezte szőlője bortermésének adatait s szívesen íratta be tisztelőinek nevét noteszeibe. Magyar, francia nyelvű beszédeinek vázlatai éppen úgy megtalálhatók a följegyzések között, mint a képviselőházban készített jegyzetei, vagy éppen egy beszélő miniszterről készített rajza és gesztusainak aprólékos leírása.

Bach miniszter bukása után 1861-ben Siklós választotta meg Jókait országgyűlési képviselőnek s utána nemsokára a *felsőbaranyai* református egyházmege gondnokává is megválasztották. Ettől kezdve szorgalmasan eljár az egyházi gyűlésekre s egyik ilyen bejegyzése egy gyűlés tárgysorozata-ra vonatkozik a 8. számú noteszben (I. 368—369 1.)

A tudományos feldolgozás először mindig a noteszek följegyzéseit adja s a jegyzetben az egyes noteszek keletkezésére, tartalmára vonatkozó összefoglaló leírás után minden egyes megfejtendő följegyzéshez magyarázatot közöl. Az anyag javarészt sikerült megfejtetni, s jegyzetekkel kísérni, de egész sor olyan följegyzés is van, amelynek megfejtése még sok kutatónak ad majd munkát, mert sokrétű és bámulatos gazdag érdeklődésű sorai egész tudós gárda tudását igénylik. Amit ő maga egyedül birtokolt és tartott emlékezetében, azt csak sok ember tudja megfejtetni alapos búvárkodás alapján. Neki elég volt néhány soros emlékeztető szó, hogy egész történet elevenedjék meg az újraolvasáskor.

1876-ban Erdélyben járt, Torockót látogatta meg s az *Egy az Isten* című regényhez szerezte meg a szükséges élményeket. Utána meglátogatta kedves barátját Teleki Sándort Koltón. Majd Nagybányán, Szatmáron és kisebb szatmári falvakban látogatta meg régi kedves barátait, képviselőtársait. Közben mindenütt jegyzeteket készített. Az egyik ilyen jegyzet a 14. noteszben: „Csengeren Eszterházy Hadadi kereszt megbírja a kakast, de a kakas nem bírna meg a keresztet” (II. 74. 1.)

A rejtélyes följegyzésből csattanós anekdota lett, s mihelyst hazajött Szatmárból, ki is adta az *Ústökös* 1876. szeptember 16-i számában *A csengeri kakas* címen: Csenger egyszerre kálvinistává lett, s akkor „átidomították” a templomot is. A torony kőből épült s azon egy roppant kökereszt emelkedett. A „beszélő jelvényt” nem lehetett eltávolítani, fogták: lyukat fúrtak felül a keresztbe s abba „ülteték bele az új felekezet jelvényét, az érckakast. Egyszer keresztül utazik Eszterházy érsek Csengeren s meglátja ezt a sajátzerű jelvényt a tornyon. Azon időben Hadady uram volt az egyház kurátora. Kérdi tőle az érsek: Miért áll a kakas a keresztben? Hadady uram pedig gyors eszű ember volt s meg-

felelt magáért: — Azért, mert a kereszt elbírja a kakast, de a kakas nem bírná el a keresztet.”

Jókai továbbadott egy anekdotában olyan történelmi ismeretet, amelyet a csengeri református egyház jegyzőkönyvei és iratai őriznek s eddig feldolgozatlanul rejtőzködnek a néma papírlapokon. Eszterházy egri érsek 1777-ben járt Csengerben s a környék papjait „megegzaminálta”, fő célja pedig a templom visszavétele volt, akkor történhetett meg az anekdotává vált eset Hadady József kurátorral, aki az egyház gondnoka volt. A most műemlékként számontartott templom pedig 1836-ig ott állt a kőkereszt s rajta a vasból készült kakas, amelyet akkor egy sebes villám ledöntött. Ezek a történelmi hiteles adatok s Jókai valószínű Angyalosban (ahol vendégeskedett) *Domahidyéknél* hallotta ezt az anekdotát, amelyet ma már senki sem ismer Csengerben.

Jókai megőrizte a XIX. századi magyar köztudat és ismeret olyan emlékeit, amelyeket hiába keresünk történelmi és más tudományos munkákban.

Péter Zoltán és Péterffy László nagy figyelemmel, pontosan olvasták el és fejtették meg Jókai feljegyzéseit, persze Jókai emlékezete és tudása kellett volna hozzá, hogy mindent helyesen olvasanak el és magyarázzanak. Utólag már könnyű megállapítani, hogy a II. kötet 62. lapján a 33. recto lapon így olvasott „?Citadellás? Gázgyár” minden valószínűség szerint helyesen *Czibulás Gárgyás*, ahogy azt az *Egy az Isten* című regény II. kötetének 2. lapján olvassuk. Ugyancsak a II. kötet 77. lapján az 51. versen: „Bertók biztos, Sándor népgyűlés, *Bermalás* poéta”. Az utolsó feljegyzés *Barnabás poétának* értendő, mert ezek Adorján Manassé testvéreinek neveire vonatkoznak.

A II. kötet 487. lapján a 318. számú jegyzetben az Ecsedi-család helyett valószínű Domahidy-családot kell behelyettesíteni.

Néhány helyen könnyű lesz már javítani, s erre a tudós szerzők maguk kérték fel olvasóikat, mert közösségi munkával a még hiányzó adatokat is meg lehet fejteni.

A *Feljegyzések* sajtó alá rendezői szerényen így nyilatkoztak: „Jelen kiadásunkban meg kellett elégednünk a legkézenfekvőbb vonatkozások tájékoztató utalásaival, amelyek a kutatót eligazítják a részletes és mélyebb tudományos feldolgozásban és mintegy példát mutatnak a még itt-ott kínálkozó

további filológiai vizsgálódásra. A nagyközönség számára pedig néhány felülálló esetben megvilágítják a módszert, eljárásmodot, ahogyan Jókai felhasználta följegyzéseit regényeiben, novelláiban, adomáiban, de *nem lépnek fel a teljesség igényével*, nem sorolják elő minden esetben még egy följegyzés többszöri feldolgozását sem, ha ilyenre is adnak olykor példát.”

Péter Zoltán és Péterffy László jegyzetei mintaszerű filológiai pontossággal kalauzolnak bennünket ebben a hatalmas birodalomban s a II. kötet végén a Névmutató megkönnyíti a tájékozódást mindannyiunk számára. A Jókai kritikai kiadást előkészítő tudósainak pedig a legnagyobb segítséget a felhasznált feljegyzések mutatója nyújtja, mert általa egy-egy regényre vagy novellára vonatkozóan megtalálják gyorsan Jókai följegyzéseit.

A két hatalmas kötethez 32 oldalnyi terjedelemben képanyag is járul, amelyek mind Jókai rajzai a noteszekből, s egyben a képzőművész regényíró és pontos megfigyelő művészt is reprezentálják.

Ez a két új kötete a Jókai kritikai kiadás sorzatának nagy nyeresége tudományos életünknek, s legnagyobb segítség az ezután megjelenő kritikai kiadású kötetek előkészítésében.

A kritikai kiadás két főszerkesztője: *Lengyel Dénes* és *Nagy Miklós* hallatlan energiával háritottak el minden akadályt a mű megjelenése elől s most várhatják a bűvárkodó tudósok és kritikusok segítő elismerését.

Az Akadémiai Kiadó nagy gonddal és szeretettel végezte a mű nyomdai előkészítését és megjelentetését, a korrektúrában azonban még nagyobb gondal kellett volna vigyázni, hogy sajtóhiba ne maradjon benne, pl. II. kötet 862. lapon Olosvay — Ilosvay helyett.

Ennek a két kötetnek is az célja, ami Jókai egész életének és írói munkásságának: »Békét eszközölni a hazában ott, ahol a csüggedés zsiabaszt, s megmondani az igazat ott, ahol ez fáj, de gyógyít. Megismertetni magunkat magunkkal és a világgal igazi képünkben; ébreszteni az ismeretvágyat, az önbizalmat, a haladást: ezekben rovom le hazám közönsége iránt hálám nagy adóját.” Így fogalmazta meg Jókai 50. születésnapján s halála után 63 esztendővel nyugodtan várhatja bárkinek ítéletét.

Molnár József

ÜVÖLTÉS

A Modern Könyvtár antológiája a beat-nemzedék irodalmát mutatja be a magyar közönségnek, melyet eddig jószerint csak hírből és nem művekből ismert. Még legjelentősebb íróikat is csak éppen mostanában jelentetik meg kiadóink. Jack *Kerouac*, Norman *Mailer*, Allen *Ginsberg*, Gregory *Corso* az ismertebb nevek. A beat-nemzedék második világháború utáni fellépése sokban emlékeztet az első világháború utáni „elveszett nemzedékre”. Akkor *Fitzgerald*, *Hemingway* a társadalomból próbáltak kimenekülni, mert úgy látták, hogy boldogságukat meg kell védelmezni, csak önmagukban lehetnek szabadok. Ezt az új nemzedéket is a rossz társadalmi közérzet fojtogatja, úzi el otthonából, hogy hajléktalanul kóboroljon a világban. Az otthontalanság érzése a legalapvetőbb élményük, a vándorlás az életformájuk.

Kiábrándultság, csömör, cél nélküli, értelmetlen, ösztönös lázadás hangjait halljuk műveikből. Az olvasónak önkénytelenül Estragon és Vladimir jut eszébe, akik reménytelenül várják Godot-t. Ezek a fiatalok is

keresnek valamit: jövőjüket, az emberibb életet. Minden szavuk panasz, kiáltás, vád a társadalom ellen. Kusza, zaklatott életmódjuk kiszolgáltatottságukat tükrözi. Műveik is — néhány kiemelkedőtől eltekintve — a torzó hatását keltik, mintegy életük szimbólumaképpen. Töredéket írnak, melyek mégis, mint a széttört mozaikkockák, korok képét jelenítik meg. S életüket, melyen a társadalom kegyetlen törvényei uralkodnak, ahogy Ginsberg megszemélyesíti ezt a rontó erőt:

„Moloch, kinek agya csak gépezet! Moloch, kinek pénz folyik ereiben! Moloch, kinek tíz ujsa tíz hadsereg! Moloch, kinek melle emberevő dinamó! . . .

Moloch, kinek szerelme végtelen kő és olaj!
Moloch, kinek lelke elektromosság és bankok!”

Megrázó kordokumentum és vádirat művészetük, tiltakozás világuk elembertelenedése ellen. S ezzel műveik javában nemcsak szociológiai, hanem esztétikai értéket teremtettek.
(Európa, 1967)

Tamás Bertalan

A magyarországi szabadegyházak a keresztyének társadalmi és nemzetközi felelősségéről

A Magyarországi Szabadegyházak Tanácsa országos értekezletet tartott március 4-én. Magas színvonalú előadások és megbeszélések után az értekezlet az alábbi határozatot adta ki:

„Mint a Magyarországi Szabadegyházak Tanácsában együttműködő: Baptista Egyház, H. N. Adventista Egyház, Evangéliumi Keresztyének — Pünkösdiel-Közössége, Isten Egyháza, Keresztyén Testvérgyülekezetek, Metodista Egyház, Őskeresztyén Felekezet és Szabadkeresztyének Gyülekezetének lelkészei, prédikátorai és igehirdetői szükségesnek tartjuk, hogy a szocializmust építő társadalmunkban kialakult helyzetünket felmérjük és abból adódó feladatainkat meghatározzuk. Ennek teológiai közös alapvetését az biztosítja, hogy életünk alapjának valamennyien a Szentírást tekintjük.

Feladatunk annak munkálása is, hogy gyülekezeteink tagsága sajátos hitbéli meggyőződése alapján felismerje azokat a lehetőségeket, amelyek által hasznosabb polgáraivá lehetnek hazánknak, szocializmust építő társadalmunknak; ezért ilyen vonatkozású teológiai felismeréseinket az alábbiakban kívánjuk összegezni:

1. *Meggyőződésünk*, hogy a társadalomért végzendő szolgálatunkat is a Szentírással megegyező fontos tényezők határozzák meg és ezért kiforrott teológiai látásunk alapján szükségesnek tartjuk, hogy gyülekezeteink valamennyi tagjával együtt részt vegyünk a szocialista társadalom építésében. Ezt elsősorban nem a külső körülmények hatására tesszük, hanem ezt a szolgálatunkat tiszta és világos igei felismerésünkből eredően vállaljuk.

Az evangélium hirdetésének, az Isten akaratához való igazodásunknak próbaköve az embertársainkhoz való viszonyulásunkban adódik (Máté 25:40; I. Ján. 4:20.)

Az Istenhez való igazodás: folytatni szolgálatunkat. Ez — bár nem csupán szociális feladatok aláztos vállalása és — nemcsak a földi élet szebbé és jobbá tételére való igyekezet, de tudjuk, hogy mindezek nélkül hitelét veszti biztonságátételünk.

2. *Örömmel vesszük* a Hazafias Népfront népi, nemzeti egységre épülő programját. Nagyra értékeljük irányelvei között, hogy az ember értékét képessége és társadalmi hasznossága alapján határozza meg és — szervezeti megkötöttség igénye nélkül — lehetővé teszi számunkra is a bekapcsolódást egész népünk anyagi és szellemi felemelkedéséért végzendő munkába.

3. *Szükségesnek látjuk* egyértelműen hangsúlyozni: A szocializmus építésének meghatározásai egybehanganak az evangéliummal: ez embertársaink, felebarátaink érdek nélküli szolgálatát teszük szükségessé! Ez azonban nem azt jelenti, hogy a

szocialista társadalom építésében irányító vagy meghatározó feladatunk van. Nem, mert a minden emberi kérdést *csak a maga módján* megoldani akaró középkori, egyházi képlet meghamisítása az evangéliumnak. Az egyházi uralomvágy, bármilyen formában jelentkezik, mégha a keresztyénség védelmének jelszavával is: hamis, és az evangélium princípiumával áll szemben!

4. *Kötelességünknek tartjuk* közösségeink tagjait igaz hazafiasságra nevelni.

Isten felénk irányuló gondviselése meggyőződésünk szerint azt is jelenti, hogy Isten részt ad nekünk az Ő gondviselő munkájából: — a keresztyén ember hazaszeretete mindig pozitív, s az az emberért végzett szolgálatban nyilvánul meg. Így hazánkat Isten gondviselésébe vetett hittel Isten kezéből fogadjuk.

A hazafiság és egyetemes emberiség érdekeinek egészséges arányaira kell törekednünk tagegyházaink külföldi kapcsolataiban is. Itt is világossá kell tennünk, hogy a népünkért végzett szolgálatot nem lehet kijátszani semmiféle teológiai köntösbe öltöztetett jelszóval.

5. *Elhatározásunk*, hogy az evangélium hirdetése mellett szent kötelességként munkáljuk az egész világ békességét, mind a Keresztyén Békekonferencia, mind más adott lehetőségek területén.

A keresztyéneknek a békemozgalomban való munkája, a háború és béke konkrét kérdéseiben való állásfoglalása át kell tükrözze, hogy az az evangéliumból megértett humánus érvényesülése érdekében történik. Az ember lelki és testi szabadsága, függetlensége, az igazságos élethez való jognak teljes valóráváltásáért emelünk szót és ezért küzdünk; függetlenül attól, hogy azoknak az embereknek — akiknek érdekében ezt tesszük és akikkel ezt a szolgálatot végezzük — milyen a politikai és világnézeti felfogásuk.

6. *Fontosnak tartjuk*, hogy gyülekezeti tagjaink megfelelően átértékeljék a felszabadulás előtti időből származó nézeteiket.

A hívő ember nemcsak elszenved, hanem magának mondja azt a helyzetet, amit hite szerint Isten adott neki és azért munkálja az emberiség javát. Ennek hiányában a keresztyén ember bizonyágtévő szolgálata „területen kívülé” válik és megerőtlenedik.

A Magyarországi Szabadegyházak Tanácsában együttműködő tagegyházak közös tanácskozása kifejezi háláját Istennek a Magyar Népköztársaság Alkotmánya által biztosított lelkiismereti és vallásszabadság valóságáért, és a magyar dolgozó néppel egyetértésben bizakodással tekint a jövő felé.”

A vallások és a „vallás” keresztyén teológiája

— A bensheimi *Konfessionskundliches Institut* 12. évi tudományos konferenciája, 1968. február 29—március 2. —

Előző évi tudósításainkból olvasóink már ismerik a bensheimi Intézet szervezetét és munkáját. Az idei tudományos konferenciájukat az új intézeti épületben tartották meg. Egy átriumszerű, nagyméretű földszintes és alagsoros épület ez, amelynek a külvilág felé forduló ablakain a szervezeti, gazdasági irodák, a nagy és kis tanácsterem, könyvtár, valamint a tudományos munkatársak dolgozószobáiba hull be a fény; az udvar felől a széles, földig üveg folyosón a belső falat mindenütt könyvespolcok borítják, az udvar pedig egy kis tavacs-kában tükrözi az eget. Az alagsor is könyvtári helyiségekkel, a folyóirattárral és a dokumentációs anyaggal telítődik. Ritka szép munkahely. Érthető, hogy az első pillanatban nagyon meleg, baráti, meghitt levegőt teremtett az összegyűlt mintegy 35 egyháztörténeti, rendszeres teológiai, vallástudományi-vallástörténeti és ökümenikai szakértő körül. Üléseink a nagyteremben folytak, amely szintén a mennyezetig könyvespolccal van borítva, ott ahol nem földig ablak. A megtört falfelület, a sok tarka könyv akusztikailag is nagyon kellemes háttér: erőltetés nélkül társaloghatott benne a munkaközösség. A szellőztetéstől a függönymozgatásig minden elektromos automatizálással történik.

A konferencia elnöke ez alkalommal is *D. dr. Heinrich Bornkamm* heidelbergai neves egyháztörténész volt. A reggeli áhitatokat *Joachim Lell* intézeti igazgató tartotta, akinek a tübingai egyetem tiszteletbeli teológiai doktori oklevelét *dr. Beyershaus* professzor ez alkalommal adta át, jelképesen épp azon a helyen, ahol érdemeit szerezte. Az előadók közül — akikről úgy is szó lesz — hadd említsek meg néhányat a résztvevők közül: *dr. P. Brunner* (Heidelberg), *dr. Dietzfelbinger* (Erben-dorf), *dr. Graß* (Heidelberg), *dr. Heyer* (u. o.), *dr. Hornig* és *dr. Hübner* (Bochum), *dr. Klein* (volt r. k. professzor, jelenleg göttingai teol. prof.), *dr. von Kortzfleisch* (az Evang. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen munkatársa, Stuttgart/Kornthal), *dr. Leuba* (Neuchâtel), *dr. Mühlhaupt* (Wuppertal-Barmen), *dr. Philipp* (Frankfurt), *D. dr. Schlöck* (a heidelbergai neves ökümenikus, a Vatikáni Zsinat egyik megfigyelő vendége), *dr. Sucker* professzor (a Hessen-Nassauai Egyház elnöke), *dr. Viering* (berlini konzisztórium főtanácsos). Rajtuk kívül főleg az ifjabb, dinamikus nemzedék volt képviselve, beleértve az Intézet munkatársait.

Szerkesztőségünk abban a helyzetben van, hogy a három előadótól engedélyt kapott előadása közlésére, így beszámolóink rövidre fogható.

A konferencia *dr. Erwin Fahlbusch* előadásával indult, amely „Bevezetés a római katolikus vallás-teológiába” címmel hangzott el. A konferenciának „horizontot” kívánt vele jelezni: mi a feladata, fő problémái, módszere, fogalma a római katolikus vallás-teológiának, és miben mutatkozik a belső római katolikus ellenzék magatartása az új hullámmal szemben?

Közbevetőleg cikkünk címével és tartalmával kapcsolatban tisztáznom kell a jelenleg még szokatlan „vallás-teológiája” kifejezést. Mit értünk ezen? Min-

den teológiai rendszer valamilyen módon meghatározza a „vallás” fogalmát és helyét a teológiai értékrendszerben. Így például *Kálvin* értékeli és számításba veszi azt aényt, hogy az emberiség a vallás egyetemes jelenségében Isten megismerésének egyik útját járja („duplex cognitio domini”, vö. *Inst. lib. I. cap. 1 sq.*), amelyet fölülmúl a Jézus Krisztusban tetőző történeti kijelentés. *Barth* Károly viszont — és vele együtt a dialektikai és egzisztencialista teológusok serege túlnyomórészt a „vallás”-ban végleges negatívumot lát, a keresztyén hit ellentétét. Ismét mások, mint például *Althaus* az „általános kijelentés” — a „különös kijelentés” előkészítő kora (Ösz.) — a különös kijelentés beteljesülő része (Jézus Krisztus) hármasságában látják a megoldást és a „vallás” helyét kap értékrendszerükben, teológiájukban. Az „általános” és a „különös” kijelentés megkülönböztetése a protestáns teológiában egészen a 20-as évek elsősorú dialektikai teológiai forradalmáig bevett tétel volt. A dialektikai teológia azonban sohasem tudott kielégítő feleletet adni — *exegetikailag* kielégítő feleletet! — azokra a kijelentésekre, amelyek átszövik a teljes Szentírást és nagyon is megfontoltan kristályodnak olyan bibliai helyeken, mint *Róm 1:19 kk*, *2:14 k*, *Csel 14:15 k*, *17:24 k* (az ószövetségi, sokszor lélekzetelállító helyekről most ne is essék szó, mint például *Mal. 1:11*).

Ezt a kérdést a mi „dialogus”-korszakunk vetette fel újból. A római egyház a Vatikáni Zsinaton nagy „ajtónyitást” hajtott végre a más hitvallású keresztyének, a más vallásúak, sőt a vallástalan és vallásellenes világ felé. Figyelmen kívül hagyva azt aényt, hogy a vallásokkal való barátkozásnak, a közös érdekek hangsúlyozásának milyen *rejtett* egyház- és világpolitikai okai lehetnek és vannak is, kétségtelen az is, hogy ebben a mozdulatban a keresztyén teológiának egy *nagy rekapitulációja* indult meg a *mai világ* kérdései szempontjából. A keresztyénség világszerte összemerődik más, az életet egészen átfogó, sőt „transzcendáló” vallásokkal vagy világnézetekkel: értékrendszerekkel. Párbeszédre kényszerül. Párbeszédre ott *nincsen* lehetőség, ahol az egyik fél az *abszolút igazság abszolút birtokosának tekinti magát*. (Nemrégem mondotta nekem egy jeles marxista gondolkodó: a többi vallásokkal, a katolikus vallás híveivel is, lehet dialógust folytatni, de a dialektikai teológiával nem, mert azok szofisztikai úton a keresztyénséget nem tartják vallásnak, hanem hitnek. Minden vallásra, bizonyos esetben a keresztyének „vallására” is teljesen ráhúzzák a *Feuerbach* elméletét, de a maguk teológiai rendszerét „hit”-nek, nem-vallásnak, a vallás ellentétének nevezik és az egyetemes emberi vallásosságot még annyira sem értékelik, amennyire ma már a marxista humanizmus is értékeket talál az emberiség vallástörténetében. Valóban, ebben következtelenség van, hiszen ha valami — ebben az esetben a dogmatikai értelemben vett „kijelentés”, az „abszolút” — emberi tudat tartalmává vált, amelyből gondolati rendszer, kultusz és etosz nőtt ki, tudattá és tetté lett, mindenképpen *vallásról* kell beszélnünk. Különösen, ha magyarul értjük szavunkat és nem a latin—német „religio” = „Religion” tartalmát gyömoszljük a magyar szóba, amely *hitvallást* jelent. — Nos, ezt a kérdést a dialógus-korszak újból az asztalunkra tette. A római egyház *akkora nyitást* hajtott végre, hogy még saját teológusai körében is aggodalmat keltett vele, viszont a dialektikai-exzisztencialista teológiai megoldás *annyira szüknek és nem-biblikusnak* bizonyult, hogy a kérdés nagyon gondos felülvizsgálásának elérkezett az ideje. Eddig az exkurzus.

(1) A II. V. Zs. nagyon sokszor idézte a II—IV. század eszvázatyáit, akiknek a gondolkodásában még nagy szerepe volt az Ósz.-től örökölt kijelentés- és üdvtörténeti szempontnak, struktúrának. A zsinat azért nyúlt vissza az atyákhoz, mert azok a maguk módján dialógusban álltak egy nemkeresztyén világgal és ez a vita az egyházi tan világosabb és rendszeresebb megfogalmazásához vezetett. Az egyházatyák (*Irenaeus!*) igyekeztek a bibliai történelemszemléletet lefordítani koruk nyelvére és elkerülhetetlen volt, hogy helyet adjanak a „vallások”-nak is. Az egész teremést és az emberi életet a történet kategóriájában látták. A történelem végén az egyház állott szemük előtt.

Ma nem ilyen egyszerű a kérdés megoldása, mert a világunk nemcsak mérhetetlenül szélesebbre tártult, hanem ugyanakkor eggyé is vált és a keresztyénység abszolútsági igénye még a keresztyének tekintélyes része előtt sem egyszerű tétel. Az üdvtörténetnek a kategóriája azonban a római katolikus teológusok előtt alkalmasnak tűnik arra, hogy egy *dinamikus* hit- és világértelmezés vázául szolgáljon. Hozzájárulhat egy *univerzalizmus* megfogalmazásához, amelyben a világ célratörő, *transzcendensen normált kibontakozás történése*. Innen indul az az óriási teológiai erőfeszítés, amely az univerzalizmuson és a Krisztus-hiten belül helyet keres és talál a vallásoknak, azaz alkalmat ad egy új vallás-teológia megfogalmazására: mi a római katolikus keresztyénység és a római egyház viszonya a nem-keresztyén vallásokhoz, egyáltalán a vallásokhoz?

(2) Ebben az új teológiai — mondhatjuk az egész teológiai „globus”-ra kiható — vállalkozásban nagy szerepe van Karl *Rahner*nek és iskolájának. A vallások pluralizmusában a botránnyó a keresztyénység. Megszűnt a nyugati keresztyénységnek, egyáltalán a keresztyénységnek az a szerepe, ami az elmúlt századokon a nem-európai népek között volt. A többi vallások megkérdőjelezzik a keresztyénység abszolútsági igényét. A keresztyéniség fogyó vallás a világ népességszaporulatához viszonyítva (Afrikában az iszlámmal összehasonlítva terjedési sebessége kb. 1 : 8 arányú az izlám javára. *Szerk. megjegyzés.*) Az erre adott magyarázatban az egyház létéről van szó. Rahner szerint azonban nem „önfenntartásból” kell e kérdéssel foglalkozni, hanem a való helyzetből kiindulva azzal a bibliai igazsággal, hogy „valamikor valahogyan ennek az egész emberiségnek egy testté kell válnia, még akkor is, ha most nem akarják”.

A nem-keresztyén vallások értelmezésének határokat szab a római egyház magartelmezése s ez nem engedi meg a hagyományos, régi „vallástörténeti” felfogást. A teológia feladata, hogy helyes principiumokat állítson a vallások megítélésére és értékelésére. A vallások nem az üdvösség valósága, de a transzcendentálisnak emberi objektivációit nem lehet megtagadni tőlük. Lehetőségek vannak bennük az egyéni és szociális élet rendjére, a jóra. Rahnerék a kérdést nem az egyéni lelkiüdvösség szűk szempontjából vizsgálják. Ez Isten titka. A vallásokat általános emberi és szociális vonatkozásokban akarják megragadni, az értelmüket keresik. Ezt nem korlátozhatják az abszolút primitív bensőségre; a probléma az emberi egzisztencia társas aspektusa.

Eközben kell meghatározni együtt a római egyház helyét is. Sorra fölvetődnek a kérdések: A római egyház üdvtörténeti helye; ehhez szükség van a római katolikus egyházfogalom pontos meghatá-

rozására, üdvtörténetére, az egyháznak az üdvtörténetben kapott szerepe meghatározására, meg kell fogalmazni az egyháznak „az üdvösséghez szükséges” voltát; továbbá: hogyan Jézus Krisztus a világ végső üdvössége — az egyház által? Helyet kell adni annak a lehetőségnek, hogy Jézus Krisztus = az egyház nem mindig és mindenütt az üdvösség útja? Hogyan lehet megszilárdítani újból a keresztyénység abszolútságát? — Ebben a kérdésben kétféle állásfoglalás lehetséges: a vallások ideiglenes és előfutárszerű jelenségek, illetve: elégtelen, vagy éppen az igazsággal szembenálló jelenségek. Mi az egyház üdvtörténeti státusa, ha az egész emberiség Isten eschatológiai cselekvésének hatáskörében van? Mennyiben pozitív ebben az esetben a nemkeresztyén vallások szerepe?

Érthető, hogy ezek a kérdések persze különösen a missziói teológiát és a misszió területén munkálkodókat érintik legelevenebben. A problémák légiója támad egy-egy alapvető döntés nyomában. A vita igen élénk. Hiszen olyan kérdések is előkerültek, hogy az eddigi felülről lefelé irányuló »*Lehramstheologie*» (tekintélyelvű kioktató teológia) helyett a teológiának a *valóság elemzésével is kell foglalkoznia*, amelynek struktúráit induktív módszerrel kell megismernie. Küzdelem folyik a fogalmak éles meghatározásáért. Hogyan határozódják meg a vallás normatív fogalma? Nem is apriori úton, nem is kizárólag a „kijelentés”-re visszanyúlással. Hogyan értékeljük azt a brutum factumot, hogy istentudat, sőt kegyelemtudat van a keresztyénység keletkezése előtt is? És a vallástörténet egyetemes faktumát? Rahner erősen hangsúlyozza a vallás történetiségét és szükségszerűen szociális jellegét. Mindezeket a maguk realitásában kell lehallgatni — Isten egyetemes üdvtervének a szempontjából. Istennek az akarata: minden ember üdvössége. Ennek a záloga csak Krisztus lehet. De minden ember ki van téve az egyetemes kegyelem hatásának. Minden Istenre nézve van elrendelve a Krisztusban, ezért Rahner szerint minden nemkeresztyén elkárthatatása esztelenség. A természet és a kegyelem nem idői egymásután viszonyban van egymással. Isten túljár, túllép az ember hamis választásain, kegyelme nincs a keresztyénekre korlátozva. Ahol csak az ember tudatára jut a természetfölötti Egészenmásnak, ott jelen van a kegyelem, ez egyben természetfölötti hiteseemény. A kegyelem láthatóságra tör. A természet és kegyelem egymásba fonódottsága Isten üdvösségakaratóból van. Nem szabad a nemkeresztyéneket, a „pogányokat” kegyelem nélkül valóknak tekintenünk. — Az egyház a kegyelemnek egy magasabb fejlődési foka. Az inkarnáció és az egyház szoros összefüggését látni fontos: a kegyelem struktúra is akar lenni. Az ember pogányságában is „egy névtelen keresztyén”, aki beiktatásra vár. Ezeknek a gondolatoknak természetesen távolra kiható következményei vannak, amelyeket még nem gondoltak egészen végig. A misszió feladata azt tudatosítani, ami már megvan az emberben. Ői világosságba kerül az üdvtörténet és a profántörténet viszonya. Az üdvösség már mindig történik, a világtörténelem közepette, természetesen — előlünk elrejtve, kiolvashatatlanul. Az üdvtörténet formálisan nem azonos a világtörténelemmel, de tartalmilag benne van a világtörténelemben, amely istenszabta végéhez tart. Egy római katolikus teológus (*Schlette*) egyenest úgy fogalmazta meg a dolgot, hogy a világ vallásai a *normális* út az üdvösség felé, a keresztyénység, illetve az egy-

ház a *rendkívüli* út. Egymással a végső cél vonatkozásában állnak kapcsolatban. Az egyháznak helyettesítő szolgálata van az univerzális történelemben, betölti azt, amit a többiek nem képesek betölteni, de őszintén keresnek. Krisztus a vallások vége.

Ez a nagy vonalaiban változott belső római katolikus vita távolról sem zárult le. Olyan teológusok vitatkoznak egymással, mint Rahner, Schlette, Y. Congar, U. von Balthasar, de Lubac és mások.

Az ellenzék is megmozdult és hangoztatja, hogy a nemkeresztyén vallásokkal szemben kifejtett tolerancia-elmélet doktrinális spekuláció. Kifogásolják, hogy az egyéni üdvösség kérdése háttérbe szorult (ami érthető Rahnerék antropológiai alapállásából).

Az előadáshoz fűződő vitában bőszesen megvitatásra került a II. V. Zs. és az újabb római katolikus teológia idevágó anyaga.

Goldammer marburgi vallástörténész professzor „*Megjegyzések a vallásnak egy alapfogalmához — vallástörténeti szempontból*” c. előadásában a hivatásos vallástörténész szólalt meg, aki — a bölcsészeti kar tanszékén munkálkodva — a vallástudományt mindenekelőtt fenomenológiai szempontból és nem az „igazságérték” szempontjából munkálja. (Addig is, amíg előadását egészében közölni tudjuk, hadd utaljak két, e témakörbe vágó tanulmányára: „Die Frühentwicklung der allgemeinen Religionswissenschaft und die Anfänge einer Theologie der Religionen” (= Az általános vallástudomány korai kibontakozása és a vallások teológiájának kezdetei), Saeculum 1967 (18) 1—2, 181—198. és „Die Bibel und die Religionen”, Fuldaer Hefte, 1966 (16) 55—135. Rámutatott arra, hogy a vallások teológiájának a kérdését már jó ideje feszegetik, sokkal korábban, mint az egyházakban arra most sor került: Soederblom, R. Otto, Fr. Heiler, G. Menschling; Anwander, Karrer, König; a nagy angol világtörténész Toynbee (*An Historians Approach to Religion*, Gifford Lectures 1952/53, A Study of History). Akkoriban még nem gondoltak New Delhire és a II. Vatikáni Zsinatra, amikor ezek a nagyok csendben de mélyrehatóan foglalkoztak az istenhit kérdéseivel a keresztyénségen kívül.

Valláson nagyon különböző, szerteágazó jelenségeket fognak egybe és egy meghatározással könnyen salto mortale-ba bukhatunk. A vallástörténetnek és a teológiának más vallásfogalma van. Szükségszerűen. A vallástörténésznek elfogulatlanul tárgyiasnak (sachbezogen) kell lennie. Látnia kell a vallás egyetemes egységét, de a homályos határait is a világos központtal. A „vallás” nem a fölvilágosodás találmánya, hanem ősrégi emberi érzés és valóság, amelynek történeti vizsgálata önálló tudományos feladat. A jelenségek rendkívül sokféle világában megtalálni az egységet és a mindenre igényt támasztó lényegét a vallástudomány leíró feladata. Elébe vágunk közlendő előadásának, ha nagyon részleteznők a beszámolót. Áttekintette a mai vallástudományi módszereket. Két csoportra osztotta őket: 1. a definíciós csoport, amely egy meghatározott vallás tanai alapján állapítja meg a vallás teológiáját. Kardinális kérdése marad a sokféleség mögött levő egység; 2. a kommunikációs csoport, amely történelmi és redukzív úton kutat az eredeti után. A definíciós csoportba sorolta a dialektikai teológia álláspontját, amely a keresztyénséget elválasztja a vallások világától. A maga vallásos tapasztalatát egynek veszi a kijelentéssel és innen liquidál minden más vallást. A nagyon rész-

letes és sokoldalú történeti áttekintésből kiemelem azt a részt, amelyben a reformáció előtti gondolkodással foglalkozott (*Cusanus* „una religio”-ja!). Ismertette a modern vallástudomány minden valamire való kísérletét, amellyel a vallás fogalmának a meghatározásához hozzájárultak. Legtöbbre érdemesítette Rudolf Otto meghatározását, ezt lehet legkevésbé túlhaladottnak tekinteni. Végigvitetett bennünket a vallásfenomenológia világán: mit nyújthat a meghatározáshoz? Leszámolt sok tévedéssel, mint például az „egyház” és a „sákramentum” szó válogatás nélküli használatával a vallástörténet területén. Foglalkozott azokkal az eszmeáramlatokkal, amelyek nem értelmezik magukat vallásnak, de számos jellegével bírnak a vallásos magatartásnak. A kommunikációs csoportra jellemző a harmonizálásra való törekvés. Az értékek és az evolúciós sémák alkalmazása ma már korszerűtlen, a viaságot nem fogja be. A vallástudomány a tárgyilagosságot, leíró információval előkészítője a dialógusnak. Dialógust már a mongol khánok is hoztak létre a vallások között a XIII. században. Foglalkozott az általános vallástudomány egyes tudományágainak a jelentőségével és szerepével a fogalom meghatározás szempontjából is. Hangsúlyozta, hogy az általános vallástudomány nem értékelő, hanem leíró tudomány. A teológiának így tehet szolgálatot. Fogalmai mindig ideiglenesek maradnak, mindig finomodnak. A vallástudománynak a teológiától való „abstinenciájára” a teológia érdekében éppúgy szükség van. Meg kell azonban különböztetni a tudományos megállapító munkát az értékelő besorolástól.

A vita igen eleven volt, főleg két kérdés körül forgott: a vallástudomány és a teológia viszonya, másfelől az új római katolikus teológia vallásfogalma körül. De nagyon sok egyéb kérdés is sorra került, így a klasszikus ateista vallások kérdése is, ami magától fölvetette a modern „quasi-religiók” megítélésének a problémáit.

A nyitva maradt kérdésekre a harmadik előadás volt hivatva felelni, amelyet dr. Beyerhaus tübingai professzor tartott „*A vallások teológiája evangéliumi szempontból*.” A missziói tudományok professzoraként azzal a nehézséggel kezdte, hogy a vallások teológiájának a kérdésében az evangéliumi teológia, legalábbis az ő szaktárgya tekintetében, hátrálékban van. Bevezetésében arról szólt, hogy a protestáns teológia számára nem új ugyan a kérdés, hiszen a reformátorok — Luther és Kálvin — foglalkoztak a témával (az iszlámmal történt találkozás következtében); meg is felelte mindegyik a maga jellegzetes módján, egy viszonylagos elismeréssel, de Luther megtagadta tőle a *fides*, Kálvin a *vera notitia* jelleget. Az óprotestáns dogmatika intenzíven foglalkozott a vallás kérdésével, amihez különösen Róm. 1:19 kk szolgáltatta a modellt. A felvilágosodás tagadta a különleges kijelentést. A vallástörténeti iskola a környezet tanulmányozásával akarta a keresztyénséget és a vallások viszonyát megfelelni. Schleiermacher óta a humanum szükségzerű velejáronak tartották ugyan, de ez a gondolat Feuerbach és Nietzsche óta válságba került, és kialakult az a másik ellentétes felfogás, hogy a vallás lényegében a humanum ellensége. Barth Károly masszív támadást intézett a vallás és a vallástudomány ellen, valóságos doctor ecclesiae-vé tette Feuerbachot. Ma ebben a kérdésben három irányt lehet megkülönböztetni. Az első valóban túl van a „vallás” kérdésén, a második Bonhoefferrel

tagadja a vallásos „Anlage” kérdését is. A harmadik, a barthi álláspont viszonylagos elismerésével, harmóniát keres a teremtés-teológia és a krisztológia között, elkerülve Barth kizárólagos krisztomonisztikus rendszerét. *Althaus* és *Brunnert* a világmisszió kérdései inspirálták. Hasonlóképpen *Kraemer* is, *Rosenkranz*ot is. — *Bultmann* semmi egyébről sem akar tudni a kérygmán kívül, azonban meg kell állapítania, hogy az ember „kérdez” és a kérdésben Istenre tekint.

Az ifjú egyházakat nem elégitik ki a jelenlegi feleletek, amelyeket a nyugati teológia ad nekik. Szükség van a cartézianus anthropocentrizmusból való kitörésre, lélektanilag is, bibliailag is. Viszont a fiatal egyházak körében igen nagy a szinkretizmus veszélye, mert ősi kultúrájuk lényeges elemeit nem akarják földadni az euramerikai civilizáció sokszor kétes struktúráiért, másfelől azonban ezeknek az elemeknek vallási gyökereik is vannak.

Az új megközelítések között megemlítette az „ökumenikus értelmezést”, amelyet a Thambaramban tartott missziói konferencia óta jellegzetesen összekapcsolnak egy kozmikus krisztológiával. Isten a nemkeresztyének között is munkálkodik. A régi *logos spermatikos*-tan nyomában föltételezik Krisztus rangrejtett munkáját mindenütt (*M. Rogers, Sittler*). *Pannikar* a végső ontológiai egységet a keresztyenség és a világ vallásai között a Logosban látja megalapozottnak. Emlékeztetett *Devanandan* 1961-es New Delhiben tartott beszédére. „A vallások prediszponáltak az Evangélium befogadására.” Úgy látja, hogy ezen a vonalon nem lehet eljutni a vallások teológiájához, mert az nem lehetséges csak a kozmikus Krisztussal a prédikált Krisztus nélkül. Szükség van a trinitárius megalapozásra; az ökonómiai trinitás nélkül nem lehet zöldágra jutni.

Tillich minden nagy egyetemes rendszerben az abszolútum közvetlen megragadását véli megtalálhatni. Egybeköti az ontológiai és perszonális gondolkodást. Minden vallás és quasi-religio részeseedik az abszolútumból. A szekularizmus termékenyítő kihívása a teológiának.

Kraemer rámutatott *Tillich* álláspontjának a tartathatatlanságára. A „perszonális” vonalat nem tudta biztosítani. A kereszt is elveszíti jelentőségét.

Pannenberg szerint az istenhit minden ember számára lehetséges tapasztalás, az ember anthropológiai struktúrájához tartozik a vallás. A vallások állandó küzdelemben és egymásrahatásban vannak. A vallások progresszív integrációja van folyamatban. Történetileg maga a keresztyenség is „szinkretizmus”. Az egész vallástörténet az eschatonra irányul. A zsidó-keresztyén hit az integrációs centrum. A Feuerbach-féle immanentizmus legyőzésének a kísérletéül is számíthatjuk könyvét. Mementónak is kell venni azzal a teológiával szemben, amely a Bibliát a „kerygma” és a „hermeneutika” kérdéseire akarja redukálni.

A különböző kísérletek viszonylagos igazának a méltatása kíséretében hiányolta bennük az előadó a kereszt és a törvény botránkozását.

C. H. *Ratschow* lutheri dogmatikai alapokon védekezik az anthropológiára való korlátozás kísérleteivel szemben. A vallás fenomenja mögött mindenkor egy kívülről beható tapasztalásról tesznek bizonyosságot az átélói. A vallás mindig az „*impressio Dei*”-re válaszolt — úgy ahogy éppen...

Az előadó úgy látta, hogy a kor roppant kihívásaival szemben a római egyház *quantitativ* befo-

gadásra szánta el magát, a protestantizmus pedig *bizonytalankodik* döntéseiben. A didaktikai és kérygmatis teológia nagy károkat okozott: diletálás vagy stagnálás a következménye a vallások és quasi-vallások kihívásával szemben. A megoldás útjának azt látja, hogy ki kell lépni az anthropológiai leszúkitésen alapuló kísérletekből. Vissza kell térni a bibliai kijelentéstanhoz, amely számol a különleges kijelentést megelőző és kísérő általános kijelentéssel. Az Isten létének és cselekvésének valóságára irányuló kérdést az általános vallástudomány nem tabuizálja örökre. *Exegetikai úton át kell törni a leszúkitéseken és eltorzításokon*. A feleletre ökumenikus nyíltsággal és a reformációra való elkötelezettségben kell vállalkozni. Ez a sola fide és solus Christus megújuló bizonyosságtételét hozza magával, de nem kötelez el egy olyan irracionalizmusra, amely megakadályozhatja a dialógust. A kijelentés- és üdvtörténet kategóriáit nem adhatjuk föl. A praeparatio evangelica problémája egyszerre egyéni és kollektív (a vallásokra is vonatkozik). *Feuerbach* tisztán anthropológiai monopolizmusra túlhaladott — *Barth* ellenére. Ennek a helyére egy bipoláris szemlélet lép ma a másik póluson, sőt tripolárisra van szükség — ez az Úsz-é —, amely számol Isten valóságával a másik póluson; bibliai alapon számolnunk kell azzal a valóság-világgal, amelyet vulgo „démoni hatalmaknak”, a Bibliai hatalmasságoknak stb. nevez. A vallás tehát ambivalens jelenség, sem nem isteni, sem nem démoni jelenség kizárólagosan; csak üdv- és kijelentéstörténetileg érthető meg. Az úsz-i *nyn de* helyzetéből látjuk jól a vallások világát. Ez a helyzet megfordíthatatlan. Isten önkijelentése a Krisztusban a vallástörténet vége. — Arról természetesen sokat kell gondolkodni és tanakodni, hogy *milyen terminológiával* lehet jobban megszólaltatni az evangéliumot. Jó-e mindenhol a „*Rechtfertigung*” szinte lefordíthatatlan formulája, nem jobb-e a megengesztelődés, a *hyiothesia* stb., amely a Vele való örök közösség létrehozását fejezi ki?

A háromnapos vita során a két magyar résztvevő is többször hozzászólt. Egy-egy felszólalásukat közöljük (időrendben).

Pákozdy László Márton a vallástörténet-vallástudomány és a teológia viszonyának kérdésében azt az oldalt képviselte, amely szükségesnek látja a teológiai tudományok között az általános vallástudomány csoportjának a művelését a *leíró, nem értékelő, általános tudományos* módszerrel, mert csak így tehet szolgálatot a teológiának. Az értékelés a rendszeres és az alkalmazó teológiai tudományok feladata. A modern összehasonlító vallástudomány olyan fontos a keresztyén teológiai curriculumban, mint az *anatómia* és a *biológia* az orvosiban. A teológusnak meg kell ismernie minden lehetséges vallás struktúráját, már csak azért is, hogy fölismerhesse a keresztyének vallásában és társas struktúráiban is a nemkeresztyén elemeket. Példának hozta föl, hogy a keresztyén teológiának az írásmagyarázat területén is, hát még a rendszeres teológiában milyen nagy haszna van az általános vallástudomány ágainak (*a vallás valóságával* — vallástörténet és valláslélektan — és a *vallás lényegével* — összehasonlító vallástudomány, vagy fenomenológia, vagy tipológia és vallásbölcészlet — foglalkozó tudományok, valamint a három elsőből adódó vallásszociológia) az alkalmazásából. A három nagy tipológiai polaritás alkalmazásával is sok homályos jelenségre és kérdésre rá lehet önteni a

választóvizet: 1. a *katholikus—protestáns ellentét* (a vallástörténeti polaritás), 2. a *misztikus és profétai*, azaz a befelé vagy kifelé forduló kegyesség (a valláslélektani polaritás), és végül 3. a *térben vagy időben való szimbolizálás* (a vallásfilozófiai polaritás) rendszeres alkalmazása a keresztyén egyház életjelenségeivel kapcsolatban új kapukat nyit bibliai igazságok felismerésére és megszólaltatására. Nem kell tehát ellentétet támasztani vallástudomány és teológia között, a teológia nem nélkülözheti a vallástudományi szemléletet a maga helyén. Viszont a teológiában megvan a helye az értékelésnek is, és ebben különbözik a vallástudománytól. — A „vallás” teológiájának korszerű meghatározása a protestáns keresztyén teológia számára égetően sürgős, mert a dialektikai teológia megoldását nem lehet biblikusnak elfogadni (olvasóink számára megjegyzem, hogy ezt a módszert végigvezetem Jer 7 azon magyarázatán, amely a Ref. Egyház Bereczky-émlékfüzetében jelent meg).

Dr. Kádár Imre felszólalásában a magyarországi egyház történelmi helyzetével és mai életkérdéseivel kapcsolatban foglalkozott a vallás protestáns teológiájával, és az Evangéliumi Szövetség felekezettudományi intézetének munkájával. Beyerhaus professzor előadását értékelve Kádár erőszakoltnak minősítette Tillichnek azt a kísérletét, amely — nem rossz szándékkal bár — a „quasi-vallások” fogalmát vezette be, ebbe sorolta a kommunista világmozgalom ideológiáját is, minthogy az is „az egész emberi életet kitöltő értelmet ad híveinek”. (Általában nem helyes valakit vagy valamit olyan névvel illetni, amilyent az nem vall és vállal.)

Hivatkozott Kádár Tillichnek az USA-ban 1961-ben, a világvallásokról tartott előadásorozatára. Ebben a vallásos-szocialista Tillich azt mondta, hogy „Kelet-Európa protestáns lakossága alkotja ma a protestantizmus legcsodálatosabb vallását”, mert az a kommunizmussal való találkozásában el tudta fogadni abban mindazt, ami az emberi nyomorúság valóságos problémáit ragadja meg, ugyanakkor pedig meg tudta őrizni a maga keresztyén hitének minden lényeges elemét. Elmondta Kádár, hogy a magyar protestantizmus legjobbjai a kommunizmussal az ország hitleri megszállása idején az ellenállási mozgalomban találkoztak, és akkor fő kérdésük az volt, hogyan lehet Magyarországot a német megszállóktól megszabadítani; majd a felszabadulás után ez volt: hogyan lehet a rombadöntött országot felépíteni és a boldogulás útjára vezetni. Eközben folyt a dialógus is: a tűzoltás és a lázas építés lélegzetvételnél szüneteiben. Ma az atomfelhő alatt is folyik: hogyan lehet a világot megszabadítani a megsemmisülés fenyegető veszélyétől, hogyan lehet emberibb, szellemileg és anyagilag jobb világot létrehozni és ehhez minden pozitív erőt, hívőket és nemhívőket, egybefogni. Ezen közben ígéretesen bontakozik a beszélgetés a társadalomtudomány és a teológia határkérdéseiről is.

Majd arról beszélt Kádár, hogy Tillichre nyilván erősen hatott Barth Károly 1948. évi magyarországi látogatásáról írt könyve is, amelyben „nemcsak a keleti, hanem a nyugati egyházak számára is példamutatónak” minősítette az egyház megegyezését az új államrenddel, miközben figyelmeztetett, hogy a keskeny út milyen veszélyeket és kísértéseket is jelent (Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen. Dokumente einer Ungarnreise 1948). Tény, hogy a magyarországi protestantizmus nemzeti bűnbánat után jutott ahhoz a megújulás-

hoz, amely az Egyezmény megkötésére szabaddá tette. Előtte a református zsinati tanács adott ki — éppen most áprilisban húsz éve — bűnvalló nyilatkozatot, amiért a két világháború közötti korszakban „nem állott oda elszántan a szegények és elnyomottak, a kiuzsorázottak mellé”.

Szólt ezután Kádár arról, hogy a II. Vatikánum hullámverései Magyarországon az ellenreformáció századokon át tartó rohamaira emlékeztetnek, elsősorban a vegyes házasságok kérdésében folytatott embertelen purozelita-hajszolás által. Dr. Fahlbusch is ír erről, magyarországi tapasztalatairól közölt beszámolójában (Evangélicser Bund 1968. január). Kádár megköszönte azt a testvéri segítséget amelyet a benseimi intézet adott a magyarországi protestantizmusnak Fahlbuschnak a Teológiai Szemlében írt tanulmányai, az ökumenikus szaktanfolyamon és számos egyházmegyei lelkészértekezleten tartott előadásai stb. által. A benseimi felekezettudományi konferenciák is komoly segítséget jelentenek azáltal, hogy a római katolicizmus által támasztott kérdésekre megkeresik a bibliai teológiai választ. Ez a munka segíthet el oda, hogy az elválasztó kérdésekre adott adekvát feleletek során át kialakuljon a testvéri együttműködés köztünk és a katolikus atyafiak között is a jó emberi és egyházi ügyekben.

A résztvevők tapssal fogadták a felszólalást, amelyért az elnöklő Bornkamm professzor mondott köszönetet. A magyar atyafiak köszönete — úgy mond — megerősíti az Evangéliumi Szövetséget abban a meggyőződésben, hogy munkája nem hiábavaló; a kölcsönös adásban és vevésben régi tiszta kapcsolatok elevenednek meg németországi és a magyarországi keresztyének között, hogy jó gyümölcsöket hozzanak az egész ökumené számára.

D. Dr. Pákozdy László

D. H. Hellstern: Szegény vagy gazdag?

Ez a könyv, ami tulajdonképpen főtitkári jelentés, a HEKS 1966. évi tevékenységének grafikus beszámolója, egyben roppant izgalmas „teológiai munka”. Azt a kérdést veti fel, ami az elmúlt 20 esztendő nagy problémája volt mind keleten, mind nyugaton: kicsoda a gazdag és kicsoda a szegény, mikor gazdag az egyház és mikor szegény? Az az olvasó, aki kíváncsian csak adminisztratív adatokat akar itt kutatni és a maga „spontán” gondolataival akarja tudni „gazdagok” segítségét a „szegényeknek”, az csodálkozni és egyben csalódnai fog. Többről van itt szó, mélyebbre nyúlunk a gyökerek, mint a „könyöradományok” hatásköre. Es pontosan ebben van a könyv nagy értéke! A Leányfalusi Öregotthon is ilyen — a szegényekről és gazdagokról való „spontán” gondolatokkal nyúlt ennek a könyvnek a lefordításához, s mire a végére értünk, a maga igazi teológiai mélységében láttuk e fogalmakat. Korrekció ez a könyv a megrögzött és leszűkült „szegény—gazdag” fogalmainkhoz.

A Gazdag és Lázár példázatának exegezise húzódik a fejezetek mögött a maga feszültségével. S ahogyan a cím kérdő mondat formájában van megfogalmazva, úgy kérdést tesz az olvasó elé, hogy valóban, kicsoda is a gazdag és kicsoda a szegény? Felületes, jól bevált fogalmak lesznek itt hamissá, értéktelenné. Olvasás közben szinte századokat kell hirtelen kitörölni a keresztyénség agytekervényeiből, amik annyira bevésődtek, manifesztálódtak ott. Persze a „szokás” tette őket szilárdra, és nem az Ige, nem a Krisztusban való hit! Új fogalmazásra van tehát szükség, amit ez a könyv

bátran meg is próbál. „A szegénység a maga legdurvább formájában lealázó és embertelen, de a főlegleg meg nagyobb veszedelembé sodor,” — írja mindjárt az oldalak elején. Nem szandekozik e könyv egyház- illetve tarsadalomkritikát adni, de valahol mégis az lesz. „Az ember hajlamos arra, hogy amit ő jónak lát, más is fogadja el azt. Csak akinek bizonyos mértékű önkritikája van, tud ellenkezést is elfogadni. Ilyen szereznyesség azonban a keresztyének között is ritkán található. A keresztyénység történetében sok erőszakot és sok türelmetlenséget találunk. Nehéz elfogadni a más ború, más felfogású embereket, hát még ha ráadásul ateisták is. De a végső igazság ezzel nincs érintve. Hozzá az áll legközelebb, aki tudja, milyen korlátolt a saját megismerése. Minél közelebb vagyunk az örök igazsághoz, annál csendesebbek és alázatosabbak leszünk.”

Ennek az izgalmas fejezetnek a mélyén az „Übermensch” kritikája van, ez esetben a fehér faj sok megbanni valója. Miért, hogy a fehér faj meg van győződve vezetésre termettségeről? Ezen a kérdésem nagyon melyen kell elgondolkodnia a keresztyén Európának! Az egyházak a Krisztus utáni Európában c. fejezet pedig a sokat emlegetett „Nagy Konstantin-i kor” kritikáját adja. A keresztyén Európa csődjének beismerését, így: „Európában századok óta a keresztyén gondolkodás irányított. A festő azt ábrázolhatta, az író azt írhatta, ami az egyháznak megfelelt. Még most is csodáljuk Róma dómjait, katedrálisait, mint a régi idők tanúit. Az Egyház, amely erre a korra a bélyegét nyomta, gazdag volt. Birtokában volt az erdő, a föld. Adót és kötelező adományokat kellett beadni számára. A tudomány és a gazdasági élet kérdései a kolostorokra korlátozódtak. S a kolostorok inkább a bazdag benyomását tették, mint a Lázárokét... S az Egyház a gazdagok, a hatalmasok partján volt.” Mi ez, ha nem egyházkritika.

De nemcsak a múlt van ebben a részben, hanem a jelen is, és a jövő is. A jelen: „A svájci egyházak annak ellenére, hogy nagy adóbevételük van, hasonlítanak ahhoz a Gazdaghoz, aki valójában szegény. Minél világosabban látjuk, annál inkább jöhet a változás. Ha szegény egyházzá leszünk, a valóságban gazdagok leszünk.” Ha az ember őszintén e sorok mögé néz, találkozik valami ilyennel, persze kifejezetten is: vajjon nem tisztább-e a helyzet a keleti egyházakban? Mint-

ha valahogy „irigylvé” helyzetünket, útkeresésünket, megtalált formánkat. Nekünk magyaroknak különösen sokat jelenthet ez a könyv. E nagy felelősséggel írott „nyugati” munka a kérdések feltevésével azokat a feleleteket közelíti meg, amelyeket mi már 20 esztendeje próbálunk több kevesebb biztonsággal mondogatni, bizonygatni. A szegény és gazdag kérdésének eldöntése Jézus Krisztus akaratának a keresése. E kérdések mögött vele találkozunk. S ennek jó megoldása szétfeszíti eddigi kereteinket. Nincs mentség Krisztus parancsa előtt. Hatalmas távlata van ennek a könyvnek. Miközben oldalról-oldalra bejárjuk az egész világ keresztyéniségét északtól-délig, keletől nyugatig, nem is annyira a HEKS nagy munkája kerül előtérbe, hanem Istennek mindenütt jelenlévő élő ereje. Nagyon szép szerénység a könyvtől, a könyv írójától, hogy nem látszani, hanem láttatni akar! Így valahol prófétai is! Ezek után mi „keletiek” ismét megbizonyosodhatunk hitünkben, hogy nem tévelyegtünk, nem valami külső kényszer, vagy bizonytalanság folytán vállaltuk azt, amit vállaltunk. A szegénység és gazdagság problémájában jól döntöttünk a szegénység mellett!

Az utolsó fejezet: Pillantás a jövőbe című, mégcsak fokozottabban látja a keresztyéniség, az egyházak felelősségét a világban. Az egyház felelős az emberiség jövőjéért. Ez a felelőssége szeretetre és szolgálatra kötelezi. De nem akármilyen szolgálatra. A Mt 25 „kicsinyei”, „utolsói” ijesztően reálisak: „Nyitva kell tartani a szemünket, a szívünket — írja —. Ma talán a dél-afrikai fekete vagy a Missziszipi környéki, vagy egy indus faluban a vízhiány miatt szenvedő az a Lázár, aki a gazdag ajtaja előtt van...” De vajon megoldható-e ez a kérdés „frank” vagy dollár segítségével?

Minden esetre aki csak egy pillanatra is szeretne felelőtlen keresztyén lenni, ne vegye ezt a könyvet a kezébe! De aki érzi a felelősséget, olvassa el, és még inkább érezni fogja, micsoda felelősség ma keresztyénnek lenni a világ bármely pontján is!

Ha a HEKS a maga munkájával sok helyen és sokféleképpen segít és gyógyít, akkor ez a beszámoló szelvényileg jelent gyógyítást, segítséget az egymással feszültségben lévő egyházak között. Jó hogy megjelent és mi is olvashattuk. A nyugalomba vonuló igazgatónak pedig szívből kívánjuk, hogy továbbra is „lásson”, és láttasson!!

A Leányfalusi Öregotthon Munkaközössége

Torz és pozitív Luther-képek a modern irodalomban

Érdekes cikket olvashatunk a *Lutherische Monatshefte* egyik utóbbi számában Pöhlmann H. György tollából.¹ A nyugatnémet (Erlangen) szerző szám-baveszi korunk szépirodalmát, hogy szomorúképpen megállapítsa: Luther ma vagy a „hallgatás öszeesküvésének” vagy a tudatos torzításnak áldozata. Előbbire csak két futó példát említi: míg Rilke költeményre méltatja Oszlopos Simeont, Luthert nem; s *Georgenál* találunk költeményt XIII. Leó pápáról, Lutherről azonban nem. Pár egyházi költőtől eltekintve, csak játékosan vagy mellékesen hozza szóba a modern költészet Luthert. „A XIX. század tapsviharral övezett héroszából mára egy szatír („Unhold”) lett. Erre a másik esetre számos példát hoz föl.

1. Benn Gottfried², az egykori evangélikus papfiú, miközben nem győzi eléggé dicsérni a „protestáns paplakot”, amely „Németországnak a legtöbb nagy fiát” ajándékozta, Luthert csak egy megvadult kispolgárnak tartja. Megvádolja a reformációt, hogy „fajánkók száraz víziói, dohos hitvallási gyötrődések és szexuális ösztönök kedvéért lerombolta a XV. századnak festészetben és szobrászat-

ban megmutatkozó zseniálitását. Luthert felelősnek bélyegzi a reneszansz kanalizációjáért és a német nép kispolgárisodásáért.” Nála Luther „tehetségtelen törpezellemmé” lesz, aki minden fenségest, a középszerűségbe rángat le; aki minden nagyszerűnek és a művészetnek ellensége; aki lendületnélküli nyárspolgár, távol az I. század vértanújának csodálatos fogalmától.

2. Bernanos György³ Luther-szemlélete a Bennével rokon. Szerinte Luther „a Sátán telitalálata”. Fő kifogása: „Az Egyházat nem úgy reformáljuk, hogy fellázadunk ellene, hanem úgy, hogy gyötrődünk miatta.” Pöhlmann megállapítja, hogy e kritikának legalább keresztyén motivációja van, ellen-tétben a Bennével, aki Lutherrel együtt a keresztyéniséget is lebecsüli, amikor a Szentírásról így beszél: „Az OT nagyszerűbb, az emberi egzisztenciának jobban megfelel; az ÚjT akár Észak-Németországból, sőt magától Luthertől is, származhat-na.”

3. Osborne János Luther-drámája⁴ semmiben sem marad el — állapítja meg Pöhlmann —, Benn túlzásai mögött. Gúnyolódásának sósavmarta I ut-

her-képéről nem a kegyelmes Isten keresésének sóvárgása sugárzik, hanem egyszerűen a székrekedés gyötrelme ri le. A *Nagyvilág* ismertető cikke is megállapítja, hogy itt Luthert „nem a történetírás tárgyilagosságot kereső tükrében” látjuk „Az alak legjellegzetesebb vonásai a *Nézz vissza haraggal* című dráma dühös fiataljának, Jimmy Porternek a vonásait idézik.”⁵ Osborne szerint sem Isten, sem ördög nem jelenik meg előtte, csak gyomorbántalmi kínozzák. A nagy élményt a következő ízlesten módon adja elő Lutherével: „Ott ültem, fejem lehajtva, az árnyékszék deszkáján... a súlyos kólika lélegzeni is alig hagyott. Egyszerre alulról óriás, pestist terjesztő patkány harapott meg, s vájta éles fogait belém... Ott ültem, kétrét görnyedten a fájdalom súlya alatt, és ekkor az Ige előttem kitárukolt: »Igaz ember hitből él!« A fájdalom elmúlt, kólikám megszűnt, és fel tudtam állni.” Helyet kap Luther sokat emlegetett „értelem-ellenessége” is: „A Sátán szajhája az ész, apja bűzös bakkecske volt, Arisztotelész, aki hitte, jó cselekedetek egy magukban jó embereket tudnak teremteni.” A III. felvonás a parasztfölkelés csataterén látta Luthert. Fejéhez a „Lovag” ilyen mondatokat vág: Wormsban „oiaan voltál, mint frissen pörkölt sertés a hentesboltban. Éreztem a szagod, ahol álltam, jó messziről. Mondd, mit értél el vele? Mindent halálba, pusztulásba döntöttél, pedig egyedül rajtad állt, Márton, hogy mindez másként legyen.” Majd így titulálja a reformátort: „Ismét kitérsz az egyenes válasz elől, te képmutató disznó, érzem bűzös leheleted!... Fogd be már a szád, és ne vágd fejemhez a bibliát, te képmutató... A lelket öld meg, és megöled vele a betűt. Rossz helyen, a magad bűzös ürülékében csapkodsz, Márton. De csak folytasd! Nyakig benne vagy! Ezt nevezed te Szent Léleknek? Mást nem kapsz, verd hát bele az orrodat!”

4. *Claudé Pál* francia költő⁶ a reformációt keleti téveszmének nevezi, amelyet az izlással vet egybe. „Selyemcipő” c. művében e szavakkal csepülteti Bonifáciusszal Luthert: „Hogyan lehetett megengedni, hogy e fekete szerzetes Európa szívébe befészkelje magát és forrásait megmérgezze? Maradt volna lidércfényével a mocsarak és tőzeges lápok közepette! Dicsőség legyen Istennek! Ami Poitiers a félhold ellen, az volt Fehérhegy az eretnesség ellen...⁷ Én vagyok az, aki a szászoknak elhoztam Krisztust, s most, amit építettem, Luther azzal teszi teljessé, hogy lebontja!”

5. *Langgässer Erzsébet*⁸ gyűlölet-tiradái — írja Pöhlmann —, még Claudé dühöngve puffogó mondatait is túlszárnyalják. Főművében, „A letörölhetetlen jegy” c. regényben, amely a keresztelésben kapott kegyelem elveszítettségéről szóló himnus akar lenni, Pater Benoit imádságában (!) ilyen kitételek akadnak: Luther Isten „sötét fia, aki az ágostonrendiek csuháját eldobta és Mózes-táblácskákba öltözködött, amelyek fúvódnak Ígétől dagadó nyakától és gyalázkodásaitól az ezer meg ezer, mostmár össze-vissza kiabáló hangok nyelvzavarától. Ezek egymást keresik és túlkiabálják, rikoltóan, egyhangúan, vígasztalan, rettentően eltorzult visszhanggal, és csak önnönmaguktól igazolva; mindegyik »ex cathedra«, mindegyik »Itt állok«, mindegyik »Másként nem tehetek.«” Luthert a bigott irónó szubjektivistá lázadónak tartja, aki az ítélkezés szabadságával kezdte, s végül Európát hentesként szétdarabolta. Érdekesen világlik ki Pöhlmann dolgozatából, hogy míg Benn a felvilágosodás késleltetésének tartja Luthert, mint aki a

halál ínségére, a kárhozatra és a bűnbánat „barbár önkínzására” terelte a figyelmet, addig Langgässer Erzsébet a felvilágosodás előharcosaként „bélyegzi meg”.

6. *Thomas Mann*, a Nobel-díjas író, árnyaltabban vélekedik ugyan Lutherről — állapítja meg Pöhlmann —, de a reformátor az ő számára is negatív hős. „A Varázshegy” c. regényében⁹ az egyik főhős, miután megállapítja, hogy „a könyvnyomtatás feltalálása és a reformáció: ez a két legnemesebb szolgálat, amelyet Közép-Európa az emberiségnek tett”, arról elmélkedik, hogy a protestantizmus és maga Luther „a belenyugvás, a hipnotikus elmélyedés” elemeivel van telve. „Ezek nem európaiak, ezek az elemek idegenek e tevékeny földrész léttörvényétől, ellenségesen állnak vele szemben. Nézze meg Luthert!... Miféle koponyaalkat ez, miféle járomcsont, a szemeknek mily különös metszése! Édes barátom, ez Ázsia!” Majd a mű végén ilyen szemlélet kap hangot: „A késő középkor misztikája a reformáció előfutárjaként bizonyította be szabadságpártolói mivoltát — a reformáció pedig... kibogozhatatlan szövevénye volt szabadságnak és közepkori reakciónak.” — A „Doktor Faustus” így vádozza a reformátort:¹⁰ „Luther a pápát is »Sátán disznajá«-nak nevezte, és mindenkor türhetetlenül goromba fráter volt, ámbátor nagy ember. Világéletemben átérztem a riadt megütközést, amelyet a reformáció a Crotushoz [tudós, hallei kanonok] hasonló szellemekben keltett: a szubjektív önkény betörését látták ebben az Egyház objektív rendjébe, tételeibe.” A pietizmussal, a „már-már közönybe fülő vallás” ezen „újjáélesztésével” kapcsolatos a következő megjegyzés: „Fölmerül a kérdés, vajon a haldokló Egyháznak e minduntalan visszatérő életmentési kísérletei kulturális szempontból örvedeteseke-e, vajon a reformátorok nem tekintendők-e inkább retrográd típusoknak, a balsors küldötteinnek. Hiszen az emberiség tagadhatatlanul szörnyű vérvettségétől, iszonyú önpusztítástól kíméltetett volna meg, ha Martin Luther nem támasztja fel az egyházat.” Később arról folyik a társalgás, hogy a reformációk „az éretlenség műve” volt. „Érett a firenzei reneszánsz polgár volt, aki templomba indulás előtt így szól feleségéhez: »Gyerünk, hódoljunk az elterjedt tévtannak.« Luther azonban volt olyan éretlen, volt olyan népi, volt olyan német-népi, hogy új, tisztább hitet teremtsen. Hova is jutna a világ, ha az érettség volna az utolsó szó!”

7. *Klepper Joákimot*¹¹ megdicséri a cikkíró: élete mottójául Luther-mondást választott; tervében volt egy Luther-regény írása; egy ízben pedig ezt a valamást tette: „A Biblián kívül tudok még egy vigaszt: Luther szentírásmagyarázata.” Ezért érthetetlen, hogy egy naplóbejegyzésében arról a megfigyeléséről ad számot, hogy a protestantizmusban és Luther életében egyaránt „az isteni hatás csökkenéséről; az emberi és ördögi előrenyomulásáról; a megszentelődés elmaradásáról” lehet beszélni.

8. *Huch Ricarda*, aki az elsők közt szerzett doktorátust a nők közül,¹² „A hitszakadás kora” c. művében pozitív Luther-képet rajzol. Mégis Luther „Sola fide” tanának káros következményeiről panaszkodik: az emberek meseországban hiszik magukat, ahol az üdvösség a leglustábbnak is ölébe hull.

A lehangoló körkép mégsem keseríti el Pöhlmann. Úgy véli, a modern szépirodalom ellenmondásos Luther-kritikái kölcsönösen megsemmisítik egymást. Hiszen Luther ellen hol az a vád, hogy germán, hol, hogy ázsiai; hol az, hogy racionalista,

hol, hogy irracionalista; hol az, hogy vérmes hatalmaskodó, hol, hogy vérszegény kispolgár, és lehetne sorolni tovább a „raktáron levő kliséket”. Különben is — fejezi be cikkét Pöhlmann —, a modern irodalom e sósav-fröcskölő merényletét nem is Luther személye, hanem a lutheránusok — alapjában véve nemlutheránus — Luther-kultusza provokálta ki. Ellenszere az lesz, ha mindazt, ami hamis idill, giccs és túl-idealizálás, egyszóval „Luthermonómánia”, a lomtárba dobjuk.

A nyugati szakfolyóirat által fölsorakoztatott szubjektivistá, egzisztencialista és önkényes Luther-portrék körképe fölveti bennünk azt a kérdés: Hát a Pöhlmann által figyelmen kívül hagyott *marxista tükörben* milyen Luther-kép látható? Igen biztató és pozitív jel hogy — mint a ThSz is közölte — a 450. évforduló alkalmából a német szocialista állam október 24 és 26 között nemzetközi tudományos tanácskozást rendezett Wittenbergben. Ezen a reformációt a mai forradalmak „törvényes örökségének”, Luthert korai polgári forradalmárnak értékelték.¹³ Addig is, amíg kiadják e szümpozion eredményeit, mintegy „előzetesként” nagyszerű, megisztelő és éles Luther-képet ad elénk *Ley Hermann* tanulmánya: „Gondolatok Luther reformációjának 450. évfordulója kapcsán”.¹⁴ Idézi *Engels* kijelentését, amely a *pápai átokbulla elégetését a Kopernikusz művével egyenértékű forradalmi jelentőségű függetlenségi nyilatkozatnak nevezi*; továbbá az elfogulatlan ítéletű *Harnackot*, aki így ír Lutherről: „Néhány évig úgy tűnt, mintha hatalom adatott volna néki arra, hogy évszázadát a porondra szólítsa”. Meltatja a wartburgi bibliafordításnak, azaz a német irodalmi nyelv megteremtésének eseményét; a bűnbocsánattal való úzerkedés diadalmas megakadályozását („Kézenfekvőbb lenne a Szt. Péter székes-egyházát eladni, mint a pénzt másoktól a bűnök megbocsátásának szemfényvesztésével elszedni”); valamint az új teológia polgári jogrendet teremtő erejét. Részletesen elemzi Luthernek a német függetlenség érdekében folytatott ténykedését, amelyet egészen a törökökig érő pápaellenes koalícióval kívánt megvalósítani. Külön fejezet szól a lutheri merkantilizmusról („*Marx* Luthert a legrégebb német nemzetgazdásznak nevezi”), valamint az újfajta munkaetikáról. Végezetül *Herderrel* Luthert az egész *felvilágosult* Európa egyik reformátorának nevezi.

Megállapíthatjuk, hogy hangsúlyeltolódás természetesen van ugyan a marxista Luther-portréban (hiszen nem az üdvösségéért viaskodó és a kegyelmet fölfedező hívőt látja a középpontban, hanem a gazdasági, politikai és társadalmi tényezők összjátékát), de ez a hangsúlyeltolódás mégsem torzkép vagy karikatúra, mint a Pöhlmann által fölsorolt esetekben.¹⁵ Így a marxista Luther-kutatás gyümölcsöző az egyháztörténet számára is; a kutatás fénycsóvjája még jobban megvilágítja előttünk mind az eszközt, mind Gazdáját, Aki „nagy dolgokat cselekedett vele”. A reformáció népét pedig — a zsol-tár mintájára — a hálaadás lelkülete tölti be: Áldott az Úr, Aki hadakozásra tanította szolgáját; jöltevéje és megoltalmazója volt; kiragadta nagy vizekből, az idegenfiak kezéből; Aki új éneket adott ajkára; Akinek ajándéka a felserdülő ifjúság és a templomoszlop formájú leányok, a teli tárházak és a százszorosodó-ezerszeresedő javak, a háború nélkül, békésen virágzó élet. „Boldog nép az, amelynek így van dolga; boldog nép az, amelynek az Úr az Istene.”

Szénási Sándor

Jegyzetek:

1. „Das Lutherbild der modernen Dichtung”, *Lutherische Monatshefte*, VI. (1967) évf. 9. sz. 468—471.
2. Lírikus, esszéista és orvos (1886—1956).
3. Francia katolikus író (1888—1948). Nagyszerű műve: Egy falusi plébános naplója” 1936).
4. Az angol drámaíró (1929), a „dühöngő ifjúság” irányzat elindítója, Lutherdrámájából magyarul is jelentek meg részletek *Máté Elek* fordításában: *Nagyvilág*, XII. (1967.) évf. 10. sz. 1495—1502.
5. u. ott, 1494. M.G. aláírással.
6. Washingtoni, brüsszeli, koppenhágai, majd tokiói követ, a francia katolikus megújulási mozgalom irodalmi vezéralakja (1868—1955). Magyarául is több verse megjelent a *Vigilia* hasábjain, *Rónay György* fordításában.
7. Poitiers mellett győzött *Martell Károly* frank uralkodó a mórokon (732); a Prága melletti fehérhegy-i csatában pedig (1620. nov. 8.) a császári hadak verték le *Pfalzi Frigyes* seregét.
8. Neves katolikus író (1899—1950).
9. Fordította *Szöllösy Klára*, Budapest, 1960. Lásd: II. k. 249. és 507.
10. Fordította *Szöllösy Klára*, Budapest, 1967. Lásd: 111. és 148. 1.
11. A protestáns kegyesség krónikása és lírikusa (1903—1942). A náciizmus tombolása idején vállalta zsidó feleségével és mostohányával az öngyilkosságot. Tervezett Luther-regényéből 1951-ben kiadták a „Bóra Katalin emlékülése” c. töredéket.
12. Szerelmes versek és regények után művészileg formált történelmi portrékat és tablókát alkotott. A náciizmus uralomra jutásakor lemondott a Porosz Művészeti Akadémia tagságáról (1864—1947).
13. Lásd *Makkai László* cikkét: „A reformáció 450. évfordulójára.” *Népszabadság*, 1967. nov. 11-i számában, 4—5.
14. A „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” (1967. 6. sz.) részére írt dolgozat magyarul megjelent a *Világosság* c. folyóirat 1967. októberi számában, 616—623.
15. Azok közül is a Bernanos-, Claudel- és Langgässer-féle, ellenreformációs hangvételű Luther-jellemzéseket ma már divatja-múltaknak lehet tekinteni. Lásd: „A Luther-probléma korunk katolikus kutatóinak megvilágításában”, *Vigilia*, 1963. januári száma, 62—64. 1.; valamint *r[ónay] gy[örgy]* megemlékezését a 450. évfordulóról „Katolikus szemmel.” *Új Ember*, XXIII. (1967) évf. nov. 12.

KERESZTYÉN NYILATKOZAT VIETNAMRÓL

Az *Evangelische Kirche der Union* nyugatberlini zsinata febr. 17-én fontos határozatot hozott a vietnámi háború ügyében:

„A vietnámi nép fizikai megsemmisítés előtt áll. Különbség nélkül, könyörtelenül semmisíti meg a háború azoknak az életét, akiknek szabadságot ígér...

Isten szemében minden ember számít. Isten haragja vár a bűnösökre, akik embereket semmisítenek meg. Nemcsak azok bűnösök, akik a vietnámiakat kínpadra vonják, elkergetik otthonaikból, hanem mindazok, akik ezt a háborút támogatják és igazolni próbálják.

Aki ezt a háborút folytatja, a világbékét fenyegeti és az emberiség jövőjét.

Felhívjuk a hadviselő hatalmakat: állítsák meg a harci cselekményeket és legyenek készek az azonnali tárgyalásokra.

Felhívjuk az USA egyházait, mondják meg kormánynak, hogy békekészségének bizonyítása nem csökkentené, hanem erősítené az USA szavahihetőségét.

Felhívjuk a Német Szövetségi Köztársaság kormányát, támogassa ügyünket a baráti USA-nál.

Elismerve gyengeségünket és zavarunkat, felkérjük gyülekezeteinket: szűnnek nélkül imádkozzanak Vietnam és a világ békéjéért.”

Újszászy Kálmán amerikai előadásai

— Kálmán Újszászy: Hungarian Protestantism Yesterday and Today. Printed in the USA, 1968 —

Először vezeti be a könyvet. Benne a hazánkban is többször járt Osterhaven amerikai professzor bemutatja a szerzőt. Ezután következnek Újszászy Kálmánnak a különböző amerikai teológiai főiskolákon elhangzott előadásai, illetve az előadások summája. Tárnya: a magyar protestantizmus tegnap és ma. Tartalma pedig: a múlt és jelen magyar protestantizmusának alapos elemzése, hármass tagozódású összefoglalásban.

Egyházunk 1945 előtt.

A felszabadulás előtti magyar protestantizmus belső összetétele e fejezet anyaga. Felöleli a reformációtól a második világháború befejezéséig terjedő nagy időszakot.

A magyar reformáció markáns vonása: az értelmi élet dominálása. A megigazulás tanával, a sákramentumokkal, az istentisztelet gyakorlásával összefüggésben a reformáció korában a lelkészekben és tömegekben elvi, értelmi döntés született. Miután ez az értelmi döntés létre jött, a reformációtól kezdve a magyar protestáns lelki alkatot a teljes keresztyén egzisztencia irányában az igehirdetés és az iskoláztatás formálta.

Az igehirdetés révén a magyarországi reformáció a prédikátorok műve. Az iskoláztatás pedig a falvakban, kollégiumokban és akadémiákon a nép széles rétegeire terjesztette ki, azokba gyökerezett be a reformáció talaján sarjadó emberformálást.

A XVII. és XVIII. században a puritanizmusban és pietizmusban támadt két nagy megújulási áramlat szintén az igehirdetőket és tanítókat termékenyítette meg első sorban és ezeken át kissé szekularizált módon: szellemi áramlat formájában hatott a tömegekre. Innen érthető, hogy a protestantizmus élet- és világszemlélet lett, „amely összefonódott a nemzeti történelem legszebb és tiszteletre legméltóbb hagyományával.” A protestánsok inkább a reformáció egyházainak történeti múltjából táplálkoztak és nem annyira belső erőkből.

A XIX. századra a protestáns kegyesség megüresedett. Szükség volt arra, hogy a protestáns élet- és világszemlélet mellé újra társuljon a hit. Hitet „ragasztó” megmozdulásként — megint nem belső erőből, hanem külső hatásból — érvényesültek a belmisszió neve alá tartozó csoportosulások. A magyar protestáns történetiségnek megfelelően ezek is „iskola”-formában jelentkeztek. A vasárnapi iskolai munka, a diákszövetségi indítások, a teológiai akadémiák ifjúságának mozgósítása kezdte meg és folytatta azt az erjedési folyamatot, „amely az ébredést a két világháború között a protestáns egyházak egészét érintő közüggé tudta tenni”.

A vezető réteg mindezekben egy protestáns lelkész és értelmiségi nemzedék volt. Elkerülhetlenné vált, hogy e mozgalmak — az első háború után emlékeztetve a Mohács utáni időkre — „összekapcsolódjanak a korszakban domináló nemzeti és társadalmi megmozdulásokkal is”. — „Az ifjúság széles rétegeit úgy foglalták össze, hogy elérték benne a típusok a nemzeti és művelődési reformot munkálóktól a társadalmi forradalmárok csoportjáig”. Innen magyarázható, hogy az egyházi ébredés egyik központjának: Szárszónak a neve szinte politikai program lett.

Az egyházon belül a belmisszióban támadt ébredés először megint a különböző iskolákban hozott megújulást. A napi áhítatok, csendesnapok, bibliakörök az iskolákat új lelkiülettel töltötték meg. Sőt azok hagyományos kereteit új módszereikkel: út- és templompíró munkatáborok szervezésével, a népfőiskolai munkának a kollégiumokba való beemelésével kitágították.

Az, hogy az ifjúság elevenebb kapcsolatba került az egyházzal, maga után vonta a felnőttek érdeklődését is, amit munkált a hitében megelevenedett lelkipásztori nemzedék igehirdetése is. Hogy e kezdeményezésekből

az ipari munkás ifjúság — a fővárositól eltekintve — kimaradt, annak oka „a korabeli magyar társadalom kiegyensúlyozatlan állapotában” keresendő. Hazánk akkor még mezőgazdasági jellegű ország volt.

A különböző ébresztő jellegű szolgálatok megtöltötték a magyar protestantizmus életét. Azonban magukkal hozták azt a veszélyt, hogy a felébredtek nem épültek be szervesen a gyülekezeti életbe. E negatív jelenség mellett azonban tény, hogy az egyházi irodalom megrázkódtatott. Intenzitásban ehhez szinte csak a reformáció kora mérhető. Továbbá a külmisszió iránt megelevenedett az érdeklődés, amiben bizonyos romantika tapasztalható ugyan, mégis jel arra, hogy a világ-protestantizmuson belül a magyar protestantizmus e század első harmadában elérkezett az érett keresztyén nagykorúság állapotába.

Az egyház 1945 után.

A felszabadulás után új jelenség, hogy az ébredés nem korosztály: az ifjúság, nem társadalmi réteg: az értelmiség, hanem a gyülekezet ügye. A gyülekezeti vált ébredés a protestáns egyházakat evangéliumi egyházakká igyekezett mélyíteni. A megrázkódtatásokban, az álmok elvesztésében, a bálványok leomlásában Isten tömeges keresése magától értetődő, ami által az egyház, mint történeti képződmény közelebb kerül a néphez.

Jótekonnyan elősegítette ezt a folyamatot a háború következtében előállott elbizonytalanodásban a szinte törvényszerűséggel jelentkező bűnbánat. „A magyar népnek, mint közösségnek, az egyházakat is beleértve, bőséges oka volt arra, hogy bűnbánatot tartson”. Az ébredés — természetes következményével: a bűnbánattal — a protestáns egyházakat helyzetük felismerésére készítette. Azt jelentette ez, hogy a kialakuló és egyre erősödő proletárdiktatúra államában az egyház feladata nem az ellenállás, hanem a sajátos helytállás. Az egyháznak fel kellett töltődnie evangéliumi erővel, hogy a felszabadulás korszakában helyét megtalálja.

A nép gazdasági, kulturális, politikai fellendülése a megelevenedő hitélet számára alkalmas környezetet teremtett. A szellemnek olyan különleges szabadsága született meg, hogy az egyházi ébredésnek szinte szövetséges társa a megepezdülő, felszabadult szellemi élet.

Mivel pedig az egyházi megújulás gyülekezeti megújulás lett, a magyarországi protestáns egyházak a felszabadulás után virágzásnak indultak. A megújulás nem a templomon, parókián kívül történt. A gyülekezeti tag, beleértve a lelkipásztort és családját, a gyülekezet közösségében vallotta meg hitét, bánta meg bűnét. A megújulás nem szigetelődött el egy-egy csoportra, hanem a hitben erősebbek a gyülekezet iránti felelősségből magukhoz ölelték a hitben gyengébbeket. Következésképpen a gyülekezeti ébredés sokoldalú.

A megújulás eszköze: az evangélizáció. Mégpedig a gyülekezeti evangélizáció. Vagyis: az evangélizáció „teljesen a gyülekezet lelki környezetében történt”. S ezzel konkrétabb lett, mint azelőtt. Nemcsak az egyén életét változtatta meg a megtérés, hanem a közösségekre jellemző bűnök és nyomorúságok ellen is harcolt. Így az evangélizáció gyakorlata által a gyülekezet mozgalmi jelleget kapott: mindenkit, az egyháztól elidegenedetteket is igyekezett megnyerni.

A magyarországi ébredés gyülekezeti jellege és az evangélizációban megnevezett eszköze után a felszabadulást követő egyházi megújulás jellemzői közé tartozik az, hogy „szervezője, tervezője, irányítója” a hivatalos, intézményes egyház. Így maga a hivatalos egyház — „természetesen saját intézményes jellege által határoltan” — mozgalmivá minősült. Mivel pedig az egész magyar szellemi élet megnyilvánulásaiiban mozgalmi volt, egyházunk az új társadalom előtt nem tűnt anakronisztikusnak. És nem is érezte magát ilyennek.

A megváltozott politikai környezetben, új helyzetében, a szocialista társadalomban egyházunk magára talált és ezért hozzákezdett teológiája kiépítéséhez.

„Ennek az új teológiai gondolkodásnak az a lényege, hogy az egyház munkája a világban — misszió. Misszió abban az értelemben, amely az egyház életének minden megnyilvánulását magába öleli”. — Az egyházi szolgálat minden formája — misszió. Az igehirdetés, a szeretet-munka és minden egyéb — misszió. A teológiai intézetek missziói karaktert kapnak. Sőt maugok az egyházi gyűlések a misszió alkalmává válnak.

Egyház a szocializmusban

A felszabadulás után a protestáns egyházak a megújulás révén értékes eredményeket értek el. Ezeket azonban csökkentették a látványos sikerek. A tele templomok, a tömegeket mozgósító nagygyűlések *nem mindig hitből fakadó biztonságérzetet adtak*. Ami a biztonságérzetben „nem a hit ügye, hanem magabiztonság, megméretett azzal az újabb változással, ami a magyar életben 1948-ban következett be”.

A magyar történetírók 1948-at „a fordulat évének” nevezik. A nagy változás első sorban az államot érintette.

A magyar protestáns egyház számára rendeltetés-szerű, hogy az *újonnan kialakuló államban életét az 1948-ban megkötött Egyezményvel kezdhetette*. Tehát egy olyan jogi bázissal, melyre támaszkodhatott azokban „az elkerülhetetlen megrázkódtatásokban”, melyek a társadalmat érték. A törvényes védelem és segítség, amiben az állam az egyházat részesíti, lehetővé tette, hogy az egyház az új helyzetben újra végig gondolja feladatát. Az Egyezmény legalizálta az egyház természetéből fakadó evangéliumi munkákat olyan formában, hogy az eddig inkább mozgalmi jellegű munkák az egyház szervezetében intézményesedtek. A misszióról, szeretet- és sajtó-szolgálatról, stb. bizottságok, vagy ügyosztályok gondoskodnak.

A szervezeti változások magukkal hozták az újabb teológiai eszmélkedést. A Nagy Konstantinnal kezdődő kornak vége. Az egyház nem lehet többé az állam hatalmi funkcióiba beépítve. A történelemben úgy találja meg helyét, ha szolgál. A teológia nem regina, hanem ancilla. Az egyház egésze pedig: diakónia.

A szolgálat teológiájának megtalálása, Krisztus földi szolgálatába gyökereztetése igen jelentős lépés. Az állam ugyanis nyíltan megvallja, hogy az egyház ideológiailag idegen tőle. Az egyház azonban az államban és társadalomban szolgálatával megtalálja helyét, önmagát.

A szolgáló egyháznak a szocialista államban és társadalomban főleg két irányú a tennivalója. Az egyik az, hogy segíti az egyháztagokat abban, hogy a *társalom változásai között helyesen döntsenek*. Az egyház Urához lenne hűtelen, ha kérdéseikben a gyülekezeti tagokat magukra hagyja. „Természetes, hogy az egyháznak sohasem volt olyan szerepe, vagy kötelessége, hogy politikai, vagy gazdasági rendszerek kérdésében döntsön. De az egyháznak igenis van olyan feladata, hogy segítse tagjait abban, hogy minden politikai vagy gazdasági rendben helyüket megtalálják, nemcsak saját egzisztenciájuk érdekében, hanem a másokért való jó bizonyosságtétel céljából is”.

A szolgáló egyház *másik tennivalója a béke ügyének támogatása*. Korunkra ez az egyik legjellemzőbb szolgálat. Széles sugara átöleli az egész emberiséget. Ha néha úgy tűnik, mintha a világ adná az ilyen feladatokat az egyháznak, teológiailag az igazság az, hogy mindig Isten adja az egyház elé a tennivalókat.

Abból, hogy a szolgáló egyház segíti híveit eligazodni a társadalomban és a világban, következnek: megnő a tanítás fontossága. Tanítani az egyház az Ige alapján tud. A tanítás szolgálata tehát újra az Igére és az Ige körüli munkára helyezi a hangsúlyt. A Biblia tanulmányozása kiemeli az írásmagyarázat és a bibliai teológia jelentőségét. A tanítás felelősségteljes volta az Isteniszléti igehirdetésnek ad elsődleges tekintélyt és érvényt az egyházban.

Világos, hogy akik ezt végzik: a lelkipásztorok úgy

tudnak a tanítás szolgálatában megfelelni, ha folyton tanulnak. Megsokszorozódik tehát a lelkeszi önképzés felelőssége. Maga a hivatalos egyház is érzi, hogy a tanítás és tanulás gondjában nem hagyhatja magára a pásztorokat. Ezért szervezetenleg: kisebb tanulmányi körök, nagyobb testületi konferenciák adnak alkalmat az alaposabb és szélesebb tájékozódásra. Az állam is segítséget nyújt az egyháznak a tanító szolgálat ellátásában. A Hazafias Népfront kizárólag lelkeszek számára rendez népszerű összejöveteleket változatosan aktuális kérdésekről.

Az egyház tanítói szolgálatának jobb végzése céljából a teológiai akadémiákon folyó oktatás a lelkesztő-vábbképzés felé kiszélesült és meghosszabbodott. Az egyházi könyvtárak, levéltárak, múzeumok jelentősége megnőtt. Az egyes teológiai stúdióportok iránt érdeklődő lelkeszek részére pedig szakcsoportok állanak rendelkezésre. Magától értetődő és a fejlődés mutatója, hogy e tanítás és tanulás hasznait egyházunk ökumenikus szinten is érvényesíti, hasznosítja. Főleg az Egyházak Világtanácsában és a Prágai Béke Világkonferenciákon.

Az elmondottak után logikus, ha a szocializmusban élő egyház szolgálatának új vonásairól is szó esik. — Világos, hogy „az egyház nem függvénye a társadalomnak, de tagjai határozottan azok. Az egyház maga is társadalomban él. Érthető, ha attól nem izolálhatja önmagát, sőt létformája és tevékenysége tükröz valamit abból, ami a társadalomra jellemző”. — „A magyar szocializmusra most az jellemző, hogy a társadalom és az emberek változásban, átalakulásban vannak”.

A változás legszembetűnőbb gazdasági vonatkozásában. A kialakult nagyipar következtében mezőgazdasági jellegű országunk ipari jellegű mezőgazdasági orszaggá fejlődött. A szabad munkavállalás lehetőségében a lakosság jelentős része ipari területekre költözött. Vagy „kétlaki életet” folytat. A falvak, a falusi gyülekezetek népessége apad. A templomok ünnepeken telnek meg. Nagyobb igehallgatósgát temetéseken van. A városi gyülekezetekhez, noha életük eleven, nem túl sok beköltözött kapcsolódik, mert elvándorlásában elveszti hagyományos szálait. A falusi gyülekezetek oldódásuk ellenére zömmel rendben tartják épületeiket. Ez önmagában beszél az egyházi életéről, természetesen a sokféle egyházi szolgálattal együtt.

A gazdasági változás mellett a világnézetű változás is jellemző a magyar szocialista társadalomra. A világnézetű változással az egyház a szekularizmusban találkozik. — Az egyházra a szekularizmus jótekonny hatása abban érvényesül, hogy amikor az egyház a maga területére szorul, a gyülekezeti tag kezd megérezni, hogy „egy immanens világnép mellett van egy transzcendens is”. — Az egyháznak a szekularizmus alkalmat ad arra, hogy sajátos szolgálatában továbbra is elmélyüljön és „teológiai aktivitását” az egyház tanítói szolgálatára fordítsa.

Ettől változásnak is tanúi vagyunk. Amint világnézetűség a szekularizáció, ugyanúgy az a dehumanizáció is. A változó társadalomban helyet talál az eszmék devalválása, az érdektelenség, kiábrándultság. Az a törekvés, hogy az ember magát az embert pusztítsa el.

Míg a szekularizáció az egész társadalmat meghatározó jelenség, a dehumanizáció első sorban az ifjúságot érintő kérdés. Az egyháznak meg kell értenie a dehumanizáció valóságát. Fel kell tárnia azt. És meg kell találnia azokat a csatornákat, amelyeken át az új világképben, új erkölcsi magatartásában segíteni tudja az embert az eligazodásban. Az egyházi feladat az, hogy az örökké érvényes ígével ragadja meg az ember értelmét, mert akkor korunk emberének szívét is elérheti.

Az értelem megsegítéséért hálás az ember és minden társadalom, mivel az értelem a rendet szolgálja. Rend nélkül pedig egy társadalom sem él. — Tartós segítséget azonban akkor ad az egyház, ha a szívhez is hozzá tud férni. Az egyház tanító szolgálata mellé ezért kell mindig az ébresztő szolgálat is. Az ember ne csak ismerjen, hanem magát is ismerje. Ismerje meg korlátaiban és abban a felszabadító hatalomban, Aki a Jézus Krisztus, — fejezi be az Újszász Kálmán amerikai előadásait tartalmazó könyv.

Dr. Koncz Sándor

Emlékek Máthé Elekről

Pécsett született 1895-ben, teológiát a Budapesti Református Teológiai Akadémián tanult 1913—1917 között, bölcsészetet pedig az Egyetemen ugyanakkor. Különböző vizsgáit és tudományos fokozatait gyorsan, egymást szinte sürgetve s váltakozva szerezte meg. Segédlelkézszi vizsgája (1917) után segédtanár a Lónyai utcai Református Gimnáziumban, egy év múlva már bölcsészdoktor (1918), a következő évben a görög, latin s angol nyelvek középiskolai tanárává lesz (1919). Mint rendes tanárt lelkésszé szentelik (1920). Nemsokára három éves skóciai és negyedéves svájci tanulmányútra megy (1922). Majd teológiai magántanári képesítést szerez (1926). Középiskolai tanárkódása mellett a Teológiai Akadémián az angol nyelv óraadója (1926—1934), az úsz-i tudományok helyettes tanára (1926—1927), magántanári előadásokat tart (1933—34) s az Úsz-i görög nyelvet tanítja (1934—35) néhány félévben. A Református Egyetemes Konvent megbízásából a második világháború idején az Amerikai Egyesült Államokba utazott, hogy felkeresse az ottani magyar reformátusokat (1940). Ottléte alatt, huszonöt évi tanári szolgálat után, lelkipásztorává választotta a kiskunhalasi egyház. Állásáról 1945 nyarán mondott le s mint nyugalmazott tanár és műfordító élt haláláig Budapesten.

Első emlékem róla az, hogy tanári munkásságát különböző foglalkozású volt diákjaitól hallottam igen melegen dicsérni. Az egyik költő, a másik teológus. A költők közül az ókori irodalom műfordító gardájának egyik jelese az, aki mélyen a szívében őrzi egykori tanáranak emlékét. A lelkészek közül pedig azok, akik az Úsz-et az eredeti nyelven szeretik olvasni. A hozzávaló tudást és a klasszikus nyelvek szeretetét vallomásaik szerint tőle nyerték egy életre szólóan.

Teológiai tudásának magas fokát számomra teológiai magántanári dolgozata jelzi: *Pál apostol és a misztérium vallások* címmel írta meg 1926-ban. Benne látszik már, hogy az angol nyelvnek kitűnő ismerője, a szakirodalomban fölünyesen tud tájékozódni s ez meglepően frissé tette e munkájt. Emellett pergő, irodalmi szintű előadás jellemzi. A kutatni szerető tudós és a nyomozó hajlamú újságíró egyszerre tetszik meg benne, s jól összeférnek egymással, mint többi műveiben is.

Mint lelkész és igehirdető akkor került hozzánk közel, amikor a Jézus élete kutatás foglalkoztatta. Erről azzal adott jelt, hogy egy amerikai népszerű életrajzot fordított kiskunhalasi lelkipásztorokodása idején: Hall Caine *Krisztus élete* című háromkötetes művét (1943). A könyv egy gondolata így eleveníti meg a modern lelkipásztor s velük Máthé Elek gondjait:

„Jézus életét leghatásosabban úgy lehetne leírni, hogy személyét minél közelebb kellene vinni az olvasókhoz. Személyiségének jellemvonásait kellene elsősorban kiemelni. Meg kellene mutatni jellemének emberiségét, szánakozását a szegényeken és szenvedőkön, szeretetét, méltatlankodását minden igazságtalanságon, fáradhatatlan buzgóságát a gyengék és elesettek megsegítésében. Meg kellene mutatni, hogy mindig védelmébe vette az elnyo-

mottakat, hogyan tette mindig magáévá a szegények, megfáradtak és társadalomból kivetettek ügyét.”

A legtöbb elismerést akkor aratta széles körökben, amikor klasszikus műveltsége elvezette az ókor legjelesebb életrajzírójához s kitűnő erkölcsbölcseleti gondolkodójához, a görög *Plutarchos*hoz. Éppen a Teológiai Szemlében számolt be *Ismerte-e Plutarchos az újszövetségi irodalmi hagyományt?* címmel (1965—5—6. sz.) arról az élményéről, amelyet neki szerzett. Évekig dolgozott ugyanis a *Párhuzamos életrajzok* fordításán s nagy gyönyörrel ismerte fel, hogy bizonyos jellemző kifejezések öszszecsengenek a klasszikus görög író, meg az Úsz. görög szövegében. Amikor ezeket a *consonantiakat* e dolgozata regisztrálta, arra a következtetésre jutott, hogy Plutarchos ismerhette az Úsz. *praecanonicus*-nak nevezhető irodalmi hagyományait. S hogy Lukács evangélista szájából hallhatott evangéliumi történeteket. Pál két első levelét szerinte élő szóból ismerhette őskeresztény ismerőseitől. Plutarchos nemcsak e felfedezés örömét jelentette számára, hanem fordítása is legkiválóbb művének számít.

Mátraházi közös sétáink során mesélte el, hogy hároméves skóciai ösztöndíját a Skót egyház zsidó-missziói bizottságától kapta. Ezt a jótéteményt elkötelezésként vette s tartotta is magát hozzá. A zsidómisszió ügye sohase vált számára üres szóvá, — mondotta. S ez így is volt. Az 1944-es üldözések során 40 zsidót keresztelelt meg a budapesti Fasori templomban. Belőle s főként a megkereszteltek anyakönyvezéséből nagy bonyodalom és feljelentés is támadt. Ennek sérelmét egész addig viselte, amíg ki nem írta magából, éppen lapunkban (1960). Tudomásom szerint az egyetlen református lelkész ő volt Magyarországon, aki bement keresztelni a gettóba is. „Történjék velem bármi is, ezt a szolgálomat soha nem fogom elfelejteni” — zárta fogadalomként hangzóan emlékezését a tömegkeresztelés akkor életmentésnek számító megrázó jeleneteiről.

Sokat utazott ember volt. Elképzelhető, milyen boldogan járta a Földközi-tenger mellékének országait, amelynek ókori kultúráját és nyelvét oly jól ismerte. S többször járt a nyugati országokban, otthonosan mozgott Angliában és az Egyesült Államokban, mint akinek szinte második anyanyelve volt az angol. Ez utóbbi útjáról számolt be legrészletesebben és többször is, magyarul és angolul (1940—1941). Az ottani magyarság településének a térképét is megrajzolta. Az amerikai református magyarokkal való találkozásáról azt közölte, hogy tíz hét alatt negyven alkalommal hirdette az igét. Azt jelentette felettes hatóságának, hogy fontosnak tartja a rendszeres látogatásukat, mert onnan haza csak a tehetősebbek jöhetnek látogatóba, de ha innen megyünk hozzájuk, azok is részesülhetnek hazai élményekben, akiknek az Óceán átutazására nem telik.

Tízhetes útja és negyven szolgálata, azt hiszem, páratlan az amerikai—magyar egyházi kapcsolatok történetében. Az utolsó menetrendszerűen közlekedő hajóval jött haza 1940 májusában. Útja —

amint elmondta — rá is éppen úgy hatott, mint a kintiekre: „Soha úgy nem fojtogatta torkomat a sírás, mint amikor újra meg újra, nem betanult módon, de még szavakban is azonos egyezéssel elmondta egy-egy görnyedten járó öregasszony vagy gondoktól barázdált arcú öreg magyar ember, a templom ajtajában kezét fogva velem: Ünnepe ez nekem, mert *otthoni* kezét szoríthattam meg.”

A mai angol és amerikai irodalom fordításával is jeleskedett. Annyi *Hemingway* novellát fordított és oly jól, hogy egyik kitűnő folyóiratunk nekrológja még a legismertebb novellának, *Az öreg halász és a tenger*-nek a fordítását is az ő nevével forrasztja össze. Viszont az való, hogy Arthur Miller *Pillantás a hídról* című színdarabját, több regényt és vagy 100 cikket az ő fordításából ismerhettünk meg. A reformáció jubileumának 450. évében, jól időzítve, ami jeles újságírói erényeihez tartozott mindig, *Osborne Luther* című drámájának fordításából egy részletet éppen a nagy ünnepségek hónapjában olvashattunk tollából. S ez volt utolsó megjelent műve. Fordításai meghaladják a tízezer nyomtatott oldalt.

Hogy e munkás, gazdag élet mellett még jeles sportoló is volt, azt nem kis meglepetésemre a temetésén tudtam meg. Búcsúztató barátja elmondta, hogy az egyetemi hallgatók csónak klubjában egyszer megjelent egy cingár, nem is nagy természetű teológus diák. A többiekkel együtt evezni kezdett és nemsokára oly lelkes tagja lett a csapatnak, hogy a többieket is magával ragadta győzelemről győzelemre. S az öreg Duna sportszerű szeretetétől nem szakadt el soha.

Angol nyelvtudását már korán igénybe vette a református egyház: egyik fordítója volt a *Hungarian Protestantism — its Past, Present and Future* (1927) című angol nyelven megjelent tájékoz-

tató könyvnek. Ő fordította a *Magyar Tudósító* című evangélikus-református közös könyvatomost, mindaddig, amíg a háború folyamán megjelenhetett A Református Egyetemes Konvent, majd a Zsinati Iroda Sajtóosztályának kezdetétől fogva fordítója és Külügyi Osztályának tolmácsa volt. Hosszú élete során minden jelentős egyházi lapnak dolgozott, s többnek szerkesztői munkaközösségéhez, belső munkatársi köréhez tartozott.

Végül, hogy a munkájához szükséges sok adatot milyen gondos utánjárással gyűjtötte, személyes élményemmel illusztrálom. Napilapok jelentették rövid hírből, hogy a szamossályi torony ferdül, s már egy méterre elhajlott az alapjától. „Magyar pisai torony”-nak nevezték. Magam láttam is s bizony úgy tetszett, hogy ha egy kicsit igyekszik, utólérheti híres mintaképét.

— Van-e pontos adatod róla? — hívott fel a hír felröppenésének napján. — Van, válaszoltam. S ő nyomban kijött hozzám a Városligetbe, hogy az adattáramban utána nézzen.

— Honnan tudad, Lexi, hogy van a templomokról adattáram? — kérdeztem kíváncsian. — Közismert, — válaszolta szerényen. S köszönve a kapott adatokat, tova sietett. Adatszerző pontossága a fordításaiban eleganciával ötvöződött, ezért tisztelték meg irodalmár barátai az „elegáns műfordító” ranggal.

Temetésén azt tapasztaltam meg, hogy mily sokunknak volt egyszerűen Lexi, mert sokan szeretjük és ő sokunknak tudta azt viszonzni. Búcsúztatása egész életére jelképesen történt: ígét hirdetett a Kálvin-téri református lelkész és a skót misszió lelkésze, búcsúztatta a Pen Klub, egy sporttársa és egy tanártársa; barátainak és tisztelőinek pedig sokasága helyezte el hamvait a Farkasréti temetőben.

Bottyán János

Kulturális Krónika

Talán amióta művészet létezik, él a kérdés is: *micsonda a művészet hivatása?* A helyes válaszhoz kicsit közelítve: *micsonda inkább a művészet hivatása, a szórakoztatás-e, vagy a gondolatok közlése és ébresztése?* Nyilvánvaló, hogy e kettő nem lehet meg egymás nélkül; nem szórakoztatás az igazán, aminek nincsen gondolati magva is, ami a jó mulatság után nem hagy hátra maradandó gondolatokat is; viszont, ha a művészet érdekes, izgalmas gondolatokat közöl és ébreszt, akkor ez a művelőkben mindig kellemes hatást, esztétikai gyönyört kelt, katharzison vezet végig — vagyis a szó szebb és jobb értelmében szórakoztat is.

Mostanában ez a vita mindúntalan kiéleződik, holott soha időszerűbb, mint napjainkban, és soha helytállóbb, mint minálunk, hogy a dolgok kettős természetűek, dialektikus egységben vannak. A művészet is: csak e kettő, a gondolati tartalom és az élvezet, a szórakozás, *együtt* teheti a művészetet; ha nincs gondolat, nem is szórakozás az, csak oktan, mesterkelt, kényszerű vidámság, kikapcsolódás, embertelenül megüresítése értelmi, érzelmi világunknak, akaratumknak; ha viszont a gondolat-ébresztéshez nem párosul élvezet is — nem, őszintén szólva, ezt el sem tudom képzelni. Ha a gondolat-ébresztéshez nem társul élvezet, vagy a gondolat hamis, vagy a művelőző tunya.

Néhány illusztrációt szeretnék hozzáfűzni, mai

kulturális életünkben. Két filmről, és két színműről szólnék. Mind vitát ébresztett, bizonyos értelemben mind sikert aratott; gondolat-ébresztő hatásuk vitathatatlan.

Előbb a filmekről.

Kovács András filmje, a

FALAK

egyáltalán nem is leplezi, hogy szinte teljesen gondolatok közlése és ébresztése szorítkozik. Voltaképpen megjelenített töprengés ez a film (s emiatt némelyek fejüket csóválják: film ez egyáltalán?), a mai magyar szocialista közélet alapvető kérdéseiről, s legfőképpen az ember társadalmi-politikai életének, pontosabban: cselekvésének problémájáról.

A töprengés tükröztetésére Kovács érdekes párhuzamot alkalmaz. Egymásba fonódva két vitatkozás a film magva: az egyik vita Párizsban, a másik Budapesten folyik. Mindkét vita kiindul pontja, hogy idehaza fölfüggesztettek és fegyelmi elé állítottak egy mérnököt, mert „jól megmondta a magáét”. Idehaza erről vitázik ő maga is barátjaival és családjával, erről vívnak szócsatát egymás között a barátok, kollégák, és a másik, a párizsi vita egyik részesének itthoni családtagjai. A másik vitára, Párizsban, ugyancsak ez az eset ad alkalmat;

meg az egykori barátával, ennek francia feleségével való találkozás. A vitákat kirobbantó esetről a film keveset árul el (s ez sokakat bosszant, pedig tisztázza helyes magáról a problémáról, egy bizonyos viszonyulásról van szó, s e tekintetben másodrendű, hogy az odamondogatásban kinek van igaza, vagy: kinek mennyire van igaza. Ha ezt a film egyértelműen eldöntené és közölné is, egyszerű volna a fölvetett probléma megválaszolása is: kétségkívül igaz ügy mellé odaállni, s egyértelműen eredményesnek ígérkező akcióra vállalkozni igazán nem nagy érdem. A film persze nem is erre akar buzdítani, erre nem is igen kell buzdítani senkit, legkevésbé a karrieristákat; a film szerzőjének szándéka az, hogy felelős politikai cselekvésre buzdítson mindenkit, a tévedés és a kudarc kockázatát egyaránt vállalva.

Világosan kitetszik mindebből, hogy a film először is a mai magyar szocialista közéletnek egyik igen fontos témáját dolgozza föl, s ebből következően a legnagyobb nyilvánosság izgatott érdeklődésére számít —, s joggal. Nyilvánvaló az is, hogy a *Falak* semmiképpen sem mondható filmtelen filmnek, drámaiatlan párbeszédnek, lefényképezett eszmecsereinek; a téma önmagában is drámai feszültséggel teli. S végül a *Falak* már azért is telivér film, mert Kovács András rendkívül szuggesztívan vonja bele nézőit a témába; nem engedi, hogy bárki is szenttelen, közönyös maradjon. Ennek érdekében a szópárbajt vívók mind-mind kitűnően jellemezett és nagyszerű színészi játékkal életre keltett alakok: együttérzünk velük, megértjük őket, vagy szembenállásra, ellenkezésre ingerelnek.

mert sok benne a párbeszéd, Jancsó Miklós

A *Falak* azért hökkentette meg némely nézőt,

CSEND ÉS KIÁLTÁS

című új filmje viszont azért ingerel maga ellen némelyeket, mert elenyészően kevés benne a beszéd, s az is inkább hangulati hatású, nem közlő erejű. Jancsó immár negyedik filmjét készítette ezzel a módszerrel, s így némelyek úgy vélik, modorosságról, önisméltelgetésről van szó. Nem; Jancsó valóban kidolgozott egy új, szinte kizárólag mozgásban és képben kifejező filmstílust és ehhez ragaszkodik; de mondanivalója, az új módszerrel tolmácsolat ábrázolat mindig új, legalábbis egy nagyobb gondolati egység új részletének, új arcának vizsgálata.

Amióta az *Igy jöttem* népünk nagy történelmi sorsfordulatát, 1945-öt, a felszabadulást értelmezte, újabb filmjeiben Jancsó az előzményeket vizsgálja egy trilógiában: 1848, 1917 és 1919 érdekli, s vizsgálódási módszerül ellentett szituációban figyeli témáját, vagyis egy későbbi, válságos, netán bukás-pillanatban. Bár tekintete elsősorban a haladó, a szabadságért, az igazságért küzdő, ha kell életét is odaáldozó emberen nyugszik, látókörében (és pedig sokszor éppen a látótér előterében) ott vannak a többiek, a maradiak, az elnyomás igájába szinte önként belenyugvók, és maguk az elnyomók.

Jancsónak ez a látásmódja visszás hatást is tesz sokakra; szeretném remélni, hogy csupán megszokásból, mert hozzászoktunk a képi ábrázolás verbális, irodalmias mankóihoz, mert a mozgást csak formálisan figyeljük és nem jelképes tartalmában, s mert azt is megszoktuk, hogy tekintetünk mindig egyértelműen arra szegeződik, akit vagy amit figyelni, megfigyelni akarunk. Jancsó sokkal inkább a többiekhez *viszonyítva mutatja* be fősze-

replőit, valódi hőseit — de kézenfekvő a látszat, hogy őket voltaképpen háttérbe sorítja. Nyilván idő kell hozzá, amíg a gondolat-tolmácsolásnak ez a módszere meggyökeresedik bennünk.

A *Csend és kiáltás* 1920-ban, a fehérterror tombolásakor játszódik. Egy vöröskatona bújkál a csendőrök elől; tétlenségre kárhoztatva kell szemlélnie, hogyan kínozza, gyötéri, emberteleníti, mérgezi a csendőrterror az embereket és hogyan fordítja őket egymással szembe, hogyan hajtja végre velük a bosszúját. Mint kirobbanni kész vulkán él közöttük ez a vöröskatona, míg élete utolsó pillanatában, a saját élete kioltására kapott fegyvert, a cselekvés egyetlen lehetőségéért, a csendőrpáncsnokra rá nem sűti.

Különös, hogy ez a film, bár módszerében, stílusában igen-igen eltér Kovács filmjétől, a *Falak*-tól, lényegében hasonlót vall, ha nem éppen ugyanazt. A *Csend és kiáltás* a megalázkodás, a tétlenség, a pusztá létért az életről lemondó gyávaság öngyilkos csöndjébe kiált *cselekvésre toborzó kemény riadót*.

Jancsó filmjeivel beleszóppent a nézőt a valóságnak egy közvetlenül ábrázolt, jelképes, gondolatébresztő darabkája. A néző úgy érezheti magát, mintha lefüggönyözött kocsiában, s valami különös, láthatatlanná tevő varázssipkában vinnék őt a helyszínre: a szereplőkről annyit tud csupán, amennyit ők ettől kezdve elárulnak magukról, s Jancsó attól is viszolyog, hogy mesterkéten beleszójjon a történetbe vagy a párbeszédbe a múlta utaló, a múltat megvilágító mozzanatok. Vizuális szuggesztivitással igyekszik arra készíteni nézőt, hogy átéljék mindazt, amit szereplői átélnek, s így átérezzék mindazt, amit azok átéreznek, s végiggondolják mindazt, amit azok is meggondolnak, vagy éppen azt, amire azok nem is gondolnak.

Merész vállalkozás ez, kétségtelen. Azt hiszem, hozzá kell szoknunk ehhez az ábrázolásmóddhoz, rá kell vennünk magunkat arra, hogy következtessünk, együttérezzünk, együttgondolkodjunk, hogy azonnal állástfoglaljunk és állásfoglalásunkat a későbbi élmények próbájára bocsássuk. Hallatlan szellemi erőfeszítést igényel ez, úgy látszik, mintha megakadályozná azt, hogy a néző egyúttal szórakozzék is, katharizison menjen át. Úgy látszik, írom, mert nem hiszek ebben; úgy gondolom, hogy új típusú, magasabbrendű élményt ígér ez a módszer, amely különben a modern tudományos gondolkodásra is hasonlít bizonyos mértékig. Jancsó Miklós egyébként látványossággal, drámaiain kiélezett jelenetekkel, a feszültség növelésével igyekszik ellen-súlyozni filmjeinek ezt a hatását és a nézőt megfelelően érdekelt, izgatott figyelésre segíteni.

Néhány év óta a magyar film tört a szellemi élet elére az aktuális társadalmi kérdések magas művészi színvonalú vitatásában, ábrázolásában. Most mintha fölzárkóznék a film mögé a magyar színházművészet, és pedig az élő magyar drámát tolmácsoló színházművészet is. (Nem szeretném, ha félreértenének. Tudom, nem a semmiből támad most valami merőben új a magyar színházakban; *Kulturális krónikáinkban* beszámoltunk már eddig is sok szép értékről, amint a magyar filmművészetben is támadtak már korábban ugyancsak nagy erejű, korszerű, tartalmas műalkotások. Arról van szó, hogy talán most általánossá válik ez, az összképre jellemző, de legalábbis jellemzőbb, talán a legjellemzőbb lesz.)

Rövid idő alatt két nagyszerű magyar vitadráma bemutatója indokolja ezt a derűlátást; mindkettőt a Nemzeti Színház hozta színre.

címmel formálta át drámának *Az áruló* című regényét. Nem kellett sokat bibelődnie vele: maga a regény is szinte dráma, csupa drámai erejű párbeszéd. Ezek szólalnak meg, csaknem változatlanul a színpadon; ez a regény már-már dráma is.

Sánta regényei gyakran keltettek feltűnést, leginkább a *Hűsz óra*, amelyből *Fábrí* Zoltánnak a legújabb magyar filmművészet legnagyobbjai közé sorolható kitűnő filmje készült. Sánta ezúttal rendkívül őszintén, nyíltan arra figyel: lehet-e a társadalomban, a történelemben — hallgatni? Félrevonulni, nem cselekedni, legföljebb kommentálni, értelmezni, magyarázni? Sánta állásfoglalása egyértelmű: *nem, nem lehet*, a társadalmi és történelmi életen senki sem maradhat kívül, senki sem állhat benne tétlenül és hallgatagon, s végül szavaiért, tetteiért felelős is.

Úgy érzem, már ebből is nyilvánvaló az a szoros szellemi rokonság, a politikus hevületnek az a hasonló hőfoka, amely Sánta Ferenc drámáját Kovács András és Jancsó Miklós filmjéhez kapcsolja. Az előbbivel még külön is rokonítja, hogy ez is merő szópárbaj; az utóbbival, hogy Sánta főszereplői ugyancsak megelevenedett jelképek, gondolatok, filozófikus tartalmak megjelenítői, anélkül, persze, hogy élettelen papirosfigurákká satnyulnának. A főszereplő maga az író, a mai modern ember, aki szívesen játssza meg a bölcs és sokat tapasztalt, de cselekvésre képtelen homo sapiens szerepét; ő az, akivel végülis a darab szembeszegül, mert még a tévedésnél is rosszabb a hallgatás, a félresikerült cselekedetnél is rosszabb a tétlenség.

Körülötte négyen elevenednek meg a huszita háborúk korszakából: egy kelyhes vitéz, egy császári katona, egy életvidám dominikánus és egy szegénysorsú paraszt. Cselekedeteiket vitatják, magyarázzák mindannyian: életelveiket igazolnák a párbeszédekben. Meg sem kíséreltem elmondani vitáik tartalmát, hiszen a társadalmi cselekvésnek oly széles skáláját tükrözteti bennük az író, hogy mindet föl nem sorolhatom. Az elnyomást tüzzel-vassal írtó, s közben hibáktól sem visszariadó kelyhes, az értelem elsőbbségét hangoztató vitéz, a maga nyomorúságának változatlanságán kesergő paraszt, és a mindenre kádenciát tudó, csak a maga élete boldogulásával törődő pap magatartás-típusokat jelenít meg és ütköztet össze drámai párbeszédekben.

Nehéz követni a filozófikus vitát? Nehéz, ezt nem tagadom. De a gondolatok szikrázásában tűz lobog, s ez megéri a fáradságot. Dráma ez, ha másképp is, mint megszoktuk.

Filozófikus gondolatok drámai megjelenítése
Gyurkó László tragédiája, a

SZERELMEM, ÉLEKTRA

a Nemzeti Színházban. Voltaképpen a közismert történetet adja elő, a cselekményen lényegében semmit nem változtat. Egyrészt az benne a mai, ahogyan előadja ezt a történetet, ahogyan megfogalmazza. Elektra vagy Aigiszthosz vagy Oresztész gondolatait, másrészt amilyen következtetéseket fűz hozzá a Kórus szavai-
ban.

Ez a darab voltaképpen az igazság és az élet szembeállítás. Elektra azon a véleményen van, hogy az igazságnak még akkor is győznie kell, ha mindenki belepusztul; Oresztész viszont úgy tartja, hogy nem igazság az, ami árt az embereknek. Nyilvánvaló, hogy ez az Elektra-feldolgozás századunk legsúlyosabb társadalmi, politikai problémáinak tükrözi. Elektra szava, hogy a feledés nyomában minden lehetségessé válik, még „az is, hogy milliókat égetnek el, mint a fahasábokat”, semmi magyarázatra nem szorul. Ugyanakkor ez a kitűnő darab az állampolgári felelősségnek, az állampolgári cselekvésnek is drámai ábrázolata. Kétségtelenné teszik ezt a Kórus kommentárjai, amelyek a dikciók gondolati csomópontjain szólalnak meg, és vagy megismétlik azokat a mondatokat, amelyekre különösen is figyelni kell, amelyeket külön is meg kell jegyezni, vagy pedig ironikusan a nézőre támadnak, hogy az elhangzott történelmi tanulságokat el ne mulassza saját magára alkalmazni.

A felelősség és a cselekvés, a meghunyászkodás és a bátorság, a taktikázás és a föltétlen igazságszeretet, a nép érdekében. a néppel együtt uralkodás, vagy a zsarnokság állnak szemben egymással ebben a kitűnő műben, amely amellett, hogy ezeket az aktuális és fontos gondolatokat közli, voltaképpen nagyon élvezetes is. Még, ha megérteném is azt az aggályt, amely talán Sánta Ferenc drámájának láttán ébredt az egyik kritikusan, hogy mi lesz a színházakkal, ha most már csupa nagy, sőt túl nagy gondolatot és szót fogynak közölni, végképpen nem értem, hogy miként juthatott erre a gondolatra éppen Gyurkó László Elektra-já kapcsán. Ez a darab kitűnő példa lehet arra, hogy a gondolat és a katarzis, az elmélyült tartalom és az esztétikai gyönyör milyen nagyszerűen megfér egymással. A színpadon szikrázó gondolatok jóformán már az első pillanatban föllizzítják a levegőt és izzásban tartják a figyelmet, szinte lankadatlanul a befejezésig. A gondolatoknak ehhez a remek szikrázásához járul aztán — bármilyen furcsán hangozzék is — a cselekmény izgalma.

A cselekmény izgalma, jóllehet az Elektra cselekményét minden bizonnyal jól ismeri szinte az egész nézőtér. Nem is azért fokozódik ez az izgalom, mintha a nézőket általában érdekelné, hogy a történet hogyan folyik majd tovább, hanem valószínűleg az okozza az izgalmat, hogy az elhangzó gondolatok mi-féle cselekedeteket ihletnek majd, milyen választ ad a zsarnok az elhangzó igazságra, vagy az igazság emberei miképpen vágnak vissza a zsarnoknak.

S nem hiányzik ebből a darabból az érzelmi világ sem. Gyurkó Elektrájára ráillik ez a jelző is, ha nem értik félre: megható. Természetesen minden olyan mellékíz és félreértelem nélkül, ami erre a szóra az utóbbi időben rátapadt. A közélet és a magánélet összefonódása, egy embernek ez a kettős természete feszült egymásnak drámai módon a darabban.

A hatalom és az erkölcs, a nép kötelessége és az uralkodó hivatása (legyen ez az uralkodó egyetlen ember vagy egy közösség), a gyávaság és a társadalmi bátorság, a felelősség és a bosszú, a megtorlás és a megbocsátás, a felejtés kétféle értelmezése — ezek azok a gondolatok, amelyek az Elektra középpontjában állanak.

Ezzel a kitűnő színművel valóban megtette azt a lépést a magyar drámairodalom és a magyar színház, amely régóta szükséges volt, korunk nagy problémáinak kitűnő és igaz gondolati ábrázolását adja érdekesen és hatásosan.

Most már csak oda kell figyelni rá.

Zay László

Nyomdászatunk a reformáció korában

— „A magyarországi nyomdászat, könyvkiadás és könyvkereskedelem története”, II. —

Immár második kötetét jelentette meg az Akadémiai Kiadó annak a nagyszabású munkának, mely kultúr-történetünk jelentős területét: a nyomdászat, a könyvkiadás és könyvkereskedelem történetét öleli fel. Ez a tudományos igényű megírt, szakszerű mű a szerző négy évtizedes kutatómunkája nyomán született meg. Fitz Józsefet, a kitűnő tollú kutatót, a nagyfelkészültségű szakembert 1964-ben bekövetkezett halála megakadályozta abban, hogy a három kötetre tervezett tanulmányt maga fejezze be. Ezt hűséges munkatársai-ból és tanítványaiból alakult munkaközösség végzi el, az ő kéziratának messzemenő tiszteletbentartásával.

A monográfia körülhatárolt tárgykört ölel fel: csak a kézímunkával készült hazai nyomtatott könyvekről szól.

Az első kötet a magyar könyv történetének azt a fél századát tárgyalja, melyben a nyomtatvány kezdi felváltani és kiszorítani a kéziratok kódexeket; tehát a mohácsi vész előtti Magyarország őnyomdászatát, kiadó tevékenységét és könyvterjesztését vizsgálja. Ezt a kötetet 1959-ben jelentette meg az Akadémiai Kiadó. Az 1967-ben kiadott második kötet 1526-tól a XVI. század végéig dolgozza fel a hazai nyomdászat, könyvkiadás és könyvkereskedelem történetét. Ez a kor kultúr-történeti szempontból is igen jelentős; a latin nyelvű munkákkal szemben előre tör a magyar nyelvű könyv, neves írók és jeles nyomdászok munkásságával. Számunkra pedig különösen is nagy jelentőségű, hiszen a reformáció és ellenreformáció kora ez. Ezért érdemes erre a korra — a reformáció elterjedésére, élet-halál harcára, s ennek vetületére, a könyvkiadásra figyelmet szentelnünk.

A szerző a reformációt, mint haladó szellemi mozgalmat értékeli, s pozitív beállítással hosszán tárgyalja. A reformáció kulturális jelentősége az, hogy a nemzeti nyelvű bibliafordítással megteremtette az irodalmi nyelvet, s ezzel hozzájárult a „kulturális demokratizálódásához”. A nyomdászat mind a teremtés mennyisége, mind a kiadványok tartalma tekintetében hamar az „új korszak” szolgálatába állt. A kiadványok száma is megsokszorozódott, s a példányszám is hirtelen magasra szökött. Luther Újtestamentom-fordítása 1522-ben 3 hónap alatt 5000 példányban fogyott el, teljes bibliafordítása pedig 36 év alatt 120 000 példányban. Az ilyen teljesítményt ma is a rekordok között emlegetnék — állapítja meg a szerző.

A reformáció általános méltatása után a mű rátér a magyarországi viszonyok elemzésére.

Hazánk sajátos társadalmi és gazdasági viszonyai között a reformáció az európai fejlődéstől némileg lemaradva, csak a XVI. század harmincas éveiben indul meg és a század derekán bontakozik ki (noha vannak szörványosan ennél jóval korábbi adataink is).

A magyar kultúrtörténet számára a reformáció korának fő eredménye, hogy megkezdődött a magyar nyelvű könyvek nyomtatása. Az első művek ugyan még nem protestáns szelleműek, és nem is Magyarországon, hanem Krakkóban, s utána Bécsben jelentek meg. Itthon 1536-ban fogtak hozzá az első hazai magyarnyelvű szöveg — *Sylvester Grammatica*-ja — 1539-ben megjelent kiadása szedéséhez. Később, ahogy terjed a reformáció, úgy terjed vele az írni-olvasni-tudás; a prédikátorok magyarul hirdetik az ígét, megkívánják, hogy a hívek olvassák a Bibliát, ehhez azonban meg kellett őket tanítani olvasni és le kellett fordítani magyarra a Bibliát. Ez a magyar irodalmi nyelv megszületéséhez és állandó fejlődéséhez, csiszolódásához vezetett.

A körülmények fogékonyabbá tették népiünket az evangéliumi szabadság, szociális igazság iránt. E háttér előtt talán erőteljesebb megvilágításban jelenik meg *Kálmáncsehi Sánta* Márton puritán magatartása. Nagy Szabó Ferenc jegyezte fel róla, hogy ilyeneket hirdetett: „ő néki bár ne legyen drágább köntöse, hanem csak a ki száz pénzt (100 dénár = 1 forint) érjen, mert úgymond, nem illik apostoli embernek a drága ruha; esméts:” néki fizetése csak annyi legyen, hogy

légyen mit enni és innia”, vagy hogy *Sztárai* is közönséget vállalva az Isten népével együtt evett és aludt a paraszttal, szűrben burkolózva a földön.

A XVI. század első évében, 1501-ben jelent meg Velencében a modern könyv ősfarmája. Ennek fő oka az volt, hogy a szegényebb olvasók száma szaporodott, az iskolák és az egyetemek tanulóállománya nőtt. Egyre több könyvre volt szükség, s azoknak a régieknél olcsóbbaknak kellett lenniük.

A nyomtatvány határozott megkülönböztetése a kéziratoktól csak a reformáció korában vált tudatossá.

A nyomdák elterjedése

Az új nyomdák alapítói természetesen külföldi példák szerint rendezkedtek be. Mikor és hol alakultak nyomdák? Nyolc évvel a gyászos összeomlás után lassú ütemben és térben egymástól nagy távolságra keletkeztek az első XVI. századi nyomdánk. (A könyvnyomtatás viszonylag korán, 1473-ban indult meg hazánkban, Mátyás hamar felismerte a nyomdászat politikai jelentőségét is. Halála után azonban a fejlődés sokat ígérő lendülete megakadt.)

A nyomdák keletkezési ideje:

Brassó 1535. Bázeli hatást mutat. —

Sárvár-Újsziget 1536. Bécs közelsége érezhető rajta — Kolozsvár 1550; Wittenbergi kapcsolatokra enged következtetni. —

1558. Magyaróvár. —

1560. Debrecen.

Nyomdatérsületünk nagy félkörben húzódott a délnyugati Varasdtól az északnyugati Rábokig, onnan keletre Bártfáig, majd a délkeleti Brassóig. Legsűrűbb a Dunántúlon, de a legnagyobb nyomdákat a Tiszántúlon és Erdélyben: Debrecenben, Kolozsvárt és Brassóban találjuk. Nyomdatörténeti térképünk középső része fehér folt: a törökök megszállásuk területén nem türtek meg nyomdát (bár vita folyik egy esetleges szegedi nyomda létezéséről). II. Bajazid szultán már 1483-ban eltiltotta birodalmában a nyomtatást.

Hány tipográfiánk volt? A statisztika szerint a XVI. századbeli tulajdonképpeni Magyarországon 65 év alatt 31 keletkezett, s rajtuk kívül Horvátországba további 4. Valószínűleg voltak nyomdák, amelyekről ma már nem tudunk, a ma ismert akkori nyomdák közt pedig lehettek olyanok, amelyek a valóságban nem léteztek. Nyomdászatunk a klasszikus és teológiai igényeken kívül termékeivel ellátta az akkori Magyarországi és erdélyi területeken lakó nemzetiségeket is elsősorban a vallásuk gyakorlásához szükséges könyvekkel. Nyomdászatunk hatással volt a szomszédos népek kultúrájának fejlődésére is. 1570-ig a latin, 1571 óta a magyar nyelvű kiadványok voltak túlsúlyban.

Nem kétséges, hogy mindössze 6 nyomda élte túl a reformáció korát: a brassói, a kolozsvári, a debreceni, a szebeni, a nagyszombati és a bártfai. E helyeken ma is működnek olyan vállalatok, melyek e régi alapításokra vezetnek vissza eredetüket. Több népet és országot előztünk meg ebben.

A nyomdászok

Az ellenreformáció jegyében induló nagyszombati nyomda megalapítása (1578) előtt valamennyi tipográfusunk az új felekezeteknek tett szolgálatot. Az új tanok különféle árnyalatai egyrészt bizonytalankodást okoztak és álláspont változtatással jártak, másrészt azonban igen határozott, ingadozást nem ismerő nyomdászegénységekben találtak apostolokra. Ilyen volt a mohácsi vész utáni Magyarország első tipográfusa, *Honter János*, aki soha hajszálnyira sem tért el a bázeli éveiben tanultaktól, s mint lelkes lutheránus tért haza Brassóba. Az utána következő második nyomdának, az újszigetinek emberei a protestantizmushoz hajoltak ugyan, de katolikus keretben maradtak. Protestantizmus szellem teremtette szabadabb, demokratikusabb felfogásra vallott, hogy a nyomda fenntartója, *Nádasdy*

Tamás országbíró újszigeti birtokán világi iskolát alapított, s annak számára a nyomda irányítójával, Sylvester Jánossal nemzeti nyelvű tankönyveket íratott. Magyar nyelvű Újtestamentum-fordítás kiadása Luther követő protestáns cselekedet volt. Nádasdyékra azonban mégsem Luther hatott elsősorban, hanem Melanchton Fülöp. Nádasdy ugyanakkor, amikor kálvinistával fogadta az új tanokat, egyúttal *Ferdinánd*nak volt kedves embere. Sylvester pedig Ferdinánd fiának ajánlja Újtestamentumát, amiért is jutalmul a bécsi egyetemen tanszéket kap.

Határozottabb jellem náluk *Huszár Gál* és *Bornemisza Péter*. Mindkettő börtönt szenvedett protestáns állást foglalásáért.

Hoffhalter Bécsben a katolikusok nyomdásza, (nálá jelenik meg a magyar ellenreformáció megindítójának *Telegdi* Miklósnak első könyve), majd kálvinistává lesz, Debrecenbe menekül, onnan mint unitárius Gyulafehérvárra költözik.

Leghaladóbb, legforradalmibb alakja ennek a korszaknak *Heltai Gáspár*.

Anyanyelvük, nemzetiségük tekintetében XVI. századi nyomdászaink ugyanolyan tarka képet mutatnak, mint a sokféle nép lakta akkori Magyarország.

A nyomdászok valamennyien beszéltek latinul, s jó részüik értett görögül. A ma ún. tudós- és vándor nyomdászok mindegyike maga szerző is volt. A század két legtermékenyebb írója: *Bornemisza Péter* és *Heltai Gáspár*, nyomdász. Számosan közülük lelképásztorok is. A mesterember-tipográfusok is gyakran közöltek előszókat, vagy utószókat. Mindez azt bizonyítja, hogy a nyomdászok a XVI. század legműveltebb férfiai közé tartoztak.

A mecénásokról, a nyomdák ellenségeiről, a nyomda berendezéséről, a nyomdákban folyó munkáról, a könyvek díszítéséről, a könyvek kötetéséről, a nyomdák papírellátásáról, a nyomdavezető számvetéséről, a kiadványok értékesítéséről szemléletes képet tár elénk a szerző egy-egy fejezetben.

Ezek után — a könyv második részében — rátér az egyes nyomdák ismertetésére.

Az első magyar nyelvű nyomtatványok külföldön jelentek meg, *Krakkóban*, majd *Bécsben*. Böven, érdekesen, élményszerűen írja le a *Krakkóban* tanuló magyar diákok életét és nyomdái működésüket, kiemelve *Vietor* nyomdáját. A másik város, melyben magyar nyelvű munkák az újszigeti kiadványok előtt megjelentek: *Bécs*.

Nyomdatörténetünkben jelentős helyet foglalnak el az erdélyi századok nyomdái.

Újsziget

Egy-két évvel *Honter* brassói nyomdaalapítása után (1536) keletkezett Magyarország túlsó, nyugati határán *Sárvár-Újszigeten* az első magyarul nyomtató hazai tipográfia. Róla szól a legtöbb helyi nyomdászattörténeti forrásunk: két fennmaradt kiadványa. Sylvester első előszava az elsőhöz — a *Grammaticához* — *Abádi* utószava a másodikhoz — az *Újtestamentumhoz* —. Sylvester, *Abádi*, *Melanchton* levelei *Nádasdy Tamáshoz* a nyomda alapítójához és fenntartóiához, továbbá a levéltári kutatások során később előkerült adatokat vizsgáló számos modern tanulmány.

Kiadvánvainak szerzője és az Újtestamentum nyomdásza *Krakkóból* került *Újszigetre* (régi néven *Sárvár-Saarwar-*, vagy *Sársziget*, ma is *Sárvár*; de a nyomda működése idején *Újszigetnek* hívták). szűkebb hazai keretben *Vietor* elgondolásait folytatták. Sylvester 1534 tavaszán költözött *Újszigetre* *Wittenbergből*, ahová nem annyira *Luther* híre és tanítása vonzotta, hanem *Melanchtoné*. *Luther* nevét sem könyveiben nem említi meg, noha világos, hogy az *Újtestamentumot* — közvetve — *Luther* példájára fordította nemzeti nyelvünkre. Közvetlen mesterének, „praecceptor noster”-nek *Melanchton*t nevezi. Véleménye szerint a nyelvtudomány előcsarnoka a *Bibliának* *Wittenbergben* nyomdászatot is tanul főleg *Luther* könyveinek nagy példányszámú kiadásából. Az ő *Újtestamentum* fordítása darabonként másfél forintért három hó-

nap alatt fogyott el. *Luther* elgondolása az volt, hogy a könyv akkor terjed gyorsan és széles körben, ha olcsó. Ezt az elvet igyekezett Sylvester *Újszigeten* követni. A *wittenbergi* kiadópolitika e tétele nálunk így először *Újszigeten* érvényesült. E nyomda legjelentősebb kiadványa Sylvester *Újtestamentum* fordítása maradt.

Időrendben a következő, egyik legtermékenyebb magyar nyomda a *kolozsvári*. 1550-ben alapította ezt az első „hosszúéletű” nyomdát a város plébánosa: *Heltai Gáspár*, (akinek személyével, lelkészi, reformatori működésével, nyomdászai tevékenységével külön is foglalkoztunk a *Petőfi Irodalmi Múzeum* jubileumi kiállításának ismertetésekor a *Reformátusok Lapjában*).

Huszár Gál

Huszár Svájcban sajátította el a nyomdászat technikáját. 1554-ben már *Miksa* főherceg magyaróvári birtokán 25 forint évi fizetéssel lelkészi állást nyer. Műhelyét kölcsönpénzen szerezte. A nyomdát *Magyaróváron*, állomáshelyén állította fel. Első termékeként a saját magyar nyelvű prédikációit adta ki 1558. áprilisában *Miksának* dedikálva. *Miksa* apja, I. *Ferdinánd* király még ez év november 1-én *Oláh Miklós* esztergomi érsek ellenjegyzésével eltiltotta *Huszárt* a nyomdásztól. Ő mégis kiadott még 1559-ben két harcos protestáns iratot: *Sztárai Mihály*: „Az igaz Papságnac Tikoere”-t és *Bullinger Henrik* 90 lapnyi latin nyelvű röpiratát a magyarországi egyházak elnyomatásáról.

A tilalom miatt *Huszár* elhagyja *Óvárt*, elfogadja a *kassaiak* meghívását. *Kassai* lelkészé 1560. március 20-án iktatták be, félév múlva elfogatja az egri püspök, majd sikerül *Debrecenbe* szöknie, ahol nem mint pap működik (hiszen itt szolgál már *Melius Juhász Péter*, a „magyar Kálvin”), hanem szinte minden átmenet nélkül nyomtatni kezd. *Melius* műveit adja ki. Nemsokára innen is távozik. Talán a török támadása készíti erre. *Komáromba* megy, onnan *Nagyszombatba* menekül, majd *Komjátiban* sikerül meghúzódnia. Itt két művet adott ki, majd *Pápára* ment, de itt sem maradhatott sokáig, mert 1575. október 23-án pestisben meghalt. Nyomdája fiára, *Dávidra* szállt, ez kiadta a *Heidelbergi Káté* és egy imádságos könyv fordítását.

Debrecen

Debrecen az *Alföld* legnagyobb városa volt már a XVI. században is. Közigazgatása az országban a legdemokratikusabb. Páratlan a kálvini egyházszervezete is. Az első nyomdát *Huszár Gál* alapította a városban. Távozása után a nyomda nem szűnt meg, de mindezt idegondolten kérdés, ki volt *Huszár* után a nyomda tulajdonosa. Valószínű, hogy a városi tanács fennhatósága alá került.

Huszár után az első ismert *debreceni* nyomdász *Török Mihály* 1563-tól, főleg *Melius Juhász Péter* műveit jelenteti meg. 1567-ben kiadják az ún. *Debreceni Hitvallást*. A nyomda működése nem zavartalan, nem folyamatos, aminek oka talán *Török* betegeskedése. *Melius*, a kor egyik legtermékenyebb írója, máshol (pl. *Váradon*) adat ki műveiből.

Török után *Komlós* (*Lupinus*) *András* kerül a nyomda élére. Ekkor (1569. áprilisában) írja *Melius* aggodva *Bullingernek*, hogy segítse elő egyik latin nyelvű hitvitázó iratának *Zürichben* való kiadását, „mivel a mi vidékünkön hiányzanak a tanult és megbízható nyomtatók”. *Komlós* kiadványai *Melius* aggodalmát igazolják. 1569-ben kiadja *Szegedi Gergely* *Enekeskönyvét*, majd 1570-től *Melius* is kénytelen nálá nyomtatni.

1577—1587 között *Hoffhalter* *Rudolfot* — *Rafael* fiát — találjuk a *debreceni* nyomda élén, 1590-ig pedig özeget vezeti a tipográfiát. 1590-től *Csáktornyai Jánost* nevezik a műhely vezetőjének, aki szorgalmas ember volt, számos művet adott ki. 1596-ban meghalt. Utóda *Lipsiai Rheda Pál* 1619-ig állt a nyomda élén, társaihoz hasonlóan változatlan kálvinista szellemben működött, így *Debrecenre* az ellenreformációnak alig volt hatása.

Hoffhalterék, *Bornemisza Péter*, *Mantskovits Bálint* és *Manlius János* nyomdászágával külön-külön feje-

zetben foglalkozik a szerző. Az igen jelentős bártfai, valamint a rövid életű felvidéki nyomdák történetét alapos részletességgel tárgyalja.

A kezdődő ellenreformációról szóló fejezetében többek között ezeket írja: „Hatvan évvel Luther fellépése után úgy látszott, hogy a töröktől meg nem szállt Magyarországon és Erdélyben győzött a protestantizmus. Csupán egyes, a Habsburgok alá tartozó püspöki székhelyeken, elsősorban Győrött, Nyitrán és Egerben tudták útját állani. Elhatalmasodását két tényezőnek köszönhette: a prédikátoroknak, kik a feudális földbirtokosok jóvoltából a községek lekipásztorai lettek, és a nyomdászoknak. Mindkettő a nemzeti nyelv használatával aratta sikerét. Ennek segítségével lett a hitük népvallás.” Nem róhatjuk fel hibául a szerzőnek, hogy a fiszta evangélium erejét nem ismeri. Ez nem is lehetett vizsgálódásának tárgya. Annyi kiegészítő megjegyzést kell tennünk a történeti hűség kedvéért, hogy ekkor a reformációnak már a helvét iránya volt jellemző Magyarországra.

Magyarországon az ellenreformáció kiinduló pontja és másfél évszázadon át irányító székhelye Nagyszombat, az esztergomi érsek menedékhelye. Itt élt és működött Telegdi Miklós, itt dolgozott az ellenreformáció úgyszólván egyetlen nyomdája is. Az 1540-ben alapított jezsuita rend 1561-ben itt kezdi meg tevékenységét Oláh Miklós esztergomi érsek révén, majd 1581-ben Báthori István erdélyi fejedelem nekik adja át a kolozsvári főiskola vezetését is. Telegdi 1577-ben megvásárolja a bécsi jezsuiták használaton kívül helyezett nyomdáját. Ez a magyarországi katolikus egyház-megyéék közös — országos — nyomdája lett. Mint ilyen kapott 1584-ben királyi szabadalomlevelet. Országos nyomda maradt egészen a mai napig — belőle lett a budapesti Egyetemi Nyomda. Ezzel kezdődik nyomdász-történetünkben az ellenreformáció korszaka. A reformáció kora természetesen ezzel nem ér véget. Író-

ink tovább írnak, nyomdászaink tovább nyomtatnak. (A korszakokat általában nehéz határozott évszámok közé szorítani.) Az ellenreformáció átnyúlik a XVII. századba, sőt ekkor éri el ereje teljét: politikai és irodalmi uralmát. Megmarad a század végéig, s lendülete csak akkor enyhül, amikor a kuruc szabadságharcra új problémák támadnak.

Az ellenreformáció az egyház régi formalitásainak és az egész középkori univerzalizmusnak helyreállítására tesz — sokszor erőszakos — kísérletet. A jezsuita rendben abszolutisztikus szellem uralkodott. Újra nemzetközi irányba fordul, újra a latin nyelv lesz az előkelők érintkezési formája és az iskolák tanítási nyelve. Csak ha a tömegekre kíván hatni, alkalmazza a nemzeti nyelvet. Fő célja mindenkor a katolikus egység újjáteremtése, s ehhez fő eszköze a dogmatika tekintélyének megmentése, az abszolutizmus pártolása, a régi fegyelem helyreállítása, s a katolikus szertartások ünneplésszerűségének, fényének fokozása.

Törekvése végül is a protestáns nyomdákon bukott meg. Hogy ezt megértsük, ismernünk kell az itt nagyon futólagosan és hézagosan vázolt hátteret.

A kötetet számos fénykép (köztük a Ráday Könyvtár egyik unikumáé is) és korabeli illusztráció, faximile díszíti. Köntöse méltó tartalmához.

Szinte kedves figyelmesség-nek vehetnénk az Akadémiai Kiadótól, hogy a köteteket éppen a „nagy évfordulók évében”, a reformáció 450. s a II. Helvét Hitvallás magyarországi elfogadásának 400. jubileumi esztendejében jelentette meg.

A reformáció kulturális örökségére méltán büszkék lehetünk, és ez az örökség kötelez is. Ha igazán örökösöknek tekintjük magunkat, akkor nekünk is akként kell cselekedni, amiként atyáink tettek.

Ladányi Sándor

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

MÉGIS

Olvastam *Corrie ten Boom*: Mégis című könyvecskéjét, a Magyarországi Szabadegyházak Tanácsa ízléses kiadásában. Mélyen megérintett az író nő igaz embersége, élő keresztyén hite, Istenbe vetett rendíthetetlen bizodalma a haláltábor borzalmi között is. Olyan körülmények között, amikor az istenfélő emberek legtöbbször is csak miértjeit küldte az ég felé, ő a szolgáló szeretet útját kereste és élte meg. Talán éppen ezért tapasztalhatta meg, hogy semmi sem szakíthatta el Isten szerelmétől.

Külön élmény az az egyszerűség, amellyel mondani-valóját előadja, s az a képessége, hogy kevés szóval, de annak ellenére megrázó erővel állítja az olvasó elé az üldözöttek gyötrelmeit, saját vergődését, szívének harcait, a rejtőzködő belső ember igazi arcát. Írása nyomán szinte látja az olvasó Isten sokféle kegyelmét, amellyel rásegítette őt az Úr a Mégis-re: Isten szeretetének meglátására, az igazi keresztyén magatartás felismerésére és vállalására a náciizmus poklában is.

Mindezek mellett szorongató kérdések is maradtak bennem a könyv elolvasása után. Mindvégig hiába vártam feleletet benne arra, hogy az író nő miként magyarázza meg: egyes helyzetekben, szorultságában hazugsághoz folyamodott.

Egy másik könyvében, amely nyomtatásban még nem jelent meg magyarul, végre megtaláltam a várt feleletet. A Mégis-ből megismert egyszerűséggel, lebilincselő módon írja le, hogy a háború után miképpen utazta be a világot, hogy arról a Krisztusról beszéljen az embereknek, aki a német koncentrációs tábor bor-

zalmi között lett igazán nagyra és nélkülözhetetlenné az ő számára, s akiről hiszi, hogy Isten egyetlen felelete az emberi szív minden problémájára.

Egy este repülőgépbe száll, hogy Sidney-ből Dél-Afrika utazzék. Elalszik, de éjjel felé erős égés szagra ébred. Látja, hogy minden utas ébren van. A stewardess megnyugtató szavakat mond arról, hogy hidraulikus zavarok léptek fel, s ezért visszafordultak Sidneybe, hogy a gépet kijavítsák, — de mindenki tudja, hogy halálos veszélybe jutottak, s a tenger vizére nem szállhatnak le. Mi lesz, ha az egész gép lángba borul, mielőtt elérnék a repülőteret?

Ebben a feszültségben Corrie ten Boom a halálra készül. Nem fél tőle, hiszen már sokszor állt vele szemben. Moody szavaira gondol, aki szerint Isten gyermeke számára a halál árnyékának völgyében sincs sötét, mert ahol árnyék van, fénynek is kell ott lennie. Jézus a fény. Aki legyőzte a halált.

— Uram, lehet, hogy most már rövidesen meglátlak. Mindent nagyon köszönök — imádkozza. Mint egy film, leperog előtte egész élete. Ekkor minősíti bűnnek a hazugságokat is, amiket a zsidók elrejtésével kapcsolatban hivatalos személyeknek mondott, bűn volt... Szíve szorongása abban oldódik fel végül, hogy Jézus vére minden bűnetől, így a hazugságoktól is tisztára mosta.

Talán jó, ha ten Boom magyarországi olvasói tudnak erről a későbbi vallomásról is. Isten ígéje szerint az a terve valamennyiünkkel, hogy a bennünk elkezdett jó munkát úgy végezze be, hogy Krisztus képe ábrázolódjon ki életünkben, és „szepelő, vagy sömörögzés” nélkül állhassunk Őelő.

Iványi Tibor

MAGYAR-ZSIDÓ OKLEVÉLTÁR (Monumenta Hungariae Judaica.) I—X. kötet. Budapest. 1903—1967. Szerkesztette: *Frisch Ármin* (I.), *Mandl Bernát* (II—III.), *Kováts Ferenc* (IV.), *Grünvald Fülöp* és *Scheiber Sándor* (V/1,2—VII.), *Scheiber Sándor* (VIII—X.). Kiadja az Izr. Magyar Irodalmi Társulat (I—IV.), a Magyar Izraeliták Országos Képviselője (V—X.).

A magyar zsidóság története mindmáig megíratlan. *Kohn* Sámuel kezdeményezte (A zsidók története Magyarországon I. B., 1884) torzóban maradt, *Venetianer* Lajos összefoglalásának (A magyar zsidóság története. Bp., 1922) rendeltetését pedig időpontja politikai-társadalmi légköre határozta meg. A megírandó mű előmunkálatai terén azonban történt egy és más. Főképp hitközségtörténeti és szervezettörténeti publikációk jelentek meg. A tudományos igényű nagy megoldások száma csekély. Legjelesebb teljesítményként *Pollák Miksa* (A zsidók története Sopronban. Bp., 1896), *Büchler* Sándor (A zsidók története Budapesten, Bp. 1901) könyvét és *Scheiber* Sándor településtörténeti monográfiáját (Magyarországi zsidó feliratok a III. századtól 1686-ig. Bp., 1960) említhetnők. A további tárgyi, ténybeli feltételeket a Magyar-zsidó Oklevéltár van hivatva megteremteni. Közzétett anyaga nélkülül aligha lehetne megírni a magyar zsidóság történetét.

A forráskutatás szükségét a hazai zsidóság már a múlt század végén felismerte. Az 1894-ben alakult Izr. Magyar Irodalmi Társulat *Acsády* Ignác elnökletével külön oklevél-bizottságot jelölt ki, hogy a levéltárak zsidó vonatkozású anyagának és a szakmunkákban elszórtan fellelhető adatoknak összegyűjtésére irányuló munkálkodást irányítsa. A kezdeti szándék eredményeként jelent meg 1903-ban az Oklevéltár I. kötete. De a kutatómunkát vállaló akarat és a szervezőkészség hiánya miatt a folytatás elakadt, s csak egy emberöltő múltán *Marczali* Henrik szellemi irányítása mellett látott napvilágot *Mandl* Bernátnak az Országos Levéltárban készült oklevél-gyűjteményét magába foglaló II—III. kötet 1937-ben, illetve a *Kováts* Ferenc szerkesztette IV., 1938-ban. A további munkaszándékot megbénította a fizizálódó közszellem. Csak a felszabadulás után kerül újból napirendre az Oklevéltár ügye. A kérdés már 1948-ban ott szerepel *Scheiber* Sándor zsidó kultúrprogramjának tételei között. A terv megvalósítására 1959-ben került sor, hogy ettől kezdve aztán rendszeresen, szinte évről évre újabb kötet hagyja el a nyomdát.

Az Oklevéltár új folyama köteteiben (V—X.) *Scheiber* Sándor szerkesztői munkásságának pozitív nyomait két meghatározó jellegű mozdulat jelzi: az elvi tudatosság és a kutatógárda megszervezése. A tervszerűség nyomán kap önálló kötetet Sopron város levéltára, alkotja egy-egy kötet törzsanyagát Pozsony, Bécsújhely, Kőszeg archívuma vagy a *Batthyány*-, *Esterházy*-, *Ráday*-, *Károlyi*-, *Zichy*-család levéltára, s kerülnek külön gyűjteménybe az első országos zsidó konzkripciók (1725—1748). Sikerként kiváló munkatársakat megnyernie. A gyűjtők, kutatók, tanulmányírók között ott találjuk a magyar történettudomány neves művelőit közül *Ember Győző*, *Esze Tamás*, *Házi Jenő*, *Horváth A. Tibor*, *Iványi Béla* nevét, az ismert klasszikus-filológust, *Dercsényi* Móricot, az V—VIII. kötet szerkesztői munkálataiban osztályosként *Grünvald* Fülöpöt, a magyar zsidóság jeles történetíróját.

A Magyar-zsidó Oklevéltár tiszteletébresztő tíz

kötetének anyaga az 1092-től 1766-ig terjedő időközt öleli fel. A legkorábbi okmányok: Szent László dekrétumai (1092) és az admonti Gutkeled Bibliába egykorú kézzel bemásolt legrégibb magyarországi zsidó oklevél (1150 körül); az utolsónak közzétett irat belső zsidó életre vonatkozik: a pozsonyi hitközség luxus elleni határozatait tartalmazza. E végpontok között helyezkedik el az a közel 7000 oklevél, okirat, adat, amely a letelepedési engedélyek, dézsmafizetések, árenda-megállapodások, regále-bérletek, adóutasítások, vám- és harmincadperek, földesúri védlevelek, zsidóellenes erőszakoskodások, kölcsönkötelezvények, templomépítési tilalmak, ártatlanul börtönbe vetett zsidók szabaddon bocsátását követelő királyi parancsok, tanúvallomások, szállítási tanúsítványok, lakhatási kérelmek stb. bizonyító erején megláttatja az ország egyetemes történetében a zsidók helyzetét, gazdasági, társadalmi, jogi, művelődéstörténeti fejlődésének folyamatában a zsidóság szerepét.

De a királyi engedélyek, kancelláriai és kamarai rendeletek, helytartótanácsi okiratok, káptalani jegyzőkönyvek, kereskedői hitelkönyvek, telekkönyvi bejegyzések, bírói ítéletek, periratok, szerződések, levelek, számadáskönyvek, közgyűlési jegyzőkönyvek stb. szövegei a zsidó vonatkozásokon és motívumokon túl, tehát a szorosan vett magyar-zsidó történeti anyagon kívül egyéb forrásadatokat is tartalmaznak. Így protestáns vallástörténeti elemeket is. Korai *Luther*-nyomot őriz egy 1522. december 15-én Pozsonyban kelt levél. Írója külföldi eseményekről tudósítja a selmecbányai tanácsot. *Luther* elfogatását is említi: „ist dy sag mir hye zw Prespurg das Martinus Lutherus mit anderen vieren sin gefangen zw dem Keyser geschickt wurden” (V/1, 294 sz.); *Esterházy* Pál nádor, aki később a birtokain fekvő Kismarton és Nagymarton zsidó községének régi privilégiumait megújítja, illetve kiváltságlevelet ad, 1660-ban még javaslatot terjeszt a király elé, hogy ha már *Luther* és *Kálvin* híveit megtűrik az országban, a zsidókat, anabaptistákat, *Zwingli*, *Huss*, *Picard* meg *Arius* követőit üzzék ki: „si non Lutherana et Calviniana [!] secta, ad minus foeces illae que nullo iure, aut Regni Legibus in Hungaria degunt, meo tenui iudicio exterminari deberent, hi sunt Judaei...” (V/1, 683 sz.). Értékes művelődéstörténeti adatot rejt Sebastian *Münster* „*Rudimenta mathematica*” (Basel, 1551) című művének Hans *Dernschwamnak* (1494—1568) ajánlott bevezetése: Mátyás király könyvtárában megvolt Jónatán b. Uzzielnek (a szövegben Onkelosnak) a Profétákhoz írt aram nyelvű magyarázatos fordítása: Targuma (X, 52 sz.). A mű a Mátyás-könyvtárnak 1514-ben történt szétváltása után a csehországi német származású, de a Fugger-cég megbízottjaként Magyarországon élő *Dernschwam* birtokába jutott. A Targum ma már nem található meg a neves könyvgyűjtő fennmaradt bibliothekájában, amelynek állománya tulajdonosának mély humanista műveltségét és a reformáció szellemét tükrözte. Gazdagon volt benne képviselve a biblikus és a reformációs irodalom: bibliakiadások — fordítások —, magyarázatok, konkordanciák, *Kálvin* Istitutiója, *Luther* művei stb. (*Berlász* Jenő: *Dernschwam* János könyvtára. OSZK kiadványai 1964. LX, 46—7.)

Az Oklevéltár utolsó évi köteteiben szerencsés meggondolások alapján az előszó fogalma tágabb értelmet kapott: a forrásszaporodásra és a kutatók munkairányára utaló megjegyzéseken kívül

magvas bevezető tanulmányok illeszkednek keretébe: *Ember Győző* a XVIII. századi zsidó összeírásokról értekezik (VII.), *Grünvald F.—Schreiber S.* a magyar zsidóság településtörténetéhez közl újabb adatokat (VII.), *Scheiber S.* életrajzi és bibliográfiai örökíti meg az Oklevéltár elhunyt munkatársainak (*Dercsényi M., Iványi B., Horváth A. T., Grünvald F.*) emlékét (VIII.), szélesíti ki a zsidó orvostörténeti és zsinagógatörténeti ismereteket (IX.), és tekinti át Büchler Sándor történetirői munkásságát (X.).

Az egyes kötetet anyagterületén jól tájékozottnak a lényegkiemelő regeszták, és az új folyam köteteit tekintve a három fázisú (név, hely, tárgy) mutatók. De a magyar-zsidó történettudománynak e reprezentatív, széles érdeklődés felkeltésére hivatott kiadványsorozata megkíváná, hogy a könnyebb áttekintés, az összefüggések gyorsabb felismerése és a diakronikus vizsgálódás érdekében az I—X. kötethez időrendi oklevéljegyzék és egyesített mutatók készüljenek. Az Egyetemi Nyomdától gondosan, tetszetősen kiállított terjedelmes köteteket válogatott hasonmások zárják le.

Zsoldos Jenő

BIBLIOTHECA ANTITRINITARIORUM

A Lengyel Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete „Bibliotheca Scriptorum Saeculi Reformationis” c. kiadványsorozatát indította. A szerkesztő bizottság elnöke *Gorski Konrád* torumi egyetemi professor, a XVI—XVII. század lengyel antitrinitárius irodalmának jeles művelője. E sorozatban eddig hat kötet jelent meg. A kezeink között levő, 1967-ben megjelent hatodik kötet viseli a fenti címet. Az előző kötetekben a következő írások kerültek kiadásra: az első kötetben a XVII. század elején írt négy vitairat; a másodikban: *Socinus Fausztus* lengyel nyelvre fordított levelei; a harmadikban: *Gonesius Péter* lengyel nyelvű művei; a negyedikben: *Stegmann Joachim* ismert műve: *De Iudice et norma controversiarum fidei*; az ötödikben: az 1601. évi rakovi kollokvium kivonatos szövege. Az egyes köteteket akadémikusok, egyetemi professzorok, tudományos kutatók rendezték sajtó alá, látták el bevezetéssel.

A nekünk megküldött *Bibliotheca Antitrinitariorum* több más kisebb korabeli tanulmánnyal együtt került betűhú másolatban kiadásra. A kötetet dr. *Szczucki Lech* ismert kutató gondozta, ő írta latinul a bevezető előszót is. Az előszó ismerteti a fiatalon elhalt ifj. *Sandius* Kristóf életét, (1644—1680) irodalmi munkásságát. *Sandius* hátrahagyott befejezetlen művei közé tartozott a *Bibliotheca* is. Halála után a kézirat *Wiszwowaty* ((*Wissowatii*) *Benedek* kezébe került, akit *Sandius* halála évében választottak meg az akkor Poroszországhoz tartozó *Cosmoviae*-ba — ma lengyelül *Kosinowo* — menekült antitrinitárius gyülekezet lelkipásztorává. *Wiszwowaty* *Benedek*, *András* fia, *Socinus* dédunokája volt, aki édesapjától is sokat hallott és tanult elődeiről. *Wiszwowaty* éveken át bővítette a keze közé került kéziratot, új életrajzokat vett fel, a meglevő adatokat gazdagította, a nemzeti nyelven megjelent munkák címeit latin fordításban közölte. Így bocsájtotta kiadásra, a csak kezdőbetűvel jelzett előszóval a mindnyájunk által ismert *Bibliotheca Antitrinitariorum*ot 1684-ben *Amsterdamban*.

Dr. *Szczucki* joggal tartja *Wiszwowaty* *Benedek*et *Sandius* mellett e munka társszerzőjének. A mű mintegy 150 író nevét és életrajzát tartalmazza, s ezek közül kb. hetvenet *Wiszwowaty* gyűjtött össze. Munkája értékét lemérhetjük úgy is, ha az 1684 évi kiadást egybevetjük azzal, amit *S. W. Slutteri* 1980-ban *Propylaeum historiae Christianae* c. adott ki. Az ott közreadott név és könyvjegyzék csak 55 antitrinitárius és szocinánus szerzőt ismert. *Wiszwowaty*nak több forrás áll rendelkezésére a lengyel testvérek történetére és írá-

saira vonatkozóan, mint *Sandius*nak. Apjától is sokat tanult. Úgy vélte, hogy *Sandius* munkáját úgy teszi teljessé, ha a műhöz csatolja néhány más korabeli munkát is kiad, melyek nem voltak addig eléggé ismertek. Így kerültek a *Bibliothecaval* együtt kiadásra: 1.) *J. Stoinius*, rakovi lelkésztlől a lengyel unitáriusok keletkezésének története, kivonatban. (Valószínű, hogy e kivonatot maga *Wiszwowaty* állította egybe *Stoinius* bővebb feljegyzéseiből.) 2.) *Georgius Schomann* Végrendelete, mely saját életrajzát is tartalmazza más egyházi vonatkozású megjegyzésekkel. 3.) Névtelen szerző értekezése az unitáriusok lengyelországi és litvániai nyomdairól; 4.) ugyancsak névtelen szerző írása *Johannes Tyscovius* vértanúságáról. Ez ugyanannak az iratnak a latin fordítása, melyet *St. Kot* professzor a Remonstránsok rotterdami könyvtárának 527-es kódexéből 1937-ben külön is kiadott. Ugyanitt került kiadásra a *Wiszwowaty* *András*nak tulajdonított *Narratio compendiosa*, annak az elbeszélése, hogy hogyan váltak el egymástól Lengyelországban a trinitárius reformátusok és a keresztény unitáriusok. E művet *Bock* nem tartja *Wiszwowaty* *András* művének, hanem a szerzőt *Joachim Stegmann* személyében gyanította. *Szczucki* fejtegetései végén arra a megállapításra jut, hogy ez az összefoglalás a két *Wiszwowaty* egyikének a tollából került e munkába. A hatodik hozzácsatolt mű *Wiszwowaty* *András* életrajzát és az egész nemzetség történetét adja, vélhetően *Wiszwowaty* *Benedek* írása-ként. Az utolsó dolgozat szintén névtelen szerzőtlől, egy lengyel lovag írásaként közöl egy vitairatot, mely a lengyel unitáriusok vallásszabadságáról szól. E munka szerzőjének az ifj. *Lubieniéciust* kell tartani, — írja *Szczucki* — aki *Bockkal* szemben vitatja *Przyrkowski* *Sámuel* szerzőségét, annak ellenére, hogy a lengyel testvérek 1662/63 évi zsinatai utóbbit bízták meg egy ilyen irat megírásával. Gyakran előfordul, hogy a körülmények változása miatt nem a megbízott, hanem más személy végezte el a köz érdekében a feladatot.

Az előszó befejezésében dr. *Szczucki* pár sorban a nemrégiben elhalt olasz firenzei professzornak *Delio Cantimorin*ak állít emléket, aki a lengyel tudományos élet nagy barátja volt. *Cantimorin*ak németre is lefordított művét a hazai kutatók is nagy haszonnal forgatták.

Örvendetes, hogy a lengyel tudományos élet mennyire megbecsüli népe haladó hagyományait és milyen nagy gondot fordít elmúlt századok értékes munkáinak újrakiadására. Az előkészület alatt álló következő két kötetben *Lubieniéci* *Stanislaw*nak a lengyel reformáció történetét ismertető műve, valamint a cseh kutató *R. Dostalová* válogatásában *Paleolog* *Jakab* válogatott művei kerülnek majd kiadásra.

Ferencz József

E. Winter: *Bernard Bolzano*.

Ein Denker und Erzieher im Österreichischen Vormärz. Graz—Wien—Köln: H. Böhlau 1967. 134 lap. Ara 156 Schilling.

B. Bolzano nevét nálunk elsősorban *Pauler* Ákos tette ismertté és megbecsültté. *Pauler* *Bolzano*t tekintette az ún. tiszta logika megalapítójának, sajátmagát pedig *Bolzano* tanítványának. E. Winter előttünk fekvő szép monográfiája nem a filozófus *Bolzano*t állítja elének, hanem a szabadelvű római katolikus teológust és társadalom-etikust. Sorsa jellemző ama sokakéra, akik a joesefinizmus levegőjében nőttek fel, életük alkotói időszakában azonban szembe kerültek az 1814 utáni reakcióval.

Bolzano 1781-ben született Prágában egy olasz műkereskedő és egy prágai német polgárnő gyermekeként. Római katolikus papi pályára lépett és 1805-től a prágai egyetemen mint a „vallástudomány” professzora működött. Tanári, írói és egyházi-szónoki tevékenysége a prágai fiatal értelmiségiek legjobbjaira tett maradandó hatást. Egyházi beszédeiben a reakció éjszakájában szót emelt egy olyan alkotmányreform mellett, amely megfelelné a társadalmi haladás érdekeinek. Emiatt a császár 1819 végén eljárást indított ellene. A bíróság

kimondotta az állásvesztést és azt, hogy iskolában vagy tudományos intézetben alkalmazást nem vállalhat. A császár egyházi írt is indítatott Bolzano ellen, de az egyházi bíraktól nem sikerült kicsikarni elmarasztaló ítéletet. Bolzano melegszívű támogatókra talált a Hoffmann-házaspárban, amelynek dél-csehországi birtokán 1831-től kezdve élt és alkotott. Itt írta meg logikai főművét, a Wissenschaftslehre-t, valamint jeles teológiai munkákat is, mint például az „Athanasia, avagy a lélek halhatatlanságának alapjai”, 1827.

Bolzano 1840-től egy utópisztikus-szocialista művet írt, „A legjobb államról”, amely a kor legjobb hasonmű írásai közé tartozik. Bár életének három utolsó évében egyetemi katedrán nem taníthatott, mégis nagy hatást tett korára. Tanítványait, szellemiségének képviselőit később ott találjuk az ausztriai szellemi élet élvonalában, többek között az 1849–53-ig lezajlott ausztriai-magyarországi átfogó iskolareform előkészítői és végrehajtói sorában. Nemcsak „a legnagyobb osztrák filozófus” kitüntető címét érdemelte meg tehát, és nemcsak a matematikai gondolkodás fejlődésében szerzett nevet, hanem állam és társadalombölcseleti, szociálfilozófiai munkássága és hatása is számottevő.

E. Winter kiválóan járatos az osztrák–magyar állam népeinek művelődéstörténetében, de az egyház és filozófiatörténetben is. Bolzanóról írt műve az egyház-, filozófia- és neveléstörténet prizmaiban bontja fel a gazdag anyagot, hogy azután az író kitűnő összefogó képességével egyesítse. Műve jelentős segítség magyar viszonylatban is, mert hozzásegít az 1848 előtti tanár, pap és közíró nemzedék gondolatvilágának jobb megértéséhez.

Említsük meg, hogy előkészületben van Bolzano összes műveinek kiadása, amelynek gondozásában szintén E. Winter vállalt oroszánrészt.

A szép kötet magában foglalja még Jan Berg (Stockholm) dolgozatát Bolzanóról mint logikusról és Paul Funk (Bécs) dolgozatát róla, mint matematikusról. Kissé zavar az a sajtóhiba, hogy az első boríték-lap hátán Bolzano haláljáról éveként 1848 helyett 1868 áll.

D. Dr. Bucsay Mihály

CARL ORDUNG, DER CHRIST IN DER REVOLUTIONÄREN UMWÄLZUNGEN UNSERER ZEIT. Ein Bericht über die Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft“, Genf 1966. Berlin 1967, 87 lap. — Hefte aus Burgscheidungen, 158/159. Ára 1,— keletnémet márka.

Az EVT 1966 nyarán rendezett genfi világkonferenciája „Az egyház és a társadalom” összefoglaló cím alatt nem egy tekintetben fordulópontnak vehető a Világtanács életében. Amikor 1952-ben az EVT Végrehajtó Bizottsága Lucknowban tanácskozott, szinte a magyar delegátus volt az egyetlen — rajta kívül még Abraham K. Thampy indiai közigazda említhető meg —, aki az imperializmus és a kolonializmus ellen föl-emelte szavát, az akkor még „shocking” volt a Végrehajtó Bizottság többsége számára. Hasonlóképpen nagyon nehezen hallgatták Evanstonban a Bereczky Albert és a többi magyar küldött által forgalomba hozott „koegzisztencia” szót. 1957-ben megütköztek New Havenben az egyik magyar küldött ajkán elhangzó „ellenforradalom” szón. A genfi nagy konferencián pedig szinte már a jó hanghoz tartozott ezeknek a szavaknak, sőt a „forradalom” szónak az emlegetése. Néhány nappal a konferencia után a Süddeutsche Zeitungban ezt olvashattuk: „A résztvevők fele Latin-Amerikából, Afrikából és Ázsiából jött, és oly mértékben hatottak a konferencia menetére, hogy az a Nyugat számos képviselőjének shockot okozott.” Az egyik nyugatnémet rádiókommentátor 1966 július végén haragosan állapította meg: „A konferencia buzgón dolgozott a gonosz amerikai és angol ember szép képén... a gonosz kapitalistát festette... de Oroszországnak semmit se vetettek a szemére.”

Érthető, hogy ez a konferencia, amelynek teljes anyagához nálunk nagyon nehéz hozzájutni, azóta is

foglalkoztatja a nemzetközi egyházi közvéleményt. Az NDK evangéliumi keresztyénei számára Ordnung ügyes összefoglalást adott erről a konferenciáról, amely a Hefte aus Burgscheidungen sorozatban jelent meg (158—159. sz.). Az első fejezetben, amelynek címe: „Az első ökumenikus világkonferencia”, az oxfordi konferenciáig tekint vissza és kíséri végig az egyház és társadalom kérdésének történetét a Világtanácsban. A következő fejezetekben magát a konferenciát ismerteti, e címek alatt: II. Teljes részvétel a világ életében (15—27), III. A béke és a szociális igazságosság világaért (28—40), IV. Felelős társadalom — szocializmus (41—47), V. Igent kell mondanunk konjunkctív technikai és szociális forradalmairól (47—69), VI. A fejlődésben levő országok megsegítése — a világ-gazdaság új struktúrái (69—76), VII. Vissza kell tükröznünk Krisztus gondját az egész világra.

A szerző ügyesen foglalja össze a világkonferencia menetét és eredményeit, és azokat a szempontokat emeli ki, amelyek fontosak a keresztyén embernek a bizonyoságtétele és szolgálata szempontjából egy szocialista társadalomban. A kis füzet sokkal többet nyom, mint amennyinek látszik. Szívesen ajánljuk olvasóinknak. Kiadta az NDK Keresztyén Demokrata Uniója, megrendelhető az Union Verlag Berlin könyvkereskedésétől. (PLM)

FRIEDRICH DÜRRENMATT: DRÁMÁK

Európa Könyvkiadó, 1967. 423 oldal

Dürrenmattot nem kell bemutatni az irodalom- és színházkedvelőknek. Művei közül már nagyon sok jelent meg hazai könyvpiacunkon, drámái közül is játszanak néhányat színházaink. Akárcsak Nyugaton, úgy nálunk is bestseller számba megy. Az ő műveinek méltatása, írói céljának ismertetése tehát fölösleges, hisz' oly igen közismert, hogy róla és műveiről újat mondani nem nagyon lehet. Mégis — érdekes módon — ez a közismertség, amely közkedveltség is, teszi szükségessé, hogy az elmúlt év végén megjelent drámagyűjtemény fölött elidőzzünk egy kicsit.

Az írói népszerűségnek általában sok oka lehet, de vegyük most csak kettőt — talán a legalapvetőbbeket. Felkapott lehet, mert „könnyen, gyorsan” szórakoztat; kommersz történet — tehát a már „bejárt” olvasói „idegpályákra” hat, felszínes konfliktusok, helyzetek, jellemek — tehát nem teszi ki olvasóját, a „tükörbe-nézés” veszélyének, happy-end vagy szelídített változata a jövőbeni megoldás kézenfekvésére — eredmény: jól esett kikapcsolódnia az élet szörnyűségeiből és a hétköznapi szürkeségéből. De felkapott lehet egy író, mert valóban a valóságot ábrázolja, mert a meglévő és mindenkit mélyen érintő problémákról beszél, mert tükrözi a kor hangulatát, mert nem „kikapcsol”, hanem „bekapcsol” illetve úgy kapcsol ki, hogy kiszakít az egyes ember izoláltságából és beleránt az örök ember feszültségének mai motivációiba.

Mi hát az oka Dürrenmatt népszerűségének? Furcsa módon az ő esetében nem olyan egyszerű a népszerűségi okok feltárása. Még azt sem lehet megmondani, hogy az előbb említett két alapvető kategória melyikébe tartozik. Talán mind a kettőbe és ez a középpont kérdése. Az ő népszerűségének oka, hovatartozandóságának megfejtése és a róla kialakult vélemények széles skálája, egy kivételes képességének függvénye. Ez pedig: — zseniális „csomagoló-technikája”. Szándékosan nem „sajátos stílust” mondtunk, vagy „egyéni humort”, vagy „ragyogó formakésziséget” — bár kétségtelenül ezek is megállnak. Az ő esetében „csomagolásról” lehet és kell beszélni. Tudja és elismeri, hogy az embernek, mint olvasónak vagy színház esetében

nézőnek, valahogy „be kell adni” mondanivalóját. Az eléje kerülő emberben fel kell oldania a feszültséget, amely a tanítástól, leleplezéstől való félelemből fakad. Ez az „oldószor” és a súlyos mondanivalók „csomagoló-papírja”: — a helyzetkomikumot kihasználó humor, a világ nagy problémáinak szatirikus ábrázolása, az emberi gyarlóságok fölötti metsző gúny, cinizmusba hajló irónia, intellektuális — aforisztikus csipkelődés — egyszerűen a nevetetés minden eszköze. Valahogy az az érzése az embernek, hogy Dürrenmatt abból indul ki, hogy nevetni mindenben lehet, vagyis mindennek megvan a nevetető része.

Vigyázzunk! — ez nála kiindulás, kezdő „sebeség”, vagy éppen belépőjegy. És ebből következnek a dürrenmatti „csomagolás” okos csapdái. Tudjuk, hogy a nevetésnek rengeteg árnyalata van: kacaj, mosoly, röhej, nevetés, vigyorgás, hahotázás, kuncogás, heherészés. És a felsorolhatatlan jelzős nevetés-fajták: elnéző, kárörvendő, kaján, ostoba, kényszeredett, felszabadult stb. Talán az ember mindegyiket használja vidámságának kifejezésére, de minden embernek van egy jellemző „fajtájú” nevetése, ami mindig, minden esetben kiváltódik belőle, ha szembetalálja magát a „nevetnivalóval”. Dürrenmatt ezzel számolva megpróbálja tehát az összes lehetőséget kihasználni, vagyis megpróbálja minden emberhez az utat ilyen módon megtalálni. Minden ember szeret, tud, akar nevetni — rajta hát: a cél szentesíti az eszközt!

Visszatérve a népszerűség alapvető okaihoz — a fent említett két kategória nem akar normatív és így értékelő lenni, mert ehhez még komolyabb alapvetés kellene és ez az irodalom céljának és feladatának meghatározása lenne. Itt erre nem térhetünk ki bővebben (nem is feladatunk!), csupán annyit kell megállapítanunk, hogy mi a dürrenmatti álláspont, amely műveiből kiviláglik. Dürrenmatt szórakoztatóan akar tanítani humanitásra. Ebből és az ezt megvalósító „csomagoló-technikájából” következik népszerűsége a fent említett két kategória kedvelői között egyaránt. Az, aki „csak” szórakozni akar, tehát csak a belépőjegyet veszi meg, olvassa és színházban megnézi Dürrenmatt műveit, és aki mélyebbre akar ásni, szintén jó helyen próbálkozik.

A most megjelent kötet öt drámája közül egymásik megjelent már könyvben vagy folyóiratban és négyet játszottak vagy játszanak is színházaink. Az öt dráma a következő: „A nagy Romulus”, „Angyal szállt le Babilonba”, „Az öreg hölgy látogatása”, „A fizikusok”, „A meteor”.

A közismertség miatt nincs szükség részletes elemzésre és így csupán villanásnyi reflexiókat és néhány konklúziót szeretnénk elmondani. Az irodalom szakértői szerint Dürrenmatt — tanítvány. *Shaw*, *Brecht*, *Kafka* jellemzői nála kimutathatók. A tanítványság nem szégyen, mert messze van a plágiumtól és mert Dürrenmatt esetében hihetetlen egyéni dűnamisszal párosul. „A nagy Romulus”-ban ez a dűnamisz egy hihetetlen erős történelemkritikában nyilvánul meg. Az összeomló Róma — amely talán minden idők rothadó társadalmi képződményeit hivatott képviselni — utolsó uralkodója, Romulus a következőképpen határozza meg világ- és életszemléletét: „Aki az utolsókat rúgja, mint mi itt valamennyien, az már csak a komédiát értheti meg.” Erre épül az egész darab, az utolsókat rúgó társadalom emberének a szemléletére, aki — könnyen elképzelhetően — egy kicsit maga az író. Romulus — és vele minden ember — szembe kerül a világ problémáival és őszintén belátja,

hogy: „Vidéki alakok vagyunk, a világ túlnőtt rajtunk, meg sem tudjuk érteni.” És mégis meg kell oldani a kérdéseket és mégis tenni kell valamit!

A ma emberének talán minden időknél nyomasztóbban ható felismerése most, hogy a világ túlnőtt rajtunk. Hány és hány keresztyén embernek okoz félelmet és rettegést, hogy az egyházat túlnötte kora, hagyta a világ, és a keresztyénség nem képes többé megoldást adni az ember kezébe. Kishitűségünk hányszor esik áldozatul a tévedésnek, hogy az egyházat — minden emberi vállalkozást — túl lehet nőni, de az egyházat — mint az Isten akaratának hirdetőjét — nem. Dürrenmatt is bizonyítja a bibliai gondolatok terjedését az irodalomban, mikor Romulus szájába a Jézusi ítéletet adja most társadalmi applikációban: „A meddő fa megérett rá, hogy kivágják. A fejsze csapásra lendül.” Ebben a megállapításban ott húzódik öntudatlanul is a reménykedő gondolat, hogy ebben a világban talán mégse véletlenül és szeszélyesen, hanem valami fel-sőbb „szempont” szerint történnek a dolgok. Ahol pedig „megérik” valami a kivágásra, ott meg kell születni valaminek az életre! A történelem nagy „kivágásában” és „születésében” pedig nekünk is van beleszólásunk, akiknek született Valaki az életre és az életért.

A dűrenmatti dűnamisz hatja át az „Angyal szállt le Babilonba” című komédiát is. E mű minket közelebről is érdekel, mert már maga a cím is elárulja, hogy Dürrenmatt e művébe valahogy az Istent is bele akarta kapcsolni, azt az Istent, aki a legáltalánosabban elfogadott az emberek között — a távollevő, mindenkéül fölébb levő Istent. Ez az Isten küldi el angyalával egy teremtményét, hogy szeresse és kísérje a Föld legparányibb emberét, a Koldust. A koldus — az ember, minden ember képviselője, akinek az angyal azt mondja: „Tanuld meg, végre, hogy a világ kormányzása az Ég dolga, s az embereké a koldulás.” És ezzel szembeszállva kérdezi a koldus — „Mikor tanulja meg végre az Ég, hogy kinek-kinek azt nyújtsa, amire szüksége van?” Ezek a gondolatok nem újak, hisz’ az emberiség története során mindig valahogy így vélekedett a természetfölötti és az ember kapcsolatáról. Döbbenetes viszont az előbbinek szinte ellentéteként Dürrenmatt — ki tudja miért? — telitalálata Utnapistim főteológus szájából: „Az Ég az embertől mindenkéül előtt a *lehetőséget* kívánja. Jól tudja, hogy nem faraghat belőlünk egy csapásra tökéletes teremtményeket, hogy csak veszítünk okozná, ha ezt kívánná tőlünk. Így hát az Ég bennünket éppen tökéletlenségünkben szeret. Türelmes hozzánk, és beéri annyival, hogy időnként szeretetteljesen útbagazít, mint apa a kisfiát; és az évezredek hosszú során át lassanként nevel fel bennünket”. Ezt a gondolatmenetet nem kell kritizálnunk és érdekes, hogy Dürrenmatt se teszi ezt. Szinte nem tudja ennek a gondolatának értékét lerontani a darab további részében. Nem kellett volna ezeket a szavakat elmondani, — mondhatni — a darab meg lett volna nélküle, — de talán az író és az olvasó nem. Ehhez csak hozzá tenni tudott, koldusa szájába adva az ember egyetlen lehetőségének megfogalmazását: „Én meg a Földet szeretem, mely mindig megmarad, a koldusok földjét, a páratlanul boldog, páratlanul veszélyes, színes és vad Földet, ahol annyi minden lehetséges, a Földet, amelyet mindig újra legyűrök, szépségétől örültem, arcába szeretve, hatalomúzóttan és legyőzetlen”. Ha ezeket a sorokat olvassuk, csak hálaadással gondolhatunk arra a hatalmas Istenre, aki a magvetés szolgálatát

minden emberen keresztül tudja végezni! Nekünk csak látó szemeket kell kérnünk mások és magunk számára!

Elmélkedésünk befejezéséül időzzünk még el „A fizikusok”-nál. Dürrenmatt ebben a komédikus drámájában, a tudomány és a tudósok felelősségével foglalkozik. De nemcsak néhány zseni felelősségéről vagy felelőtlenségéről van itt szó. Valamennyiünk felelősségét a következő képben oldja fel, mikor már a tudományos eredmények felhasználóiról ír: „Úgy bánnak az elektromossággal, mint a selyemfiú a nőjével: kihasználják. Gépeket szerkesztenek, de egy gép csak akkor használható, ha a feltalálásához vezető felismeréstől függetlenül tudta magát. Így aztán manapság minden számára képes rá, hogy villanykörtével világosságot gyűjtsön — vagy atombombát felrobbantson.” A felelősség tehát mindenkié. A felelőtlenség kockázata ma — bűn. Így beszél erről Mőbius, „a minden lehetséges felfedezések rendszerének” megalkotója; „Vannak kockázatok, amelyeket sohasem szabad vállalni: például az emberiség kipusztulását. Hogy a világ a már birtokában levő fegyvereket mire használja, tudjuk; hogy mire használná azokat, amiket én tennék lehetővé, azt könnyű elképzelni.” Mőbius egy megoldást lát csupán az utolsó katasztrófa elkerülésére; megsemmisíti felfedezéseit. Ezzel kimondja az ítéletet az emberiség érettségének „éretlensége” fölött. Dürrenmatt tudja, hogy ez nem megoldás; a megtörténteket és így a tudomány felfedezéseit nem lehet megsemmisíteni, meg nem történné tenni. Ő nem lát megoldást — a felfedezések méltatlan kezébe kerülnek, a világ felkészülhet a legborzalmasabbra.

Dürrenmattal együtt mi is döbbenettel állhatunk meg a kérdés előtt. Ő nem hisz a józan észben és mi bátran bízzuk a döntést Istenre! Ővé az utolsó szó! Míg Dürrenmattot és embereit meghatározzák e tökéletes létbizonytalanság morális vetületei, addig az Isten döntésében bízó embert meg kell hogy határozzák Isten mindig aznapra szóló akaratának morális vetületei.

Népszerűségről beszéltünk az elején, kapcsolódjunk ehhez a végén is. Dürrenmattot olvasni kell, látni kell, hallani kell — és ha lehet, megnyerő, nevetető szándékát és két vállra fektető kemény ítéletét — életünkkel is „népszerűsíteni” kell. Így aztán végül nemcsak őt, az író népszerűsítjük, hanem azt is, aki minden emberen és így rajta keresztül is — értünk munkálkodik!

Ifj. Tarr Kálmán

GYŐRI JÁNOS: ÁPRILY LAJOS ALKOTÁSAI ÉS VALLOMÁSAI TÜKRÉBEN

Budapest 1967. Szépirodalmi Könyvkiadó 198 o.

A Szépirodalmi Kiadó 1966-ban indította meg *Arcok és vallomások sorozatát* s az eddig kiadott kötetekben fényképekkel gazdagon illusztrált formában egy-egy író életpályáját ismerteti meg olvasóival. Az eddig kiadott első hat kötetben Szabó József; Lengyel József, Diószegi András; Illés Béla, Gyertyán Ervin; József Attila, Féja Géza; Tamási Áron, Pók Lajos; Babist Mihály, Vargha Kálmán; Mórincz Zsigmond életpályáját tárta fel színesen és sok fénykép segítségével.

A sorozat legutolsó kötetében Győri János mutatta be Áprily Lajos életpályáját és költészetét. Ez eddig a legteljesebb Áprily-életrajz és egyben a legrészletesebb beszámoló sokrétű írói pályájáról. Magának a költőnek, családjának és barátainak segítségével még az író életében elkészítette munkáját, de mire megjelent, ő már

nem láthatta a kötetet, s nem győződhetett meg arról, hogy milyen nagyszámú tisztelője, olvasója van munkáinak. A 4000 példányban megjelent szép kis kötet pár nap alatt elkapkodta a közönség, s most ezrek várják a második kiadást.

Győri János az Áprilyre vonatkozó irodalmat alaposan átbüvárolta s annak minden adatát, minden figyelemreméltó megállapítását beépítette kötetébe. De kiválóan ismeri Áprily költeményeit, szépprózai írásait és remekbe készült műfordításait is. Mindennek utána járt és Áprily származásáról, szüleinek küzdelmes életéről, a költő példamutatóan magasztos életpályájáról kutatót fel és adott át a tudománynak is olyan adatokat, amelyekért minden olvasója csak hálás lehet, s a tudós majdan tisztelettel fogja emlegetni ezt a kis kötetet, mert minden adatát fel tudja használni.

A gyermekkor mozgalmas világa, a diákság vágyálmái, s a hivatásként választott „tanár-sors” izgalmas szakaszai közelebb visznek mindnyájunkat a halhatatlan mesterhez. Beszél műveltségéről, hallatlan munkabírásról, munkaszeretetről s arról a sokféle foglalkozásról, amelyet életében mindig s minden körülmények között példamutatóan töltött be: volt a nagyenyedi Bethlen Kollégium tanára, Kuncz Aladár biztatására elvállalta az *Ellenzék* vasárnapi mellékletének szerkesztését, tanított a kolozsvári Református Kollégiumban, ahol egykor diák volt, megbízták az *Erdélyi Helikon* szerkesztésével, Magyarországra való átköltözése után a Lónyai utcai Református Gimnáziumba került, közben szerkesztette a *Protestáns Szemlé*t, s végül igazgatója lett a Baár—Madas leánynevelő intézetnek.

Emellett 1918-tól kezdve mint költő és műfordító haláláig alkotta remekait. Győri finom elemzéssel mutatja be a költő kibontakozását, csodálatos természetszeretét s annak költő megszólalását verseiben, de nyomon követhetjük az elmúlással, halállal harcoló férfi nagy küzdelmét is. Boldog családi élet, sok megpróbáltatás, születés és halál nagy élményei gazdagították lelkét s legnagyobb és legtisztább értékelését saját maga adta önmagáról: „Ember voltam, remegő daloló”.

Férfiasság szerénysége életében szinte láthatatlanná tette, de most már kötetek segítségével s ezzel a jó élet- és jellemrajzzal mind több és több olvasónak szerez igazi lelki felemelkedést és maradandó művészi élményt.

A kötet nagyon gazdag fényképanyagát a családi archívumból Gink Károly, Sándor Zsuzsa és *Gajzágó* Jolán segítségével építette bele a szerző munkájába s szinte filmszerűen hozzák közel a brassói, parajdi, kolozsvár-hőjai, nagyenyedi és a Visegrád alatti szentgyörgypusztai otthon és táj szépségét. De ott árasztják a szeretet sugarát a család tagjainak fényképei és a barátok és tisztelők.

Magának a költőnek sok-sok arcképe a gyermekkortól haláláig a jóságos ember, a szárnyaló költő, az Isten teremtett világát csodáló művész minden rezzenésével szemlélhető. Egy elmúlt kornak és történelmi időszaknak maradandó és életet sugárzó dokumentumai ezek. Különösen jelentős az a kevéssé ismert kép, amely az első *helikoni találkozó* résztvevőit örökítette meg, s ahogy a nevek egymás után következnek az erdélyi magyar kultúra sok jeles alakja sorokajába elénk: Áprily Lajos, Kós Károly, Nyíró József, Gyallai Domokos, Molter Károly, Bartalis János, Kuncz Aladár, Kádár Imre, Tabéry Géza, Reményik Sándor, Hunyady Sándor, Szentimrei Jenő, Ligeti Ernő, Makkai Sándor, Berde Mária, Gulácsy Irén, Kemény János, Bánffy Miklós, Olosz Lajos, Kacsó Sándor, Finta Zoltán, Kovács László és Tamási Áron.

Győri köteté az életrajz történelmi rendjében tárgyalja Áprily pályáját s a végén *Életrajzi adatok* évszám szerinti felvázolásával könnyíti meg a kutatónak a tájékozódást.

Nagy érdeklődéssel várjuk a sorozat további tervezett és bejelentett kötetéinek a megjelenését is. Ezek a következők lesznek: *Vezér Erzsébet: Ady Endre, Czine Mihály; Darvas József, Somlyó György; Füst Milán, Ungvári Tamás; Karinty Frigyes, Horváth Zsigmond; Kassák Lajos, Gordon Etel; Nagy Lajos, Kerékgyártó István; Tersánszky Józsi Jenő.*

Molnár József

azt mutatják, hogy nincs menekvés békesség nélkül, viszont békesség sincs, amíg a világ olyan szenvedésekkel van tele, amelyeket Vietnam, Ázsia, Afrika, Dél-Amerika, a Közel-Kelet nevei jeleznek. Megállapította, hogy a világyűlés határkő volt a mozgalom életében, egészen világossá tette a feladatot: küzdeni a háború és az elnyomás ellen. Ha a világyűlésen nem is volt tökéletes az egység, de a munkacsoportokban igen jó munka folyt és végül kialakultak a feladatok együttes körvonalai. A metropolita idézte az ismét megválasztott főtitkár, Ondra felhívását: doigozzuk ki a békéért folyó keresztyén harc stratégiáját, higgyük, hogy a keresztyén hit és reménység elérheti célját, mert akik a békesség munkálásában részt vesznek, azok Isten gyermekei. A metropolita beszéde végül felemelt kézzel elmondott, megragadó imádságba ment át, amely Isten áldó kegyelmét kérte a további munkához.

Kérjük ezt vele együtt mi is, e lap olvasótáborra.

A prágai világyűlésen nem jelenhetett meg dr. Martin Luther King, a Nobel-díjas néger baptista békeharcos. Meggyilkolásának híre villámcsapásként hatott a világyűlés résztvevőire, hiszen mindennél élesebb fényt vetett a sötét erőkre, amelyek ellen a keresztyén békemozgalomnak is elszántan harcolnia kell. Megmutatta azt is, hogy ez a harc életveszélyes, az erőszak eszközeit tudatosan félre tevő férfiúra nézve is, ha szavait hathatós anyagi erővé sűríti a nemes szenvedély és a tömegeket mozgósító szervezett akarat.

Azt reméltük, hogy Kingnek a világyűléshez intézett szövegét közvetíthetjük majd olvasóinknak; ehelyett abból az előadásból kell idéznünk, amelyet most egy éve mondott el a Ney York-i Riverside-templomban a „Vietnámért aggódó lelkészek és laikusok Egyesülése” rendezvényén. Kifejtette, hogy miért kapcsolta egybe az amerikai négerék egyenjoguságáért folytatott harcot a vietnami háború elleni küzdelemmel, amikor felismerte, hogy a kettő között egyértelmű kapcsolat van. „Egyesek számon kérik tőlem — mondotta —, hogy mi közöm van nekem, a polgárjogi harcoknak, a békemozgalomhoz. Elmondom. A többi között ez: mikor megindítottuk küzdelmünket a faji egyenlőségért, ezt a jelszót választottuk: *Meg akarjuk menteni Amerika lelkét.* Az volt a meggyőződésünk, hogy nem szorítkozhatunk pusztán bizonyos jogok követelésére a négerék számára, hanem egy valóban szabad Amerikát kell követelnünk, amely kész megszabadítani rabszolgáinak ivadékait minden meglévő bilincstől. Világos, hogy akinek szívügye Amerika becsülése, nem nézheti tétlenül a Vietnam elleni háborút. *Ha Amerika lelke belepusztul a mérgezésbe, a boncolás eredménye ez lesz: Vietnam!* Ha méregteleníteni akarjuk Amerika lelkét, meg kell szabadítanunk a Vietnam ellen folytatott bűnös háborúja mérgezésétől... Soha többé nem emelhetném fel szavamat az amerikai néger gettók áldozatairól, ha előbb nem fordulnék teljes erőmmel szembe a mai világ legnagyobb pénzügyi hatalmasságaival és a saját kormányzatunkkal: szüntessétek meg az iszonyatos erőszakot a vietnami nép ellen! Ennek az örületnek véget kell vetni! Abba kell hagyni a kunyhók pusztítását, a termőföld tönkretételét, a korrupciót és az öldöklést Vietnamban. John F. Kennedy mondotta: *Akik a békés forradalmat erőszakkal akadályozzák, elkerülhetetlenné teszik az erőszakos forradalmat.* Ez a jóvondolás íme bekövetkezett... Rá kell jönnünk, hogy az egész jerikói utat át kell építeni, mert a mai út minden zugában szakadatlanul agyonütik és kirabolják a férfiakat és az asszonyokat, miközben az élet útját járják. Pozitív forradalomra van szükség, hogy ezt a nagy művet végbevihezzük...”

Az ilyen igehirdetésekért kellett Martin Luther Kingnek meghalnia. De a nagy halott továbbra is prédikál, holta után még erőteljesebben beszél.

„Rövid jelentések és kommentárok” c. rovatunkban szólunk arról, hogy a EVT hivatalos organumai szerint milyen „váratlanul gyors fejlődés” mutatkozik a Világtanács és a Vatikán közeledésében. Ez az „ökumenikus explózió” odáig megy, hogy már az uppsalai világyűlésen napirendre kívánja tűzni a katolikus egyházzal való interkommunió kérdését; ez pedig a római

dogma értelmezése szerint óhatatlanul feltételezi a formális uniót is. Nem titkolhatjuk el kétségeinket és aggodalmainkat e rohamos egyesülési szándékkal szemben, amelynek nem mutatkozik aranyfedezete sem az ökumenikus teológiában, sem az egyházak valóságos életében, elsősorban a gyülekezetekben. Inkább csak a csúciszervek: a vatikáni és a világtanácsbeli hivatalok láthatják olyan jelentéktelennek az elválasztó, mélységes tanbeli és gyakorlati különbségeket és ellentéteket, hogy ilyen ábrándosan könnyűnek ítélik meg az egyesülést a római és a nem római keresztyénség között.

Lapzártakor kaptuk meg a svájci protestáns sajtószolgálat (Schweiz. evang. Pressedienst 1968. márc. 20.) „Kritikus hangok a keresztyének egyesüléséhez” c. híradását, amely arra vall, hogy nyugati protestáns körökben is sokasodnak az aggodalmak a világszervezetek uniós törekvéseivel szemben. „Talán ismét egy Hitvalló Egyháznak kell összefognia az ökumenikus özőn vízzel szemben” — a zürichi könyvnyomtatás ezzel kezdi jelentését az „Aktív protestánsok svájci szövetsége” legutóbbi berni gyűléséről, amelyben W. Th. Cleve westfaleni lelkész — volt római katolikus neves egyházjogász professzor tartott előadást. (Cleve 15 évvel ezelőtt tért át az evangélikus hitre.)

Az előadó abból indult ki, hogy a keresztyén egység „nem emberi magatartás, hanem egzisztenciális rend: egy Úr, egy hit, egy keresztség, egy Isten és mindnyájunknak Atyja, mint Pál mondja; az egység tehát Krisztusban élénk adatott, olyan ajándék, amit elfogadhatunk vagy elvethetünk. Az egységre való intés minden keresztyént a közös lét tartalmára figyelmeztet; az egy Úrban meglevő egységre eszméltet.”

Az előadás ezután a II. Vatikáni Zsinat elemezté, ahol a római egyház „kitört befelé forduló, magát a többi felekezetektől és a világtól elrekeszelő hadállásból”. A protestáns keresztyénséget ezzel kihívta a hamis biztonság nyugalmából. A keresztyének külső egysége azonban „nem szükséges és nem is lehetséges”. Egy intézményes egyesülés, egy szuperegyház nem lehet a gazdag Isten szándéka szerint való törekvés. A római felfogás szerint a keresztyénség egysége és a rápaság elválaszthatatlan fogalmak. A pápa a tanörzője, alapítója és keze. A feyelmi fölrendeltségnek előjoga van a római egyházban. Az evangélium felől ellenben nincs isteni jog szerinti hatalmi szerkezete az egyháznak az egység kedvéért; egyetlen érvényes tekintély benne az Ige. „Az előadó sok idézettel bizonyította — írja az EPD —, hogy katolikus felfogás szerint a többieknek vissza kell térniök Rómához, a pápa által képviselt tanhivatal iránti engedelmességbe. Mi, evangéliumi keresztyének nem azért vetjük el ezt a katolikus tant, mert nem ismerjük, hanem éppen mert nagyon jól ismerjük és bibliaellenesnek minősítjük” — mondotta Cleve arról a római kísérletről, hogy új értelmezés segítségével elfogadhatóvá tegyék a katolikus dogmákat a nem-katolikusok számára. Kijelenti, hogy „az egy pápa — egy egyház — egy keresztyénség” jelszó éppolyan vészes, mint az „egy nép — egy birodalom — egy Führer” elve volt a nemzeti szocialista időkben. „Sokfelé ma úgy vélekednek, hogy a keresztyén Nyugatnak össze kell fognia — az ateista Kelettel szemben. Pedig a keresztyén hitet csak a belső, és nem a külső egység erősítheti.”

Végül Cleve professzor arra mutatott rá, hogy az isteni kijelentésről, az ökumenizmusról, az egyházzól és a vegyes házasságról szóló új tanok és VI. Pál pápa magatartása megbénítja a katolikus reformtörekvéseket. Fájlalta, hogy „a német tartományi egyházak nem tiltakoznak eléggé az embertelen házasságjogi rendelkezések ellen”. Azzal fejezte be, hogy élesen meg kell különböztetni a külső és a belső egységet. Bízunk kell abban, hogy az evangélium segítségével még „viszszavezethetjük a katolikusokat abba a régi-új egyházba, amelytől Róma oly messzire eltávolodott”.

Meggyőződésünk nekünk is, hogy a világbékéért, az elnyomott és szegény népek felemelkedésért sokkal jobban dolgozhatna együtt — túl az elintézetlen tanbeli és szervezeti ellentéteken — a római és a nem római keresztyénség, ha formális egyesítés helyett valóban a lelki egységben gyakoroljuk magunkat — a jó emberi és egyházi ügyekben.

Theological Review

Founded 1925 — New Series Vol XI, March—April, 1968, Nos 3—4
A Monthly published by the Ecumenical Council of Churches in Hungary

CONTENTS

Short Reports and Commentaries — Dr. Tibor Bartha: *Conversion to Christ and to One's Neighbour* — Dr. Earnest Ottlyk: *Whither Is Our People Going?* — Dr. Ervin Vályi Nagy: *On the Study Material of the Third ACPA* — Earnest Imre: *The Concept of the Serving Church in God's Word and in Practice* — Joseph Farkas: *Classes of History on the Beginnings of the Concern of Jesus Christ* — Charles Hafenscher: *Luther's Teaching on the Two Regiments — and the Ecumene* — Charles Zentai: *Traits of Primitive Elements in Hungarian Protestant Wooden Grave-Posts* — Dr. Michael Bucsay: *The Fight about the „Letter Patent” as Viewed from Abroad* — Joseph Molnár: *Jókai's „Note-Books” — The Hungarian Free Churches on the Responsibility of Christians in Social and International Matters*

WORLD REVIEW

D. Dr. L. M. Pákozdy: *The Christian Theology of Religions and of „the Religion” — The Working Team of the Old People's Home at Leányfalu*: Dr. H. Hellstern: *Poor or Rich* — Alexander Szénási: *Distorted and Positive Pictures of Luther in Modern Literature* — Dr. Alexander Koncz: *Koloman Újszászy's Lectures in America — Christian Statement on Vietnam*

HOME REVIEW

John Bottyán: *Memories of Elek Máthé* — Ladislaus Zay: *Cultural Chronicle* — Alexander Ladányi: *Our Typography in the Age of the Reformation*

REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS

Corrie ten Boom: And Yet (Tibor Iványi) — *Hungarian-Jewish Archives* (Eugene Zsoldos) — *Bibliotheca Antitrinitariorum* (Joseph Ferencz) — *E. Winter: Bernard Bolzano* (D. Dr. Michael Bucsay) — *Carl Ordnung: Der Christ in den revolutionären Umwälzungen unserer Zeit* (PLM) — *Friedrich Dürrenmatt: Plays* (Koloman Tarr Jr.) — *János Györi: Lajos Áprily in the Mirror of his Works and Self-Revelations* (Joseph Molnár) — *On Books in Brief* (Bartholomew Tamás)

NOTES OF THE EDITOR

Theologische Rundschau

Gegründet 1925 — Neue Folge Jg. XI. März—April, 1968. No 3—4.
Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen von Ungarn

INHALT

Kurze Berichte und Kommentare — Dr. Tibor Bartha: *Bekehrung zu Christus und zu dem Nächsten* — Dr. Ernst Ottlyk: *Wohin geht unser Volk?* — Dr. Erwin Vályi Nagy: *Zu dem Studienmaterial der III. ACFV* — Ernst Imre: *Der Begriff der dienenden Kirche im Wort und in der Praxis* — Josef Farkas: *Geschichtsstunden über Anfänge der Sache Jesu Christi* — Karl Hafenscher: *Luthers Lehre über die beiden Regimenten — und die Ökumene* — Karl Zentai: *Spuren von Urelementen an ungarischen protestantischen Grabhölzern* — D. Dr. Michael Bucsay: *Der Patentkampf aus ausländischer Sicht* — Josef Molnár: *Jókai's „Notizbücher” — Die ungarischen Freikirchen über die gesellschaftlichen und internationalen Verantwortung der Christen*

WELTRUNDSCHAU

Dr. L. M. Pákozdy: *Die christliche Theologie der Religionen und der „Religion” — Arbeitsgemeinschaft des Altersheimes von Leányfalu*: D. Dr. H. Hellstern: *Arm oder reich* — Alexander Szénási: *Entstellte und positive Luther-Bilder in der modernen Literatur* — Dr. Alexander Koncz: *Kálmán Újszászy's Vorträge in Amerika — Christliche Erklärung über Vietnam*

HEIMATRUNDSCHAU

Johann Bottyán: *Erinnerungen an Elek Máthé* — Ladislaus Zay: *Kulturelle Chronik* — Alexander Ladányi: *Unser Druckwesen in der Zeit der Reformation*

BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

Corrie ten Boom: Dennoch (Tibor Iványi) — *Ungarisches-jüdisches Archiv* (Eugen Zsoldos) — *Bibliotheca Antitrinitariorum* (Josef Ferencz) — *E. Winter: Bernard Bolzano* (D. Dr. Michael Bucsay) — *Carl Ordnung: Der Christ in den revolutionären Umwälzungen unserer Zeit* (PLM) — *Friedrich Dürrenmatt: Dramen* (Koloman Tarr jun.) — *János Györi: Lajos Áprily im Spiegel seiner Werke und Bekenntnisse* (Josef Molnár) — *Kurz über Bücher* (Bartholomäus Tamás)

BEMERKUNGEN DES REDAKTEURS

THEOLOGIAI SZEMLE

TARTALOM

Rövid jelentések és kommentárok (129)

D. KÁLDY ZOLTÁN:

Európai evangélikus kisebbségi egyházak konferenciája (133)

„Mentsétek meg az embert — A béke lehetséges” (136)

D. Dr. J. L. Hromádka elnöki nyilatkozatából (136)

Dr. Richard Andriamanjato megnyitó beszédéből (137)

Josef Maria Ho-Hue-Ba dél-vietnami római katolikus lelkész felszólalásából (138)

Dr. Julio de Santa Ana: A gazdasági helyzet

a Harmadik Világban és javaslatok a megoldására (138)

Dr. J. N. Ondra főtitkári jelentéséből (142)

Dr. Nagy Gyula: Az ember elidegenedése (145)

D. DR. EDUARD SCHWEIZER:

Az írásmagyarázat a tudomány és a hit között (147)

DR. ERWIN FAHLBUSCH:

A vallások teológiája (152)

FARKAS JÓZSEF:

Történelemórák Jézus Krisztus ügyének kezdeteiről (II) (158)

Pierre Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos

(Dr. Kocsis Elemér) (165)

SIMON JÁNOS:

„Nagy reménység — közösen” (168)

VILÁGSZEMLE

D. DR. PÁKOZDY LÁSZLÓ MÁRTON:

Az igehirdetés válsága az Egyház válsága (172)

CZÖVEK OLIVÉR:

Ember és manipuláció (175)

Martin Luther King: Warum wir nicht warten können

(Cseri Kálmán) (178)

Mennonita Lexikon (Szebeni Olivér) (179)

HAZAI SZEMLE

ARANYOS ZOLTÁN:

„Ezt cselekedd és élsz” (180)

BÁNYAI JENŐ:

Az új nazarénus énekeskönyv (182)

SZIGETI JENŐ:

A XI. Magyar Képzőművészeti Kiállítás (184)

BÁNYAI JENŐ:

Orgonaavatás az adventista egyházban (186)

CSOMASZ TÓTH KÁLMÁN:

Papp Gábor miskolci hangversenye (186)

Major Ervin: Fejezetek a magyar zene történetéből (Papp Gáborné) (187)

THEOLOGIAI SZEMLE

1968. március—április

Kiadóhivatal: Budapest. XIV., Abonyi u. 21. Református Zsinat Sajtóosztálya
Előfizetési díj egész évre 180,—, félévre 90,— forint. Kettős szám ára 35,— forint.
68.01887/2 Zrínyi Nyomda, Budapest. F. v.: Bolgár Imre

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

- Ronald Gregor Smith: Martin Buber (D. Dr. Pákozdy L. M.) (135)
Bé Ruys: Stimmen aus der Kirche in der DDR (D. Dr. Pákozdy L. M.) (157)
G. W. Anderson: The History and Religion of Israel
(D. Dr. Pákozdy L. M.) (188)
Ernst Stachelin: Die Korrespondenz des Basler Professors J. Chr. Beck
(Tóth Béla) (188)
A Petőfi Irodalmi Múzeum Évkönyve 1965—66. (Molnár József) (189)
Mai német kisregények (ifj. Tarr Kálmán) (190)
Norman Mailer: Meztelenek és holtak (Tamás Bertalan) (191)
Könyvekről röviden (Tamás Bertalan) (192)

A szerkesztő megjegyzései

ÜNNEPÉLYES MEGEMLÉKEZÉSEK AZ EGYEZMÉNYRŐL

Húsz évvel ezelőtt, a nyári hónapokban egyháztörténeti fordulat ment végbe a magyarországi egyházak életében. Lelkileg: a gyülekezetek, a lelkipásztorok zömében beérték az evangelizációs, az ébredési mozgalmak gyümölcsei, nemzeti és egyházi méretű bűnbánat és megtérés jelei mutatkoztak mindenfelé. Egyházpolitikailag: döntésre érett a kérdés, hogy a Mindszenty vezette „keresztyén” egységfront útján engedje-e magát sodortatni a magyar protestantizmus a forradalommal szemben ellenséges politikai erők oldalán, vagy szakít vele és nyíltan odaáll a rombadöntött hazát újjáépítő munkás- és parasztosztályok oldalára, amelyeknek soraiban a hívők addig is tömegesen együtt dolgoztak a nemhívőkkel. Nehéz küzdelmek eredményeképpen megindult a helyes egyházi döntések sorozata.

1948. április 30-án a református egyház zsinati tanácsa határozatot fogadott el. Megvallotta:

„Legnagyobb bűnünk és büntetésünk a közelmúltban éppen az volt, hogy keresztyénnek merték nevezni azt, ami nem volt krisztusi, sőt éppen ellentéte volt annak, ami krisztusi. Önmagát tagadná meg a református egyház, ha híveit pártpolitikai kísérletekre próbálná felhasználni...”

Az egyház felajánlja teljes készségét az új magyar állami és társadalmi rendben minden olyan szolgálatra, amelyet az Úr Jézus Krisztus nevében a Szentlélek erejével végezhet... A Szentírással egyezőnek látja a nagybirtok rendszer megszüntetését és a földműves nép földhöz juttatását, a nagyvállalatok közkezelésbe vételét. Egyházunk szívesen végzi Istentől rábízott munkáját olyan társadalomban, amely a dolgozók: a munkásság, parasztság és értelmiség köréből épül fel...”

A társadalmi diakónia kötelezettségét is megvallva „a sérült lelkek között”, akik „akár a maguk, akár mások hibájából ennek a nagy átalakulásnak áldozatai”, végül a világ egyházaihoz fordult a zsinati tanács: „Ne engedjék magukat semmiféle tetszetős jelszóval vagy ígérettel háború és vérontás eszközeivé válni, sőt mindent kövessenek el a béke ügyének előmozdítására”.

Egyidejűleg benyújtotta nyugdíjazási kérését Ravasz László püspök, a konvent és zsinat lelkészi elnöke. Bereczky Alberthez intézett levelében pedig közölte vele: „Mindent felmérve, mindent megfontolva, nemcsak az emberi értelem erőivel, hanem Isten színe előtti tusakodásban arra a meggyőződésre jutottam, hogy Neked kell átvenned az én szolgálatomat.”

A református egyház nyilatkozatával vezető helyen foglalkozott az egész magyar sajtó, de hatalmas visszhangja támadt világszerte. Május 22-én a konventi elnökségi tanács és a minisztertanács küldöttei elfogadták az egyház és az állam között megkötendő Egyezmény tervezetét, azt a június 14-én összeült országos zsinat is magáévá tette. Néhány hét múlva az evangélikus, majd az unitárius és az izraelita egyház, egy év múlva a római katolikus egyház is hasonló egyezményt kötött; annak irányelvei szerint alakult ki az új magyar állam és az egyházak viszonya.

Az Egyezményben a kormány kifejezi, hogy „elismeri és minden lehetséges és szükséges eszközzel biztosítja a vallásgyakorlat teljes szabadságát”. Ugyanakkor az egyház ez alkalommal is megállapítja, hogy a magyar törvényhozás és kormányzat „a szabad vallásgyakorlatot mindeztideig is biztosította, védelmében részesítette, sőt azt az 1947. évi XXXIII. tc. megalkotásával jelentősen kiszélesítette, az egyház személyi és dologi kiadásaihoz adott segélyezéssel pedig lehetővé tette az egyházi élet eddigi kereteinek fenntartását”. Az egyház a maga részéről „a Szentírás világos parancsának megfelelően gondoskodik könyörgésekről” az egész magyar nép, az állam, a kormányzat jólétéért és békeségéért, a hitvallásaival megegyező istentiszteletein.

Rövid jelentések és kommentárok: *Arccal Uppsala felé*

A világkeresztyénség figyelme a most következő hetekben a svédországi egyetemi város, Uppsala felé fordul, ahol az Egyházak Világtanácsa tartja negyedik nagygyűlését, július 4-től 20-ig. Éppen húsz év telt el azóta, hogy több évtizedes — a második világháború által megszakított — előkészítő munka után Amszterdamban 44 ország 147 protestáns, anglikán és néhány ortodox egyházának kiküldött képviselői kimondották az EVT megalapítását. Róma, és a legtöbb, legnagyobb ortodox egyház még távol maradt, ez utóbbiak az 1961. évi újdelhi-i nagygyűlésen csatlakoztak.

Az egyhangúlag elfogadott alkotmány szerint az EVT-be azokat az egyházakat lehet felvenni, amelyek „Urukat Jézus Krisztust Istennek és Megváltónak ismerik el”; ezt az ún. bázist később úgy alakították át, hogy azok az egyházak lehetnek tagok, amelyek „Jézus Krisztust a Szentírás alapján Uruknak és Megváltójuk vallják és ezért hivatásukat együtt kívánják betölteni az Atya, Fiú, Szentlélek Isten dicsőségére”. Az alkotmány egyúttal világosan körvonalazta az EVT viszonyát a tag-egyházakhoz. Eszerint: „Az EVT tanácsot ad és lehetőséget nyújt együttes eljárásra közös érdekű kérdésekben. A tagegyházak megbízásából eljárhat olyan ügyekben, amelyekkel egy vagy több tagegyház megbízza. Fel van hatalmazva a szükséghez képest bizonyos kérdésekben regionális és világkonferenciákat egybehívni. Az EVT-nek nincs törvényhozó hatalma az egyházak felett. Semmi esetre sem járhat el az ő nevében, kivéve az olyan eseteket, mint a fent említettek, vagy ha a jövőben a tagegyházak felhatalmazást adnak neki” (Verfassung des Ökum. Rates der Kirchen, IV). Ez az intézkedés világossá teszi, hogy az EVT határozatai a tagegyházak számára valóban „tanácsok”, amelyeknek elfogadása felől az egyes egyházak illetékes testületei szabadon döntenek. — Jelek vannak arra, hogy Uppsalában számolni lehet kísérletekkel az EVT autoritásának növelésére, felhatalmazásának kiszélesítésére.

A növekedés problémái

Az amsterdami alakuló gyűlést 1954-ben, az észak-amerikai Evanstonban követte a második, majd 1961-ben az indiai Újdelhiben a harmadik nagygyűlés. Az Uppsalába összehívott negyedik nagygyűlésre már 232 tagegyház küldi el képviselőit, köztük az alakuló gyűlés előtt csatlakozott magyarországi református, és evangélikus egyházaink, valamint az EVT központi bizottsága 1956-os galyatetői ülésén felvett baptista egyházunk. A szabályzat értelmében külön képviselőt küldhet a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa, mint az EVT ún. társult tanácsa is. Úgy számítják, hogy Uppsalába — a harmadik nagygyűlésen elfogadott kvóta szerinti elosztásban — a tagegyházak 800 hivatalos delegátusa megy el, közülük Ázsiából 100, Afrikából 90, Európából 300, Északamerikából 180, Latin-amerikából 25, Ausztráliából 40 kiküldött, de a meghívott szakértők, tanácsadók, megfigyelők, vendégek és újságírók együtt 2500-nál is nagyobbra emelik a résztvevők létszámát. Jóval magasabb ez, mint a korábbi nagygyűlések bármelyikén volt, és külsőleg is jelzi azt a

problémát, amelyet az ökumenikus mozgalom és az ökumenikus szervezet növekvő feszültsége jelent.

Dr. Eugene Carson Blake, az EVT nemrég hazánkban járt főtitkára is hangsúlyozza a Központi Bizottságnak a nagygyűléshez intézett jelentésében, hogy az ökumenikus mozgalom sokkal szélesebb, mint az EVT, amelyet németül „Ökumenischer Rat der Kirchen” néven neveznek. Szélesebb már csak azért is, mert a II. Vatikáni Zsinat, nevezetesen a *De oecumenismo* dekretum elfogadása óta Róma is tevékenyen részt vesz az ökumenikus mozgalomban, közös állandó munkabizottságot is hozott létre az EVT-val, sőt Blake főtitkár — mint a Jelentésben írja — 1967-ben már ezt mondta Rómában: „Bizonyos tekintetben szinte mindent, amit az EVT tesz, jobban lehetne csinálni, ha a római katolikus egyház is egészen és teljesen résztvenne abban” (Von Neu-Delhi nach Uppsala, Genf 1968. 243 l.). Hozzáteszi: „Ugyanezt elmondhattam volna a Missouri-Zsinat luheránus egyházáról vagy a Dél-Baptistákról” — vagyis az EVT-hez nem csatlakozott amerikai evangélikus és más fundamentalista egyházakról —; „valójában az EVT minden programmatikus döntését egy lehetséges ökumenikus együttműködésre és tagegyházaink növekvő számára való tekintettel hozzuk meg”. Uppsalában már ott lesz a római katolikus egyház 15 hivatalos megfigyelője is, tanácskozási joggal és — valószínűleg belépési szándékkal — ott lesznek a fundamentalista egyházak megfigyelői is. Legutóbbi számunkban idéztük az EVT sajtófőnökének nyilatkozatát arról, hogy szerinte Uppsalában már olyan világzsinať összehívását kellene elhatározni, amelyen ezek az EVT-án kívüli egyházak résztvennének; idéztük a Hit- és Egyházalkotmány bizottság igazgatójának bejelentését is arról, hogy a nagygyűlés mindegyik témájának előkészítő munkájában résztvettek a vatikáni ún. egységítőkarság szakértői is, és éppen e „rohamosan meggyorsult együttműködés” következtében már az alapvető kérdést, az interkommuniót is napirendre kellene tűzni Uppsalában.

Ha még figyelembe vesszük azokat az Északamerikából érkező híreket, hogy ott — éppen Blake főtitkár és McCord dékán, a Presbiteri Világszövetség amerikai főtitkára vezetésével befejezés előtt áll vagy tíz, eléggé eltérő hitvallású amerikai felekezet egyesítése egy húszmillió tagú egyházzá, akkor nem csodálkozunk, ha — talán éppen a túlzottan is mohó genfi szándékok láttára — mostanában tartózkodóbbá váltak a római katolikus reflexiók. Megfigyelhettük ezt már *Willebrands püspöknek*, az Egységítőkarság főtitkárának azon a nyilatkozatán is, amelyben felsorolja: mennyi mindent lehetne közösen tenni anélkül is, hogy Róma belépne az EVT-be (v. ö. ThSz 1968. 3/4, 65. l.). Most pedig az uppsalai misztérió „stratégiával” foglalkozva a katolikus megfigyelő így ír: „Hiányzik a nagygyűléshez szükséges koncentráció olyan fő gondolatokra, amelyeket meg is lehetne valószínűsíteni. Uppsala aligha lesz erre alkalmas hely. Ott a Nyugat problémái, a technikai civilizációval való vita fog elsősorban szóba kerülni. Ez már megfigyelhető volt, amikor az EVT központi bizottsága... kifejtette a nagygyűlés első programját. Célszerű mindig visszatekinteni az előkészületekre, hogy lássuk, mi lett Eugene C. Blake kezében bizonyos magasröptű tervekből...” (Herder Korrespondenz 1968 ápr. 189).

Az EVT központi bizottsága által kiadott Jelentéshez írt előszavában F. C. Fry elnök felhívja a tagegyházak figyelmét: „Az EVT teljesen a tagegyházak rendelkezése alatt áll. Nekik kell azt alakítaniok és erejük szerint használniok... Senki sem akarja a legtávolabbról sem, hogy az EVT valamikor is eltávolodjék a tagegyházaktól vagy tőlük elkülönült életet éljen. Ha ilyesmi megtörténne, ezt a tagegyházak terhére kellene róni. A legerőteljesebben attól kellene az egyházakat óvni, hogy figyelmetlenségéből vagy hanyagságából elmulasszák felismerni az uppsalai nagygyűlés adta nagy lehetőségeket”. Az elnök szerint a húszéves évfordulón megújulttan kell átvizsgálni az EVT egész munkáját, a legutóbbi években végbement integráció hatásait, a harmadik világ egyházainak egyre nagyobb súlyú érvényesülését stb. Bizonyára olyan figyelmeztetés ez, amelyet komolyan kell venni.

Nyugati kritikai hangok

Az EVT tagegyházainak köreiből igen változatos előkészületek hírei érkeznek. A svájci Protestáns Szövetség, a németországi Evangéliumi Szövetség és a hollandiai, utrechti Protestáns Konvent meghívására 11 ország 15 egyháza tanácskozott a zsinat utáni római katolicizmussal kapcsolatos problémákról és az Uppsalában várható fejleményekről. — Lapzártakor még nem ismerhetjük e tárgyban a 14 autokefál keleti ortodox egyház genfi tanácskozásának eredményét.

Sucker professzor, a Hessen-Nassau-i tartományi egyház elnöke „Az új katolicizmus és mi protestánsok” c. előadásában arról beszélt, hogy a dialógus mindig is elakad a miseáldozat, a papság, a mariológia problémáinál; jelenleg be kell érniünk azzal, ha a két felekezet nem zárkózik többé el a nyílt eszmecsere-től. Kifejtette: különböző felekezetek létezése egyébként sem szegény, mert az Újszövetség maga is eléggé különböző teológiák létezéséről számol be; szegény csak a keresztyének gyűlölködése és felelőtlensége egymás és a világ irányában.

A skandináv egyházak egyes körei — főként a keresztyén diákszervezetek — olyan élesen foglalnak állást a katolicizmushoz való közeledéssel szemben, hogy egyenesen az EVT-ből való kilépést követelik. Nem hiányoznak azonban az olyan józanabb hangok sem, hogy „az EVT-ben együttműködő sok jóbarát mellé kell inkább állani és segíteni őket, éppen mikor tartani kell a mozgalom tévúttakra kerülésétől” (EPD, Zürich, 1968. ápr. 24—máj. 29).

A magyarországi tagegyházak előkészületei

Ami a magyarországi tagegyházakat illeti, elmondhatjuk, hogy hazai felkészülésük hátterében ezúttal is a gyülekezetek imádságos részvétele állott. Ökumenikus Tanácsunk kérésére valamennyi hazai protestáns egyház a bűnbánati hetet tartott, amelyen — az északamerikai magyar református testvéregyház által lefordított és minden magyarországi gyülekezet számára megküldött tájékoztató füzet alapján — az EVT által megadott textusok szerint hirdették Isten megújító ígését, könyörögtek delegátusaink uppsalai utazásáért és kérték Isten bölcsességének ajándékát a nagygyűlés számára.

A magyar teológusok is jelentős tanulmányi anyaggal készültek fel az uppsalai nagygyűlésre; reménységünk szerint ezt rövidesen olvasóink is kezükhöz veszik: an-

gol és német fordításuk pedig eljut a nagygyűlés minden résztvevőjéhez és az EVT minden tagegyházához. Ennek a munkának nagy hagyományai vannak egyházunkban. Már ez EVT amsterdami alakuló gyűlésére is egész kötet színvonalas tanulmánnyal készült fel a magyar ökumené (Az egyház a világban, Budapest, 1948. 460 lap); azóta minden nagygyűlésre, a Hit- és egyházalkotmány bizottság jelentős lundi vilákonferenciájára is kiemelkedő dolgozatot juttatott el ökumenikus tanácsunk. A lelkiismeretes munkának tulajdonítható, hogy a Világtanács elnöki székéből 1954-ben ilyen megállapítás hangzott el: „Egy tagegyház sem foglalkozott komolyabban és alaposabban az ökumenikus tanulmányi munka előkészítésével, mint a magyar”. Ezt az EVT főtitkára és tanulmányi osztályának igazgatója is „a többi tagegyház részére szép példát mutatónak, rendkívül szolidnak és mélyrehatóknak” minősítette. Az evanstoni nagygyűlés — az EVT volt elnökének nyilatkozata szerint — „a magyarok jelenléte nélkül elveszítette volna ökumenikus jellegét”; a galyatetői KB-i ülés után pedig a Christian Century azt írta, hogy „egyetlen egyház sem munkálkodott erőteljesebben az EVT által kitérített teológiai témákban, mint a magyar”. Legutóbb Lukas Vischer igazgató fejezte ki Budapesten azt a véleményét, hogy az Egyház és Társadalom vilákonferenciára készített magyar tanulmánynak nagy hatása volt a konferencia jó állásfoglalásának kialakításában. Joggal remélhetjük, hogy Uppsalában sem fogják figyelmen kívül hagyni a magyarországi egyházak fáradozását azért, hogy az EVT valóban az egyházak és az emberiség égető kérdéseit ragadja meg és adjon valószínű segítségét a mai világ sorsdöntő problémáinak békés megoldásához, az emberi nemet gyötrő aggodalmak enyhítéséhez.

Magyar ügyek a KB jelentésében

Ebben a vonatkozásban fel kellett figyelniünk az EVT központi bizottsága által most kiadott és szétküldött terjedelmes beszámolóknak arra a részletére, amelyben az ún. Keresztyén Ügyek Nemzetközi Bizottsága — az EVT határozatait előkészítő, New Yorkban székelő iroda — ad 25 oldalas Jelentést a maga működéséről. Ennek a magyarországi egyházakkal kapcsolatos két pontjával foglalkoznunk kell, ha már a Bizottság jónak látta feleleveníteni és benne a saját szerepét igazolni próbálni.

Az egyik az 1950-ben Északkorea ellen indított amerikai háború, amelyet az EVT Torontóban — éppen a Bizottság szakvéleménye alapján — Északkorea részéről indított támadásnak minősített és üdvözölte az ENSZ lobogója alatt ellene elhatározott „rendőri akciót”. Ismeretes, hogy a magyar protestantizmus ellene mondott ennek a helytelen döntésnek és éveken át tartó, következetesen evangéliumi szellemben folytatott, a tárgyi igazságot és az egyház békeltető hivatását egyaránt szolgáló küzdelem után elérte, hogy az EVT kérte az ENSZ-et a fegyverszünet megkötésére. Az EVT elnöksége az áldott emlékezetű Bell chichesteri püspök és a volt főtitkár aláírásával — köszönetet mondott a sikeres magyar fáradozásokért. A Bizottság Jelentése most elég torz leírását adja ennek a konfliktusnak és dicséri Nolde igazgató „találékony szellemét”, de az önkritika halvány jele sem található ebben a magyarzkodásban, amellyel nem lehet egyetérteni.

Hasonlóan dicséri meg a bizottság a saját javaslatait és az EVT vezető köreinek magatartását az 1956-os magyarországi egyházi lázadás ügyében is. „Jó eszmének” mondja, hogy ők azokban a — számunkra tragikus — időkben „az evanstoni nagygyűlés határozataiból idézeteket adresszáltak a magyar egyházi vezetőknek, reá-

juk bízva, hogy a kiválasztott témák jelentőségét felismerjük". Az ellenforradalmat követő időkben egyházunk vezető testületei részletesen kifejtették, hogy az EVT akkor illetéktelenül és károsan beavatkozott magyar tagegyházai legbelsőbb ügyeibe, felbátorította és támogatta azokat, akik egyházi törvényeinket durván megszegtek. Sajnos, sem akkor nem voltak képesek beavatkozásuk helytelenségét felismerni, sem most, tizenkét év után sem látják be, hogy rossz ügy mellé álltak.

Komoly okunk van arra, hogy ezt megmondjuk. Ismertettük e helyen hazai ökumenikus tanácsunk egyházainak azt a levelét, amelyben — az EVT egyik, a pápa „újévi békenap” javaslatát és az EVT arra adott válaszát tartalmazó körlevelére felelve — a keresztyén békeszolgálat egy fontos problémájára: a félreérthetetlen, egyértelmű világosságra hívják fel a figyelmet. Megírják, hogy több jó és hasznos nyilatkozat jelent meg az EVT testületei és VI Pál pápa részéről is, amelyek segítették a helyes keresztyén állásfoglalást. Megjelentek azonban „nem világos, többértelmű és félreérthető” állásfoglalásaik is, amelyek megzavarták a keresztyéneket a bátor, gyümölcsöző magatartásuk kialakításában. Több állásfoglalás abban az alapvető fogatkozásban szenvedett, hogy nem nevezte néven a Vietnam ellen elkövetett agresszióért felelős északamerikai háborús érdekeltségeket, tehát nem is leplezte le és nem segítette elszigetelni a háború okozóit.

Fájdalom, az EVT nemzetközi politikáját előkészítő Keresztyén Ügyek Nemzetközi Bizottságának működésében, most pedig az uppsalai nagygyűlés elé terjesztett jelentésében nem ritkán éppen a szakszerű tárgyalagosságot, a világfeszültséget okozó erőknél azt a reális felmérést nélkülözzük, ami nélkül pedig hatástalan marad a keresztyén fellépés. Ez a bizottság sajnos nem ismerte fel, hogy az Észak-Korea ellen indított háború, a magyarországi ellenforradalom, Vietnam megrohanása, általában a második világháború befejezése óta indított „korlátozott helyi háborúk” mögött egy összefüggő, a hírhedt, cinikus Kissinger-doktrínában nyilvánosan is kifejtett szörnyű merénylet terve érvényesül.

E terv szerint tudvalevőleg az atomegyensúly időszakában kerülni kell ugyan világháború kirobbantását, de az „amerikai gazdasági egyensúly fenntartása” — valójában a fegyverkezési monopóliumok fantasztikus profitjának állandósítása — érdekében folyamatosan gondoskodni kell a világfeszültség fenntartásáról, tűzfészkek mesterséges létesítéséről, sőt „nem létfontosságú területeken” még „korlátozott” atom háború felidézéséről is. Kissinger könyvét olvasva annak idején előbb nevetni jött kedvünk, mintha szatírárt olvasnánk, aztán sírni, mikor látnunk kellett, hogyan valósítja meg az USA politikája ezt a katasztrófák sorozatát tervező „doktrínát” a nemzetközi politikában. Egy amerikai tekintélyes keresztyén folyóirat nemrég vezércikkben idézett egy friss amerikai könyvet, a *Report From Iron Mountain*-t, amely „ragyogó szatírája a háborúk nélkülözhetetlenségét bizonygató titkos kormányjelentéseknek”. Eszerint „a tartós béke oly veszélyes volna a társadalom stabilitására, hogy a háború rendszerét okvetlenül fenn kell tartani és ennek hatékonyságát meg kell javítani” (*Christianity and Crisis*, New York, 1968. ápr. 1). „A háború — írja a *Report* — fenntartja a gazdasági életet, hatalmas kiadásokról gondoskodva, függetlenül a kereslet és kínálat szeszélyes működésétől”. Nem tagadhatjuk, hogy a Keresztyén Ügyek Nem-

zetközi Bizottságának elemzéseit olvasva, többször kellett arra gondolnunk, hogy ideje volna már ezt a fontos munkát méregteleníteni és a 2Kor 5 szellemében a Krisztusért követségben járó igazi békeszolgálatá alá kítani.

Az EVT nagygyűlései rendkívül fontos alkalmak arra, hogy a világ egyre több egyházának küldöttei találkozzanak és megtanácskozzák közös ügyeiket. Ha Jézus Krisztus szellemében készülnek erre az együttlétre, akkor óvakodniok kell attól, hogy a közvetlen egyházi érdekeknek túlnagy teret és időt szenteljenek; inkább a felebarát, a világ ügyeivel kell foglalkozniok. *Martin Luther King* egyik nagy prédikációja szerint fel kell ismerniök, hogy nem elég a jerikói úton rablók kezébe esett sebesülten foglalkozniok, rá kell jönniök, hogy az egész jerikói út járhatatlanná lett, tele van rablók számára alkalmas búvóhelyekkel, beláthatatlan kanyarokkal, az egész utat át kell építeni, ha hívek akarunk lenni az evangélium mai üzenetéhez. A magyarországi keresztyének szívből kívánják, hogy az Uppsalában összegyűlt közösség nyerjen Istentől felhatalmazást ennek a nagy vállalkozásnak a felismerésére, az útépítésben való imádságos, hatékony részvételre.

Barth Amszterdamban és Rómában

Az EVT 1948-as nagygyűlésén *Barth* Károly előadása keltette a legnagyobb sajtóvisszhangot. Ebben kijelentette: ne szomorkodjunk, hogy a római katolikus egyház hiányzott az alakuló gyűlésről. A katolikus sajtó felháborodott, de a svájci politikai sajtó egy része is olyan rágalomhadjáratot indított *Barth* ellen, amilyenre — a profeszort védelmébe vevő zürichi *Evangelischer Pressedienst* szerint — „az utolsó 25 évben legalább is Svájcban nem volt példa”.

A párizsi Réforme nyílt levelet közölt *Jean Danielou* jezsuita teológus, a római katolikus ökumenizmus egyik úttörője tollából. Szerinte „számtalan katolikus ember szenvedélyes figyelemmel, mi több: reménységgel és imádsággal követte” a nagygyűlés lefolyását, ha részt nem vehetett is, „mert ebben megakadályozta őket hűségük a náluk letett örökség iránt, nemcsak a maguk, hanem valamennyi keresztyén testvérük javára”. Megdicsérve néhány amszterdami előadást, *Danielou* sértőnek minősítette *Barth* szavait, amelyek, az egyházaink közti szakadást egykedvűen, szinte derúvel veszik tudomásul”. Idézte *Barthot*: „Sajnálom, hogy Önök nem utasítják el határozottan a pápát... Én remélem, nem jelent Önök számára csalódást, hogy elnöki asztaluknál nem ül egy, Vatikán által kiküldött bíboros. Azt javasolom, mondjunk le mindazokról a haszontalan könnyekről, amelyeket egyesek Róma távolléte miatt talán ontani szeretnének”. *Danielou* azután elismeri: „a sajátos bibliai értékeket éppen *Barth* fedezte fel ismét” és a világosság így a római katolikusok számára is „onnan jött, ahonnan nem várták”. Annál nagyobb most a fájdalmuk: *Barth* megbotrántoztatta őket. Megvizsgálja őket, hogy több protestáns is megbotrántozott.

Válaszlevelében *Barth* csodálkozását fejezte ki *Danielou* keserű kifakadása felett. Majd így folytatta: „Végéreményben arról a konkrét kérdéstről van szó, vajon sajnálkozni és sírni kellene-e azon, hogy a római egyház nem volt hajlandó közreműködni az egyelőre célhoz ért ökumenikus mozgalomban és ezért nem képviseltette magát Amszterdamban. Én Amszterdamban valóban kemény szavakban jelentettem ki, hogy ezen nem kell sajnálkozni és sírni, hanem fel kellene benne

ismerni és hálásan kell elfogadni Isten akaratának világos útmutatását. Különösképpen azt hányja Ön szemre, hogy én »sardonikus mosollyal«, minden jó keresztényt megbotránkozgatva fejeztem ki egykedvűségemet, sőt elégedettségemet, hogy Róma és a többiek között az egyenetlenség így kifejeződött. Azt mondom: *különösképpen*. Az Önök egyháza ugyanis olyan tény alapján maradt távol, amely nem új és amelyet világosan ő maga teremtett. Ön maga is írja, hogy a római keresztények tartoznak elszántan védelmezni egy olyan letétet, amely szűkséggéppen megakadályozza Önöket abban, hogy a mi fáradozásainkban gyakorlatilag részt vegyenek. És ez nem az Ön magánvéleménye, hiszen a pápa újra és újra kétségtelenül kinyilatkoztatta. És Ön is éppen úgy tudja, mint én, hogy a pápa *szükségszerűen* beszélt így és hogy az Önök egyháza szűkségszerűen maradt távol Amszterdamtól. Az Önök egyháza nem ülhet le más „egyházakkal” egy asztalhoz, hogy velük együtt mint egyenrangú fél, egyenlő alázatban és kitárulkozásban kérdezősködjék és tanácskozzék a Jézus Krisztusban való egység felől. Az Önök egyháza *ragaszkodni kénytelen ahhoz, hogy ez az egység már megvan a római katolikus egyház létezése által*. Nekünk többieknek végül sem mondhat egyebet, hogy az *egység egyetlen útja: vessük magunkat a római Szentszék alá és írjunk alá egy olyan tridentit hitvallást, amelyet a mi használatunkra némileg modernizálnának és enyhítenének*. Mi egyéb érdekelheti Önöket a mi ökumenikus ügyünkben, mint hogy esetleg ebben utat vagy kerület utat lehetnek, amelyen mégis Rómába vezethetnek minket?”

Ezután Barth kifejtette: igazán katolikus ember nem sajnálhatta és nem sirathatta Róma távolmaradását, akkor pedig miért sajnálhatnánk és panaszkodhatnánk ezt mi, akik „legalább olyan biztosak akarunk lenni a mi dolgainkban, amilyenek a katolikusok a magukéban”. Róma önmagát zárta ki »intranszigienciájával« a közös egységkeresésből. Az Amszterdamban megjelent, öntudatos egyházak egyik volt abban, hogy „*egyik sem igényelte a másiktól, hogy őt egyedül üdvözítő és csalahatatlant egyháznak ismerje el, amelynek a létezése már megadja a választ a bennünket mozgató és feszítő kérdésre*. Mi egymással szemben valóban úgy álltunk, mint »felekezetek«. Ezt az alapvető szabályt, amely munkánk és együttlétnünk lehetőségét megadta, áttörte volna az Önök egyházának képviselője, ha az Önök részéről egyáltalán lehetségesnek tartották volna a megjelenést. Önök nem ültek volna mellettünk, hanem valami látható vagy láthatatlan trónusra ülhetek volna csak, magasan a mi fejünk fölé. Nincs helye a gazdagnak a szegények között, a jóllakottnak az éhezők között, a célhoz értnek a vándorok között.”

Barth megállapítja továbbá, hogy Róma közreműködése Amszterdamban csak azt jelenthette volna, hogy a többieket »az egyetlen lehetséges útra«: Rómába akarja vezetni. De Amszterdamban mi „*Isten országát és művét kerestük, Önök pedig minden áron értésünkre adták volna, hogy ez annyit jelent: térjünk meg az Önök egyházának evilági országához és emberi csinálmányaihoz*... Ezért nem sajnálhattuk, hanem Isten akaratának jótékony érvényesülését láthattuk csak abban, hogy Önök elutasították a részvételt. Önök csak megzavarhatták és hátráltathatták volna azt, amit hitünk engedelmisségében akartunk. Az Önök távolléte botránytól és kísértéstől óvott meg bennünket. *Ez az amit nekem Amszterdamban meg kellett állapítanom bizonyos kevésbé világos és kevésbé tanult fejek szentimentalizmusával szemben*... Miért ne volna üdvös dolog újból felismernünk, hogy a köztünk levő vita mégis csak komolyabb egy kicsit, semmint bizonyos föllelkesezett helyzetekben mutatkozik? Ha van reménység ebben a vitában, akkor mindkettőnk számára

csak az igazság győzelmének reménysége lehet. Akkor pedig legyünk bátrak és lássuk egymást kölcsönösen ott, ahol éppen állunk, mert másként nem tehetünk”. — fejezte be páratlanul — és ma is változatlanul — érdekes levélváltását korunk legnagyobb teológusa.

Igaz, azóta Barth is járt Rómában; 1966 őszén eleget tett a vatikáni egységtitkárság meghívásának és kérdőívekbe osztva ellenvetéseit a II. Vatikánum döntéseivel szemben, ellátogatott Rómába. És persze nem úgy járt Rómában, hogy ne látta volna a pápát is. *Ad Limina Apostolorum* c. finom könyvecskéjében (EVZ Zürich 1967) megnyugtatta „az aggodalmaskodó kedélyeket a mi oldalunkon”, hogy „éppoly dacos” protestánsként tért haza, mint ahogyan elutazott. Utóleírásához fűzi egy kitűnő katolikus teológushoz írt válaszlézvelést annak mariológiai értekezésére: jelest adhatna reá, mint disszertációra, csak éppen „a mariológia nem lehet teológiai téma, mert semmi köze sincs a Szentírásához”. (Szemben a pápával, aki biztosította Barthot: imádkozni fog érte, hogy a „*Mennyei Királynője*” dolgában „*adassék neki mélyebb belátás idős kora ellenére is*” (i.m. 16) és szemben Rahmerrel, aki szerint „*a Mária-kultusz (i. m. 27) a keresztényen hit központi igazságai közé tartozik*”). — Mi is történt hát akkor Amszterdam óta?

Azóta sok víz folyt le a Tiberisen, Róma akarva nem akarva belesodródott az ökumenikus tevékenységbe, de „bizonyos kevésbé világos és kevésbé tanult fejek szentimentalizmusával szemben” Uppsala előtt sem ünneprontás rámutatni: a II. Vatikáni Zsinat utáni római egyház a döntő kérdésben, az egyház önértelmezésében hajszálnyit sem engedett, sőt teológiailag még jobban aládúcolta a maga kizárólagossági igényét. Ő és egyedül ő annak az egységnek instrumentuma és sakramentuma, amely hivatott minden keresztényen embert, sőt az egész emberi nemzetséget Istennel egyesíteni a római üdvintézményben. Erre az igényre pedig változatlanul csak nemmel felelhetünk. Bármily nagy részük is volt az Egységtitkárság képviselőinek az uppsalai tanulmányi anyag előkészítésében, bármily tekintélyes római katolikus küldöttség jelenik is meg az EVT negyedik nagygyűlésén, mégha egy római bíboros, sőt maga a pápa tisztelné is meg a „*másvallásúak*” találkozóját személyes megjelenésével, az egység kérdésében Róma álláspontján ez sem változtat. A miénken sem. Róma számára az egység a római egyház szervezetében van adva, a „*többiek*” is oda hívogathatja csak. Számunkra az egység a mi Urunk Jézus Krisztusban van adva, oda hívogathatjuk csak Rómát is. „*Másként nem tehetünk*”.

„Az ökumenének van határa — mondotta Barth feledhetetlen amszterdami előadásában — amelyen túl nem léphetünk: ott ahol Jézus Krisztus mellé odakerül társmegváltónak Mária; ott ahol földi embernek tévedhetlenséget, csatlakozhatatlan tekintélyt tulajdonítanak és igényelnek, ott mi sohasem mondhatunk mást, csak azt, hogy *nem!*” És valóban: a Mária-kultusz is, a pápaság is a Szentírás betűjétől és szellemétől idegen intézmény és Róma éppen ebben a kettőben látja az egyház egységének legfőbb biztosítékait. *Ez az egység éppen ezért nem is az evangélium szerinti lelki egység, hanem csak külsőséges, intézményes, szervezeti egység lehetne*. Nem valódi egység tehát, hanem csupán látszategység volna, amitől éppen az igazi egység érdekében óvakodni kell. A jó egyházi és emberi ügyekben egy akaratra jutó egyházak persze megkaphatják egyszer ajándékkul a látható egységet is; de addig sokkal jobb külön szervezetekben munkálkodni békeségben, semmint erőltetetten egyesített keretben béketlenül. Bárcsak Uppsalában az igazi, a lelki egység növekednék, mindnyájunk, Isten ügye és az ember ügye javára és üdvére.

Európai evangélikus kisebbségi egyházak konferenciája

Budapesten adtak találkozót egymásnak az Európában élő evangélikus kisebbségi egyházak képviselői. A magyarországi evangélikus egyház vezetősége hívta meg a Konferenciát, amelyet 1956 óta két-három évenként rendez meg a Lutheranus Világszövetség genfi központja. Vendégül látta már ezt a Konferenciát az osztrák, a francia, a lengyel, a jugoszláv és a szlovák evangélikus egyház. Három évvel ezelőtt a szlovákiai *Szliácson* ülésezett a Konferencia. Április 22—26 között Budapesten, a Széchenyi-hegyi „Vörös Csillag Szálloda” valamennyi helyiségében folyt le a találkozás.

1. Eddig ez volt a *legnépesebb* ilyen Konferencia: 20 országból 70 külföldi és 30 magyar résztvevő volt jelen. Csak Spanyolországból és Portugáliából nem jöhettek el az evangélikusok (kormányaik nem adtak számukra kiutazási engedélyt), de az összes többi kisebbségi evangélikus egyház elküldötte képviselőit. Jelen voltak az angliai, hollandiai, belgiumi, svájci, ausztriai, olaszországi, csehszlovákiai, lengyelországi, szovjetunióbeli (eszt, lett, litván), romániai, jugoszláviai és magyarországi egyházak küldöttei. A litván evangélikusok most vettek részt hosszú idő óta először nemzetközi egyházi konferencián.

Valamennyi „többségi” evangélikus egyház is *képviseltette magát*: mindkét Németországból, Finnországból, Svédországból, Dániából, Norvégiából és az Északamerikai Egyesült Államokból voltak vendégek.

Jellemzője volt a Konferenciának, hogy a *Lutheranus Világszövetség genfi központjának szinte valamennyi tisztségviselője* — legalábbis az osztályvezetők — jelen voltak. Külön „rang”-ot adott a Konferenciának, hogy azt *Dr. Andre Appel*, a Lutheranus Világszövetség főtitkára vezette.

A magyarországi evangélikus egyház vezetősége gondoskodott arról, hogy a magyar evangélikus lelkészek közül ne csak azok vegyenek részt a Konferencián, akiknek több alkalmuk volt már nemzetközi egyházi konferenciákon megjelenniük, hanem olyan lelkészek is bekapcsolódhassanak a Konferencia munkájában, *akiknek ilyenre eddig nem volt alkalmuk*. Több vidéki, szórvány-lelkész is tagja lehetett a magyar küldöttségnek.

A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa háromtagú delegációval képviseltette magát. A delegációt — amely az egész idő alatt jelen volt a Konferencián — *Dr. Bakos Lajos* (dunántúli) református püspök vezette, aki meleg testvéri szóval köszöntötte az egybegyűlteket.

A megnyitó ünnepen megjelent *Prantner József* államtitkár, az Állami Egyházügyi Hivatal elnöke és kifejezésre juttatta államunk jókívánásait a Konferencia munkájával kapcsolatban.

2. *Tartalmi vonatkozásban a Konferencia nívós volt*. A jól-átgondolt előadásokat, pódium-viták, csoport-munkák és plenáris eszmecserek követték.

Az előadások egyik súlypontja a *tudományos exegezis*-en volt. Három előadás is foglalkozott a tudományos írásmagyarázat lényegével és jelentőségével, különös tekintettel az *igehirdetésre* és az egyház *tanító munkájára*. Megint csak kitűnt, hogy a *Szentírás magyarázata*, tehát az igehirdetés az egyházi munka: *szíve-közepe*. Ha az egyház ezt elhanyagolja, vagy másodrendűnek tartja, akkor azt hanyagolja el, ami nélkül nem tud az „egyház egyház lenni”. Égetővé vált korunkban a Szentírás

„*modern értelmezése*,” tehát olyan értelmezés, amely felhasználja a tudományos kutatások eredményeit abból a célból, hogy magát a bibliai szöveget jobban megértse és egyben jobban megértesse. Teljes összhang és egyértelműség uralkodott a Konferencia résztvevői között a tekintetben, hogy a *tudományos írásmagyarázat szükséges, sőt elengedhetetlen*. Abban is közös volt az álláspont, hogy a tudományos írásmagyarázat alkalmazása által „a hit alapja nem válik kérdésessé.”

E problémáról *Dr. Eduard Schweizer* svájci professzor tartott nagy érdeklődéssel kísért előadást. „A történet-kritikai munka elválaszthatatlanul kapcsolódik a Bibliához” — mondotta. A kritikai munkának lényeges szolgálata az, hogy „megkülönböztessen”, különbséget tegyen aközött, amit a szöveg mondani akar, és aközött amit nem akar mondani. „Mert különben az elveszett fiú példázatát oktatásnak kellene tekintetünk a disznóknak szentjánoskenyérrel való etetésére, minthogy az is benne van a szövegben” — mondotta. Szólt a Szentírás kéziratáról, a biblia nyelvéről, a Biblia „szószertintvétele”-ről, a levelek eredetiségéről, a „történetiség” kérdéséről, az „egzisztenciális interpretáció”-ról stb. Veszélyesnek mondotta azt a hitet amely „*semmi-féle kérdést nem enged felmerülni*.” Van olyan hit, „amely egyszerűen elvág minden kérdést és abbahagyja a gondolkodást”. „Ez az a hit, amely kijelenti, én egyszerűen igaznak tartom, hogy minden szó a Bibliában *tévedhetetlen*, még természettudományi és történeti értelemben is. Nehéz ugyan elképzelni, hogy az égnek ablakai vannak, amelyeken keresztül lezuhog az eső (1 Moz 7 : 11). vagy hogy az üres sírt *ugyanaz az asszony négy különböző módon fedezte fel*. De ha egyszer ezt lenyelem, akkor megvan a nyugalom és biztos garanciám a hitem számára. *Ez a démonok igazhitűsége*” — mondotta Schweizer. Szólt arról is, hogy „természetesen a kritikai kutatásnak is megvannak a veszélyei, de nem szabad elfelejteni, hogy „a veszélytelenségek soha sem segítettek előre”. Végül felvetette a nagy kérdést: „A kritikai kutatás *teremthet-e hitet*. Azt felelem: természetesen *nem*. A hit *csak Isten ajándéka*. De a kritikai kutatás segít abban, hogy *figyeljünk az igére, amely hitre hív*.”

Kis „intermezzo”-ként hadd jegyezzük meg Schweizer előadásához a következőket: egy egyszerű tudós, jól-átgondolt és igen hasznos előadása volt ez. Sokakat elgondolkoztatott. Előadás közben két gondolatom is támadt. Az egyik az, hogy ezekről a problémákról mi *magyar protestáns* teológusok is részletesen írunk már (evangélikus területen *Karner Károly* professzor, ifi. *Pröhle Károly* professzor és legven szabad hivatkoznom „Bevezetés az Újszövetségbe” című könyvemre), és ennek következtében nem jelentett számunkra több vonatkozásban „új”-at Schweizer előadása. A másik gondolatom pedig az volt, hogy a mi lelkészeink körében nem túl sokat foglalkoznak a „történeti-kritikai kutatás” mai eredményeivel (néhány lelkésztől eltekintve). Mondhatjuk azt is: legyenek Istennek hálások, hogy nálunk nem vert nagyobb hullámokat sem a „bultmannizmus”, sem a „meghalt az Isten” nyugaton divatos „teológiája”. Mégis... *nem kellene-e jobban megbecsülni és hasznosítani* azt a fajta írásmagyarázati munkát amit többek között *Eduard Schweizer* is végez? Nem vezetne-e el a Szentírás mélyebb megismerésére? Nem tudnánk-e a Szentírás üzenetét közelebb hozni a mai

modern emberhez? Nincsenek-e kísértéseink a „konzervativizmus”, sőt itt-ott a *fundamentálizmus* irányába. (Ez utóbbi pedig rontásban felér a legliberálisabb történeti-kritikai módszerrel, csak más előjellel!) — De kell egy kritikai megállapítást is tennem Schweizer előadására. Néha úgy tűnt, hogy az „*apostolok bizonyágtételét*” magáról Jézus Krisztusról vagy a „*húsvéti eseményről*” olyan erőteljesen hangsúlyozta ki, hogy kissé jelentéktelenítette a „*történetiség*”-et, tehát azt, ami valóban megtörtént Jézussal, vagy éppen a húsvéti sirban. Mintha túl egyértelműen hangsúlyozta volna azt, hogy a „*hitnek nincs szüksége garanciára*”. Így mondta előadásában: „Ha tehát azt kérdezték, hogy mi az, ami történetileg egészen biztos, a válasz mindig nehezebbé vált. De nem szakadt be ezzel az *padló, amelyen a hit állt?* Az egyház azonban ismét ezen tanulta meg, hogy az evangélisták nem is akartak történészek lenni a modern értelemben, hanem olyan igazságért szálltak sikra bizonyágtételükkel, amelyet történeti tényekkel nem lehet sem bizonyítani, sem tagadni”. Igaza van Schweizernek abban, hogy az evangéliumok nem egyszerűen „történelemkönyvek”, hanem azokban *bizonyágtételek* hangzanak, amelyek nem hangozhattak volna el a Szentlélek megvilágosító, „értelmező” munkája nélkül. Mégis... ezek a bizonyágtételek valóban megtörtént eseményekhez kapcsolódnak. Minden biztonnal igaz, hogy „ha jeruzsálemi hangos filmhíradónk volna Jézus keresztre feszítéséről, még akkor sem tudnánk, hogy ott mi történt valójában. Ezt csak az a tanú mondhatja meg nekünk, aki ezt egészen védtelenül, mint hitének bizonyágtételét állítja oda, anélkül, hogy más bizonyítékot tudna hozni, mint a Léleknek és híradása erejének bizonyosságát”. Viszont mégis volt egy történeti tény: a keresztfeszítés, amelyről tanúskodott a tanú. Ugyanígy van a húsvéti eseménnyel is; a tanúskodás ahhoz kapcsolódik, ami valóban megtörtént: Jézus feltámadott. Nem szenvedünk tehát „*garancia hiányában*” Schweizer kifejezésével élve. — Mindehhez tegyük hozzá: e felvetődő és talán jogos kérdéseim ellenére is Schweizer előadását bátornak, gyümölcsözőnek és inspirálónak tartom.*

És most menjünk tovább! Schweizer előadását két „gyakorlati” előadás követte. Binder (Románia) „Mit jelent a tudományos egzegezis a prédikáció számára”, Niederwimmer (Ausztria) „Mit jelent a tudományos egzegezis a tanítás számára” címen tartott előadást. Mindketten hangsúlyozták a tudományos írásmagyarázat szükségét mind az igehirdetés, mind az oktatás szolgálatában. „Egyedül egy tudományosan megalapozott teológia tud előreségiteni” — mondotta Binder. „A tudományos egzegezis elkerülhetetlen — a kritikai kérdéseket nem szabad elnyomni” — hangsúlyozta Niederwimmer az oktatással kapcsolatban.

Újabb „*intermezzo*”-ként írjuk ide: nekünk magyarországi protestáns lelkészeknek nagyobb tiszteletben kellene tartanunk azokat a „kritikai kérdéseket” amelyek igehirdetéseink és tanításaink (hitoktatás, konfirmáció, gyermekbibliakörök stb.) kapcsán hangosan vagy félhangosan elhangzanak vagy talán el sem hangzanak, mert „elnyomásra” számítanak! A gyülekezeti tagokban — akik nemcsak Bibliát, de más könyveket is olvasnak — sokkal több „kritikai kérdés” van, mint azt a legtöbb lelképásztor hiszi. Nem lehet a „kritikai kérdéseket” valami *bethanistas naivsággal* úgy elintézni,

* E szám más helyén mi is közöljük a nagyjelentőségű előadás teljes szövegét (Szerk.).

hogy „mi csak tegyünk bizonyosságot Urunk Jézusról, a többi nem ránk tartozik”. A valódi helyzet az, hogy a Szentlélek Uristent meg lehet akadályozni munkájában olyan „bizonyágtételek”-kel, amelyek nincsenek tekintettel a „kritikai kérdésekre” amelyek ott égne a szívekben és a fejekben. A hit ugyanis nemcsak az érzelmenek, hanem az értelemlenek és akaratsnak is dolga. Tehát az egész ember dolga. A reformáció is (és ezen nem szükséges azonnal megbotránkozni!) egy jó értelemben vett „szkepszis” elindulása nyomán született: Luther „szkepszis”-éből, aki „megkérdőjelezett” számos jelenséget az egyház életében. Így jutott el nagyobb világosságra a Szentlélek vezetése alatt. Szükséges, hogy a protestantizmusban merjük nem „elnyomni”, hanem tiszteletben tartani és megválaszolni a „kritikai kérdéseket”.

3. A Kisebbségi Konferencián a másik súlypont a *szociáletikai* kérdéseken volt. Dr. Nagy Gyula professzor nagyon „megindító” (a szó jó értelmében!) előadást tartott: „*Irányzatok a mai szociáletikai gondolkodásban*” címen. „*Forrásban vannak a szociáletika alapvető kérdései*” — mondotta. A sok irány és nézet ellenére mégis felismerhetők bizonyos közös, fő irányvonalak, amelyek a jövő fejlődés útját látszatának kijelölni. Ilyenek *fáradozás a szekuláris világ pozitívabb értékeiért*. — A „*keresztyén világrend*” vagy a „*lemondó egyházi izolálódás*” helyett keresztyén *szolgálat* a világban az evangéliummal és az ebből eredő dinamikus aktivitással *szerepetben* a személyes, társadalmi és nemzetközi életben egyaránt („*univerzális diakónia*”). Egy konzervatív, statikus és tradicionális keresztyénség helyett a jövő keresztyénsége felelős részvételt jelent a világ sokoldalú (*gazdasági-társadalmi-politikai*) átfarmálásában. Önmagában érvényesülni akaró keresztyén etikai gondolkodás helyett ma a keresztyén szociáletikát a keresztyének és nem-keresztyének együttműködésének kérdése foglalkoztatja. Van „közös etikai zóna”, ahol dialógusban és közös cselekvésben kell állnunk egymással. Melyek a legsürgősebb szociáletikai feladatok ma előttünk? A *békéért való küzdelem, a faji diszkrimináció legyőzése és a fejlődő országok megsegítése*. Ezt a segítséget az egyházak csak úgy tudják végrehajtani, ha maguk is megújuláson mennek át.

Dr. Nagy Gyula professzor előadását igen élénk vita követte. Szóba kerültek ilyen kérdések: hogyan viszonyuljon az egyház és a keresztyén ember a *forradalmakhoz*? Meddig szabad „együtt-beszélni” a világi felsőbbsséggel és mikor „nem szabad már”?

A Konferenciáról kiadott *komüniké* nagyon hangsúlyozottan beszél az egyházak szociáletikai feladatairól: „A résztvevők kifejezésre juttatták, hogy az egyházak ma a világban reájuk háruló szociáletikai felelősségnek nemcsak tudatában vannak, hanem növekvő mértékben készek arra is, hogy ezt a felelősséget konkrét módon tudomásul vegyék... Szóba került a konferencián a fokozott jelentőségűvé vált *faji kérdés*. A keresztyén szeretnek ma minden utat meg kell próbálnia, hogy a faji megkülönböztetésnek véget lehessen vetni. Mint elviselhetetlen lelkiismereti terhet jelölték meg a *szőrnyű és egyre növekvő gazdasági-társadalmi igazságtalanságot az úgynevezett fejlődő országokban*... Látásunknak szabadabbá kell válnia nemzedékünk még nagyobb célja számára, hogy olyan társadalmat teremtsünk, amelyben az igazságosság nem a jótékonykodás függvénye. Egészen átfogó szociáletikai probléma azonban továbbra is a béke kérdése... Keresztyénnel és nem-keresztyé-

nekkel összekapcsolódnak a Kisebbségi Egyházak Konferenciájának résztvevői abban, hogy *követelik*: a béketárgyalások Vietnám ügyében hamarosan kezdődjenek meg, a *közel-keleti* vitás kérdéseket tárgyalások útján békésen oldják meg és az *európai biztonság* problémáját szabályozzák” — hangzik a kommuniké szövege.

4. Nagyon figyelemreméltó referátumok hangzottak el arról a kérdéstről, hogy *milyen kihatásai jelentkeznek a II. Vatikáni Zsinatnak a különböző országokban*. Fiskál (Lengyelország), Hoovers (Hollandia) Kercmar (Jugoszlávia), Reinke (Olaszország), Solling (Dánia). Az hamarosan nyilvánvaló lett, hogy a római katolikus egyház a különböző országokban különbözőképpen „reagál”-t a II. Vatikáni Zsinatra. Ahol ő van „kisebbségben”, ott inkább engedi érvényesülni a zsinat pozitív vonásait (Dánia), ahol azonban a többségi egyházat képviseli, ott szinte semmi változás nem látszik magatartásában a zsinat előtti évekhez képest. Különösen is a lengyel, az olasz, a jugoszláv és a magyar beszámoló tanúskodott erről. Változatlanul folyik a *vegyesházasságokkal, a reverzálisokkal* való visszaélés. Másutt „*úgyis egy egyház leszünk*” jelszóval folyik az evangélikus öntudat aláásása. *Hollandiából* viszont pozitív jelekről beszélt Hoovers lelkész. Itt több területen jelentkezik a türelmesség, sőt együttgondolkodás a protestánsokkal. Idevonatkozólag a kommuniké ezt mondja: „Beszámolókat hat országból azt a kérdést vizsgálták, milyen megállapítható hatásai voltak a második Vatikáni Zsinatnak a különböző országokban. Eközben világossá vált, hogy a fejlődés a különböző területeken *nem általánosítható*. Néhány országban örvendetes módon megnyilvánultak a zsinat pozitív eredményei, más országokban még nem. A római katolikus egyházhoz való viszony egyházaink közül *jó néhány számára még mindig meg van terhelve*. Itt különösen azok a követelések okoznak gondot számunkra, amelyek a római katolikus egyház hagyományos igényeiből származnak. A zsinat részéről megmu-

tatott dialógus lehetőségek *egymás kölcsönös elismerése alapján realizálhatók.*”

A kommunikének a római katolikus kérdéssel foglalkozó részéhez azt a megjegyzést kell fűznünk, hogy az *nem teljesen tükrözi* azt a számos *negatív jelenséget*, amelyre a beszámolókat tartó lelkészek utaltak. Több területen *sokkal negatívabb a helyzet* mint ahogy azt a kommuniké jelzi. Az LVSZ vezetősége — amely a Konferencián jelen volt — vigyázott arra, hogy ne mondjon ki „*kemény szót*” e tekintetben. Magam részéről ezt nem helyeslem, mert csak a *reális helyzetből* kiindulva rendeződhetik a római katolikus és a protestáns egyházak helyzete és kerülhet szilárd alapra a dialógus. Azt viszont *készséggel kell elismernünk*, hogy a római katolikus egyházon belül több területen (Szentírás alapos tanulmányozása stb.) elindult egy olyan pozitív folyamat, amelynek — reméljük, — meglesznek a jó gyümölcssei befelé és kifelé egyaránt.

A Konferencián Dr. Andre Appel főtitkár adott tájékoztatást a Lutheranus Világszövetség 1970-ben, a braziliai Porto Alegre-ben tartandó Nagygyűléséről. A téma ez lesz: „*Küldve a világba.*” Wolfgang Hessler, az LVSZ sajtóosztályának vezetője pedig a Lutheranus Világszövetség folyó munkájáról szólt.

A Konferencia programjában szerepelt egy *beszámoló* a magyarországi evangélikus egyház életéről, melyet e sorok írója tartott. Itt alkalmunk volt ismertetni azokat az elvi szempontokat, amelyek egyházunk szolgálatát meghatározzák. Beszéltem azokról a kísértésekről is amelyek szolgálatunkat különböző időkben fenyegették (ellenállás, ideológiai keveredés, „gettóba” vonulás, uralkodó egyház). Szólhattam egyházunk *diakóniai útjáról*.

A Konferencia megnyitó istentiszteletét a Budavári templomban D. Dr. Ottlyk Ernő püspök végezte. A záróistentisztelet a Deák-téri templomban volt, ahol Dr. Andre Appel főtitkár prédikált.

D. Káldy Zoltán

SMITH, RONALD GREGOR, MARTIN BUBER,

Richmond, Virg. (John Knox Press), 2nd printing 1967,45. 1 = Makers of Contemporary Theology, ed. by D. E. Nineham & Robertson.

Martin Bubernak, a dialógus filozófia mesterének a jelentősége napjainkban nőttön nő, mint ahogy ma újra előveszik az első világháború előtt és után élt osztrák Ferdinand Ebnert is. A *Makers of Contemporary Theology* sorozat kiadói — D. E. Nineham és E. H. Robertson — jó szolgálatot tettek ennek a 45 lapos zsebkönyvnek a kiadásával. Ronald Gregor Smith professzor skót szófukarsággal, gyakran idézve Bubert, kitűnő bevezetőt ad a nagy gondolkodó eszmevilágába.

Az 1. rész Buber életével foglalkozik, tárgyalja gyermekéveit, egyetemi hallgatói éveit, a Bubert ért különböző befolyásokat és akadémiai pályafutását. A 2. részben gondolkodásával foglalkozik: az ember a maga egész voltában, az Én és Te viszonya, az ember és ember közötti kapcsolatok kérdéseit és az örökkévaló Te gondolatait ismerteti. A 3. fejezet Bubernak a kereszténységhez való viszonyát tárgyalja, teológusokhoz és filozófusokhoz, Jézushoz, a történelemhez. Csak egy jellemző Buber-idezetet: „A történelem értelme nem valami olyan eszme, amelyet személyes életemtől függetlenül megfogalmazhatnék. Csak a személyes életem az, amellyel meg tudom ragadni a történelem értelmét, mert annak dialógikus az értelme” (M. Buber: *Israel and the World*, 82. lap).

Buber héber humanizmusának sok mondanivalója van a keresztyén theologia számára. Meg lehet rajta tanulni, hogy milyen idegen hatásokat vett föl a keresztyénység. A szerző summájának igazat adhatunk: „Az a bizodalomunk, hogy Istennek a történeti magaleplezése Jézus Krisztusban nem marcionita vagy iráni ellentmondása Istennek Izráellel folytatott történelmi dialógusa valóságának, hanem ennek a dialógusnak a tetőző pontja” (44. lap). A könyv helyesen hangsúlyozza a zsidó és keresztyén hit közös örökségét, ez az igazság bibliai ajándék. A mi mai társadalomunk közepette növekszik annak a nehézsége, hogy meggyőzően beszéljünk Isten valóságáról. Közös reménységünk az marad a szerző szerint, hogy a Biblia szavaiban rejlő kihívásra cselekedettel tudunk felelni: „Nélküle nem lehet élni. De aki csak Vele él egyedül, az nem ember” (Buber: *I and Thou*, 34. lap).

Az említett sorozatban már megjelent a Tillich, a Bultmann, a Bonhoeffer, a Teilhard de Chardin és Gabriel Marcel gondolkodásáról szóló monográfia. Jellemzi őket a rövidséggel párosuló mélység és a tudós egyszerűség. Nagy segítsége mindazoknak, akik a theologia mai vezércsillagainak gondolkodásába első bevezetőt keresnek. Ronald Gregor Smith, a glasgowi egyetem theologiai professzora, hazájában a német filozófia egyik legkitűnőbb ismerőjének tekintik, ő fordította angolra az *I and Thou*-t. Évekig volt vezető kiadója az S. C. M. Pressnek és legutóbbi könyvének címe: *Secular Christianity*.

D. dr. Pákozdy László Márton

„Mentsétek meg az embert — a béke lehetséges”

A KERESZTYÉNY BÉKEMOZGALOM III. VILÁGGYŰLÉSE UTÁN

A prágai béke-világtalálkozón résztvevő küldötteink már beszámoltak egyházi hírlapjainkban a III. Keresztyén Béke-Világggyűlés lefolyásáról, közölték vagy ismertették lapjaink a Világggyűlés felhívását és határozatait is. A lelkesértekezleteken is sokfelé megkezdtek a prágai események megbeszélését, részben a magyar küldöttség tagjainak személyes beszámolóit alapján. Rendre megérkeznek a külföldi egyházi lapok is, amelyek általában a keresztyén békemozgalom további kiszélesedését állapítják meg és rámutatnak a növekedéssel együttjáró problémákra is. Kétségtelen, hogy éppen a mozgalom vezetői emberei részéről hangzottak el komoly, mélyreható kritikai észrevételek, ami semmi esetre sem a gyöngülés jele. Ellenkezőleg.

A világhelyzet arra vall, hogy a keresztyén békemozgalomra a közeljövőben is szükség lesz és mindent el kell követni, hogy a mozgalom az eddiginél is hatékonyabban tudja segíteni a világbéke megvalósításáért, a szociális igazságosság érvényesüléséért küzdő társadalmi erőket. Ökumenikus vonatkozásban a prágai mozgalom hatása szemmel látható. Eddigi tevékenység-

ével részben közvetlenül, részben azáltal is jó szolgálatot tett, hogy az Egyházak Világtanácsa társadalmi és nemzetközi felelősségtudatát növelte. A római katolikus egyház sem maradhatott közömbös a prágai mozgalom kimunkálta evangéliumi igazságokkal szemben, amelyek eddig talán az EVT genfi Egyház és Társadalom konferenciájának munkájában érvényesültek leginkább meggyőzően, de hatásuk sok római megnyilatkozásban is kielemezhető. Ez így is van jól. A kritikai hangok is — amelyeket az Ökumenischer Pressedienst (1968. ápr. 25.) és a Herder Korrespondenz (1968 május) csokorba gyűjtött — inkább tovább növelik a békéért fáradozó keresztyének kötelességtudását.

Az ún. Harmadik Világ erőteljes részvétele is mutatja, hogy a prágai mozgalom csakugyan világmozgalommá lett; feladata addig tart, amíg csak a fegyvermentes világ meg nem valósul a lakott földön.

Az alábbiakban a Világggyűlésen elhangzott néhány előadás és jelentés több fontos részletét kívánjuk olvasóink rendelkezésére bocsájtani. A Világggyűlés anyagára, visszhangjára, értékelésére visszatérünk.

D. DR. J. L. HROMÁDKA ELNÖKI NYILATKOZATÁBÓL:

Jelmondatunk, vagy címszavunk a legutóbbi világháború borzalmas vérvesztéseire utal. Ötven millió embert gyilkoltak meg. Egy harmadik háborús katasztrófa még sokkal több halálos áldozatot hozna. És ezeken túl még azoknak az öregeknek, anyáknak, gyermekeknek tízmillióira is gondolnunk kell, akiknek tönkretették az életét.

Vajon érettebbé, nagyobbá, erkölcsileg erősebbé lett-e az emberiség a maga emberiségében és emberiségében a második világháború óta? Azon töprengök, hogy nekünk, keresztyéneknek meg kell vizsgálnunk magunkat: mivel járultunk hozzá az ember méltóságához az utóbbi két évtized alatt. A Keresztyén Békevilágggyűlés a magunk megítélésének alkalma. A megbánás és bűnbánat alkalma is, mert hiszen ki felelős azért, hogy olyan és úgy él a világ, amilyen, és ahogyan él, hogy az emberiség szellemileg, erkölcsileg szenved? Mi vagyunk ezért leginkább felelősek. Egészen személyesen is gondolom ezt. Ahányszor csak elgondolkodom a mai kor borzalmas problémáiról, a borzalmas háborús veszélyről, arról, ami Közél-Keleten, Vietnamban vagy más országokban történik, mindig felteszem magamnak a kérdést: mennyiben vagyok ezért személy szerint magam is felelős. Úgy gyűltünk ide egybe, mint Jézus Krisztus egyházának tagjai. Csak akkor szólhatunk hitelreméltóan a többi emberhez, ha az emberek feletti valamiféle gyámkodás és kioktatás nélkül a jelenlegi helyzet egész terhét önmagunkra vesszük. És itt elemeznünk kell magunkat és fel kell tennünk a kérdést: mi a tennivaló?

Bárhon is beszélek az emberekkel, mindenütt hallok ezt a szót: „Mentsétek meg az embert”. Mindenütt halljuk az embernek ezt a kiáltását, akár hívőkről, akár nem hívőkről van szó. Ha az emberekkel beszélek, az a véleményem, hogy a nem-hívők sokszor inkább készek a bűnbánatra, és erőteljesebben mondják a kiáltást: „Mentsétek meg az embert”. És itt valóságos dialógusba, valóságos beszélgetésbe kell kezdenünk.

Mit fog tenni ez a konferencia? Itt is gondolnunk kell arra, hogy kicsoda az ember. Micsoda az ember bibliai, profétai és evangéliumi szemszögből? Mennyiben a történelem, a természet vagy a társadalmi viszonyok produktuma az ember és hogyan

értjük őt az inkarnációba vetett hitünk alapján? Erről a mi országunkban a nem hívő testvéreinkkel is beszélhetünk. Egyre nagyobb az ő nyitottságuk és megértésük az emberiség titka iránt.

És most rátérek a második pontra: „A béke lehetséges”. Sok ember fordul hozzám — hívők és nem hívők — és ezt kérdezi: valóban hiszed, hogy fenn lehet maradni hadseregek, katonaság, fegyverek nélkül? Minél inkább reményvesztettek az emberek ebben a tekintetben, annál inkább halljuk a belső hangot: „Nem engedhetsz, nem engedheted magad megbénítani, mindent meg kell tenned a legnagyobb veszélyek leküzdéséért — és ezek a veszélyek leküzdhetők!” Ahogy az orvos sohasem adhatja fel a betegért vívott küzdelmét, úgy nem adhatjuk fel mi sem, hívő keresztyének a reménységünket. Minden erőnkkel küzdenünk kell a békéért és figyelniük kell azokra is, akik egyházainkon kívül élnek és őket is bele kell foglalnunk ebbe a reménységbe. Feladatunk nem annyira az, hogy emberek felett ítélkezzünk, hanem arról kell gondolkodnunk: mit tehetünk a borzalmas veszélyek leküzdéséért, amelyek Délkelet-Ázsiában, Közél-Keleten vagy a faji problémában rejlenek. Milyen úton-módon juthatunk tovább egy lépéssel? Meg kell mondanom, hogy a vietnami háborút bünténynek tartom. Megrendültem lelkemben, de nem mint ítélőbíró, hanem mint hívő keresztyén, aki ennek a háborúnak a terhét is a vállán hordozza. Mit kell azonban tennünk, hogy ez a háború befejeződjék? Mit kell tennünk, hogy a Közél-Keleten is segítsünk testvéreinknek? Nem cselekedhetünk itt öngáz emberekként, öngáz keresztyénekként, hanem alázatosan és teljes bűnbánattal keresnünk kell azokat az eszközöket, amelyek valóban hitelt érdemelnek és valóban segítünk velük a mai emberiségnek. Ez témánk dialektikus értelmezése.

Engedjék meg, hogy néhány szót szóljak saját országom jelenlegi helyzetéről is. Közvetlenül Csehszlovákia új elnökének megválasztása után vagyunk életünk nagy megújulása áramlatának közepette. Magam sokszor kétségbeestem azon, hogy mennyire apatikus értelmiségünk és diákságunk politikailag. És most értelmiségünk, diákjaink, de a munkások és parasztok is egyszerre csak egy új felelősség

áramlatába kerültek. Helyesen kell megértenünk ezt a helyzetet. Ami itt történik, az nem a szocializmus előtti időre való visszatérést jelent. Nem hátrafelé tett lépést, hanem egy lépést előre. A szocialista társadalom talaján, melyet megerősítünk, épül fel a megújulás. Nem szeretném, ha téves elképzeléssel térnének vissza Prágából. A megújulás nálunk a kommunista pártban keletkezett, és nem kívülről érkezett — abban a pártban, amely a felelősséget hordozza és egyre nagyobb a megértése aziránt, amiért élünk és amiért halunk. Nem a liberális burzsoáziához való visszatérés ez, hanem a szocializmus talaján folyik, amelyet két évtizeden át sokszor helytelenül és sok hibával felépítettünk. Erőfeszítés, hogy most mindezt jobban tegyük; és megtisztultan fogjuk most az új életet felépíteni. Olyan harc ez, amely a szocializmusért folyik. Talán valami újat hoz ahhoz képest, amit a szocialista világról gondolnak, azonban számunkra, keresztények számára, oly nagy mértékben keresztény. Nem akarok illúziókat propagálni, hanem azért szólok, hogy súlyos kérdést tegyek fel magamnak. Érettek vagyunk mi keresztények erre az új helyzetre? Megértjük, hogy mit kell tennünk? Újra meg újra nagy volt a félelmem nálunk, hogy mi, keresztények nem értjük meg azt, ami történik;

hogy öngaz gettóba vonulunk vissza, magára hagyjuk a világot. Mindig azzal mentgettük magunkat, hogy semmit sem tehetünk országunkban, mert nyomás alatt vagyunk. Most megszűnt minden nyomás, ami esetleg volt. Most új helyzet előtt állunk és azt a kérdést kell feltennünk magunknak, mennyiben tudjuk kommunistainkat a magunk módján segíteni a jobb életre, az emberségre, a békére. Amit itt, a mi országunkban teszünk, az szintén hozzájárulás a világbékéhez. Mert óriási feladat előtt állunk: a szocialista alapvetésen ismét meg kell újítanunk, újra kell értelmeznünk és alkotó módon tovább kell alakítanunk a reformáció, a középkor és az újkor nagy műveit és nagy örökségét. Nekünk, keresztényeknek most teljes alázattal és bűnbánattal azok mellé kell állnunk, akik a felelősség terhét valóban a maguk vállán hordozzák. Öngazság nélkül, önmagunkkal való megelégedettség nélkül és teljes bűnbánattal, mert ha valami nem helyesen történt — a mi életünkben is —, mi, keresztények végülis ezért is felelősek vagyunk. Kérem Önöket, akik éppen új korszakunk első napján gyűltek itt össze, hogy mellénk, hívő keresztények mellé álljanak könyörgésükkel és megértésükkel.

Fordította: Kovách Attila

DR. RICHARD ANDRIAMANJATO (MADAGASZKÁR) MEGNYITÓ BESZÉDÉBŐL

Nem véletlen, hogy az első ülés vezetésére afrikai alelnököt jelöltünk ki. Ezzel is alá kívánjuk húzni a harmadik világ jelentőségét a béke szempontjából és hangsúlyozni azt a főszerepet, melynek vállalására a fejlődő országok keresztényei hivatottak. Anélkül, hogy az európai problematika, mindenek előtt a német kérdés jelentőségét csökkenteni kívánnánk; anélkül, hogy szemet hunynánk az ideológiai konfliktusok előtt, amelyek Keletet és Nyugatot szembeállítják, — kifejezésre szeretnénk juttatni, hogy a béke kérdésének súlypontja áttolódott a harmadik világ országaira, ahol a vietnami háború napról napra leírhatatlan méreteket ölt, ahol a Közel-Keletet az izráéliek és arabok nyílt vagy latens konfliktusa tovább veszélyezteti, ahol az újonnan függetlenné vált országok leküzdhetetlen gazdasági és társadalmi nehézségekkel harcolnak és ezáltal robbanással fenyegető helyzeteket és krónikus bizonytalanságot teremtenek, ahol egész Latin-Amerika felébredt, hogy lerázza az amerikai imperializmus súlyosan megterhelő igáját. És hozzá kell-e fűznöm ehhez a tetszésszerűen folytatható felsoroláshoz századunk olyan szegényeit, mint az apartheid, a faji megkülönböztetés, vagy a kolonializmus, amely napjainkban is tovább uralkodik? Ilyen sok összetevő veszélyezteti a békét és teszi keresztényen kiállásunkat hitelvesztetté.

Senkinek sem mondom újat, amikor arra a különös kapcsolatra emlékeztetek, amely a kereszténység elterjedése és a béke hiánya között fennáll a világban. Hiszen végül is nem egyfajta keresztény civilizáció uralja-e azt a világot, amelyben élünk? Azt a világot, ahol a szabadság, egyenlőség, méltóság és szolidaritás fogalma azoknak az ún. fejlett nemzeteknek a körében és rajtuk keresztül szilárdult meg, formálódott ki, melyek büszkéek voltak arra, hogy e civilizáció részesei? És e pillanatban teljes joggal kérdezhetjük, hogy a hit nem szűnt-e meg hit lenni, nem vált-e most már csak civilizációvá, egyfajta létmóddá, vagy látszattá? Soha sem értjük meg szerepünket és cselekvésünket — amely-

hez hozzá kell látnunk — igazán, ha nem jövünk tisztába ezzel a problémával.

A világban, amelyben élünk, az általunk kívánt új humanizmust továbbra is közömbösíti arra való képtelenségünk, hogy a diszkriminálásra épülő kizsákmányolásnak a múltból örökölt beidegződését legyőzzük. Ezek a beidegződések még mindig megszabják akár a nemzetközi jogilag független országokban is az emberek kapcsolatait és világossá tesz az az anachronizmust, amely a már meghaladott fejlődés módszerei és a kizsákmányolt osztályok öntudatának egyre mélyebbre ható felébredése között fennáll.

Elég a vietnami háború jelentőségére gondolni az amerikai gazdasági életben. Közel-Keleten az olajkirályok a befolyásért harcolnak egymással és szakadatlanul veszélyeztetik az országokat. A kapitalista hatalmak rajta tartják kezüket Ázsia és Afrika újonnan függetlenné vált országainak gazdaságpolitikáján, s Észak-Amerika uralkodik Latin-Amerikában. Az ENSZ legutóbbi világkereskedelmi konferenciáján a kapitalista hatalmak nem voltak hajlandók az elért privilégiumokról lemondani és minden olyan intézkedést elutasítottak, mely valóban új és feltehetően változást hozna a világkereskedelem struktúrájában.

A világgazdaság tanulmányozása során kétségtelenül rá fogunk bukkanni egy nagyjelentőségű problémára: milyen helyet foglal el a forradalom? Az olyan forradalom, amely az emberi viszonylatok valamennyi radikális megváltozását magában foglalja, szemben bizonyos nagy ipari hatalmakkal, melyek továbbra is uralkodni akarnak felettük. Nem hoztak-e már határozatot az ENSZ-ben gazdasági embargó végrehajtásáról Dél-Afrika ellen, hogy rávegyék az apartheid-politikáról való lemondásra? És mégis továbbkereskedtek a faji megkülönböztetésnek ezzel az országával azok a nagyhatalmak, melyeknek érdekében állt a kereskedelmi kapcsolatok fenntartása Dél-Afrikával — holott maguk is megszavazták a határozatot. Ezért az

ENSZ határozatának semmilyen kilátása sincs arra, hogy hatékonyá váljék. Vagy vegyük Rhodéziát. Valóban megtett Anglia mindent Smith hazug kormányára ellen, amely a nagyobb igazságosságra és szabadságra törekvő fekete többséget továbbra is elnyomásban tartja?

Ha valóban hisszük, hogy a béke problémája az

egész emberiség kérdése, legfőbb ideje, megterveznünk egy valódi béke-stratégiát, hiszen harc az, amit végzünk. Egy egész vezérkar kiépítéséért kell fáradozzunk, amely végül megnyerheti a háború ellen vívott küzdelmet.

Fordította: Kovách Attila

JOSEF MARIA HO-HUE-BA, DÉL-VIETNAMÍ RÓMAI KATOLIKUS LELKÉSZ FELSZÓLALÁSÁBÓL:

Az Istenben Bízó Dél-vietnami Keresztyének és Hazafiak Közössége küldöttségének részéről szeretném elmondani, mennyire meghat és hálára indít bennünket különös figyelmük és mély együttérzésük az amerikai agresszorokkal szemben kifejtett ellenállásunk iránt, népünk jóléte és vallásunk üdve iránt.

A vietnami nép tiszta szívből reménykedik a békében és független, szabad és boldog életet szeretne élni. Az amerikai kormány azonban ezt nem engedi meg. Rendszeres elnyomással és állandó tömegmészárlással sújtják népünket. Tízezrek életét vették el, milliókat zártak szörnyű börtönökbe és koncentrációs táborokba. Népünknek nem maradt más eszköze, mint a fegyveres felkelés, hogy megvédelmezze életét és kivívja szabadságát és békéjét. A lakosság minden rétege — férfiak és nők, fiatalok és öregek, hívők és hitetlenek — a haza iránti közös szeretettől lelkesítve egy emberként tömörült a Dél-vietnami Nemzeti Felszabadítási Frontba, hogy szent ellenállást tanúsítson az amerikai agresszorok ellen. Ez év tavaszán Dél-vietnam lakosságának minden rétege a népi felszabadítási hadsereg egységeivel vállalva egy emberként támadt fel, hogy valamennyi csatateren hatalmas támadást indítson az ellenség ellen. Rövid idő alatt rohammal elfoglalta az ellenség csaknem valamennyi megszállt faluját, városát és katonai támaszpontját s több mint 150.000 ellenséges személyt, közöttük 45.000 amerikai tett harcképtelenné, az erődök százait rombolta le, 2200 repülőgépet, többmillió katonai járművet, sokmillió tonna benzint és hadianyagot semmisített meg és sok tízezer mindenfajta fegyvert zsákmányolt. A különböző

hazafias erők által felszabadított terület a városok határáig terjed és több mint 11 millió lakost számlál. Ebben a villámtámadásban az emberek milliói vettek részt, közöttük nagy számmal keresztyének is. A falvak és kerületek szintjén, sőt egyes vidékeken egész tartományi szinten felállították a népi kormányhatalmat. Az egész haladó emberiség az igazság győzelmének tekintette ezt az igazságtalanság felett, a békeszeretet győzelmének a bűnös támadó háború felett. Mi jól tudjuk, hogy a világ minden békeszerető keresztyéne (az amerikai keresztyének is) óráról órára, percről percre kíséri figyelemmel a vietnami nép igazságos harcát, szakadatlanul biztosítja helyesléséről és támogatásáról és nem szűnik meg népünket minden tekintetben és rendkívül változatos módokon bátorítani és segíteni. Különösképpen köszönjük az Egyesült Államokban élő haladó embereknek, keresztyéneknek, ifjaknak, diákoknak, értelmiségieknek és a munkásoknak, hogy támogattak, segítettek bennünket és ellenállást fejtettek ki azzal a visszataszító háborúval szemben, amelyet a Johnson-kormány folytat jelenleg is a mi területünkön. Ez alkalommal újból biztosítjuk Önöket, hogy a dél-vietnami és az amerikai nép kölcsönösen nem gyűlöli egymást, ugyanazok a vágyaik a béke és a szabadság iránt. Kérjük amerikai barátainkat, kényszerítsék Johnson kormányát, hogy vessen véget a Vietnam elleni agressziónak, ne engedjék meg, hogy az amerikai nép fiai lemészárolják Dél-vietnam lakosait és végül önmagukat értelmetlenül megölessék. Kérjük Istenünket, adja ránk az Ő áldását.

Fordította: Fűkő Dezső

DR. JULIO DE SANTA ANA (URUGUAY): A GAZDASÁGI HELYZET A HARMADIK VILÁGBAN ÉS JAVASLATOK A MEGOLDÁSÁRA

I.

Lassan kezdik világszerte felismerni, hogy nem lehet többé fejlett országokról és olyanokról beszélni, amelyek „a fejlődés útján” vannak. Ma már egyrészt szegény országokról kell beszélnünk, másrészt olyanokról, amelyek megkísérlik a szegény országokat szegénységben tartani. Andrew Gunner Frank, aki behatóan foglalkozott a szegény és gazdag országok közötti kapcsolatokkal, kimutatta, hogy a fejlődésben elmaradt országok tettek néhány gazdasági, sőt ipari kísérletet is akkor, amikor a fővárossal összekötő vonalak még nem voltak kiépítve. Ez történt pl. az elszigeteltség idején, amelybe a Harmadik Világ egyes országai a háború folyamán és a kapitalista országok gazdasági depressziója következtében kerültek. A szegény országok ekkor az import árukat kénytelenek voltak pótolni valamivel s ez bizonyos gazdasági autonómiához és függetlenséghez vezetett, ugyanakkor lazi-

totta a kapcsolatokat a gazdag és a szegény országok között, csökkentette a gazdag országok tőkeberuházásait a gazdaságilag nem önálló országokban, s mindez a Harmadik Világ országai nemzetgazdaságának fellendülése idején következett be, különösen az 1914-től 1950-ig tartó időszakban.

Ez a helyzet mutatja, hogy a fejletlenség nem a fejlettség előfoka, hanem a kettő között szükségképpen kölcsönös viszony van. A fejlett kapitalista országokkal való kapcsolat és integráció nem eszköz arra, hogy a szegény országokat az önálló fejlődés útjára vezesse, pedig egyedül ez tenné számukra lehetővé egészséges gazdaság felépítését. A történelem arra tanít, hogy a kevésbé fejlett országoknak a kapitalista világpiacba való integrálása ez országok önállóságának elvesztéséhez vezet és egyben korlátozza nyersanyagaik kivitelének lehetőségét is. Ezen kívül kisebb a nemzetközi pia-

con a nyersanyagok kereslete a készáru keresletéhez képest, aminek hátrányos hatása van az árucserre feltételeire. A szegény országok termelészökei alkalmazkodnak a nyersanyagok termeléséhez, ez korlátozza gazdasági struktúráik hajlékonyságát és megnehezíti az áruajánlat kiterjesztését. Egyidejűleg csökkenti a belső tőkebefektetés lehetőségeit is, ami viszont negatív következményekkel jár az önálló gazdaság felépítésére vonatkozó kísérleteknél. Egészen világosan szólva: *ha ezek a feltételek nem változnak, akkor ennek csak retrográd fejlődés, vagyis a szegény országok fokozódó fejletlensége lehet a következménye.*

Amit most vázoltam, az már folyamatban van. A szegény országok jövedelmi indexe lassan csökken, főként pedig a lakosság életszínvonala lesz egyre alacsonyabb. Igaz, hogy ennél a csökkenésnél számításba kell venni a robbanásszerű népesedést is ezekben a fejletlen országokban, de azt is meg kell állapítanunk, hogy évről-évre kevesebb lesz a hasznuk a gazdag országok számára eladott termelvényeikből. Ugyanakkor a fokozódó elszegényedés megfosztja a szegény országokat attól a lehetőségtől, hogy tőkét gyűjtsenek a saját gazdaságuk felépítését szolgáló beruházásokra. Így állandóan nő a szakadék a szegény és a gazdag országok között. Ennek a helyzetnek tragikus következményei vannak a Harmadik Világ országaiban élő emberek számára. Csak arra kell gondolnunk, hogy Brazília, India és más szegény országok lakosságának nagy része éheznek, hogy a rossz egészségügyi feltételek és nevelési problémák elviselhetetlen mértékig fokozzák a feszültségeket, amelyeket a munkanélküliség és más társadalmi problémák még kimélyítenek. Ezek a következményei annak a helyzetnek, amelyet gyökeresen meg kell változtatni.

Ama lényeges tényezők egyike, amelyek a jelenlegi helyzetet változatlanul akarják megtartani, éppen az a kapcsolat, amely régóta meghatározza a gazdag országok és a szegény népek viszonyát: a nemzetközi világkereskedelem struktúrája, amelyet az uralmuk növelésére törekvő gazdasági hatalmasságok határoznak meg és azt célozzák, hogy ahol csak lehet, több profitot szerezzen nekik. Ez a struktúra lehetővé teszi, hogy a nyersanyagokat előállító országok alacsony árat kapnak, amely sok esetben még csak rögzítve sincs, a fejlett országok viszont magasabb áron adják el nekik készáruikat. Továbbá: a szegény országoknak hitelre van szükségük és az a legtöbb esetben csak a gazdag országokból kapható, ami azzal jár együtt, hogy a szegény országok gazdasága tovább korlátozódik és méginkább függőségre kerülnek a gazdag országoktól. Ez a Harmadik Világ országai gazdasági helyzetének további romlását jelenti. Az Újdelhiben tartott UNCTAD Konferencián (az Egyesült Nemzetek Világkereskedelmi Konferenciáján) a szegény országok képviselői ezt a szerencsétlen helyzetet okolták azért, hogy nem tudnak fejlődni. Brazília külügyminisztere például rámutatott arra, hogy 1954 és 1966 között a nyersanyagok árának csökkenése 5 milliárd dollár veszteséget okozott az országnak, azaz sokkal többet, mint amennyit ez idő alatt gazdasági segélyként kapott külföldről. Ez jellemző példa arra, mennyire gátolja a világkereskedelem struktúrája a szegény országok fejlődését. S látva e helyzet tragikus következményeit, nagyobb figyelemmel kell vizsgálnunk az összefüggéseket.

Először: a nemzetközi világkereskedelemnek ez a struktúrája, amely a kapitalista országok profit lehetőségén tájékozódik, már régóta kiváltja a gaz-

dasági piac feltételeinek romlását. A nyersanyagokat szállító országok, még ha sikerül is nagy erőfeszítéssel emelni termelési színvonalukat, egyre kevesebb devizát kapnak azokhoz az árakhoz képest, amelyeket a gazdag országokból jövő készárukért kell fizetniük. A világgazdaságnak és felépítésének itt vázolt megszervezésével előállott rendszerben két áramlat figyelhető meg, melyek a fejlett országokban összefutnak: egyrészt a nyersanyagok ezekben az országokba áramlanak, melyek azokat legjobb esetben szabott áron vásárolják fel, másrészt a központi kereskedelemmel rendelkező országok hatalmas úthálózatán keresztül egyre áramlanak a készáruk a szegény országokba, amelyeknek mindig magasabb és magasabb árat kell fizetniük értük. Ilymódon a szegény országok kétféleképpen lesznek a gazdag országok ügyfeleivé: egyrészt csak ezen a piacon adhatják el termelvényeiket másrészt ezekben az országokban kell beszerezniük az ipari termékeket. Ha emellett figyelembe vesszük a nemzetközi piac árviszonyait, akkor semmi kétségünk sem lehet arra a hatalmas profitra nézve amelyet a központi gazdasággal rendelkező országok húznak ebből a helyzetből. A párhuzam ugyanilyen világos: *a gazdag országoknak ez a profitja jelenti a Harmadik Világ országainak növekvő szegénységét.*

Másodszor: mivel ezek a népek ebben a helyzetben sürgősen rászorulnak legalább valami minimális fejlődésre, de maguk nem tudnak elég tőkét felhalmozni fejlesztési beruházásra, nincs más választásuk, mint nemzetközi vagy magánforrásokból venni fel hitelt. Ezek a hitelek a szegény országokat — kevés kivételtől eltekintve — mindig mélyebben viszik bele az adósságokba. Ezért vesződnek gazdasági szakembereik szakadatlanul ezekkel a külföldi adósságokkal, ami azonban egyáltalán nem jelenti csökkentésüket. Egy példa: Latin-Amerika külföldi államadóssága az 1955 évi 400 millió dollárról 1964-ig 10 600 millióra emelkedett; ez évi 11,5%-os adósságnövekedést jelent. A problémát még súlyosbítja, hogy a latin-amerikai országoknak a külföldi adósságok visszafizetésére való lehetőségei nem fokozódtak ilyen arányban. Ennek következtében ma szinte valamennyi latin-amerikai ország exportjánál minden 7,8 dollárból 1 dollárt kénytelen a külföldi államadósság amortizációjára és kamataira fordítani, míg 1956-ban csak minden 24 dollár bevétel után kellett 1 dollárt kifizetnie erre a célra.

Harmadszor: mivel a Harmadik Világ országai nem tudnak saját tőkét előteremteni, elviselhetetlenül nehéz hozzájutniuk a mai technika modern eszközeihez, ez pedig káros hatással van fejlesztési terveikre. A technizálódás útja csak külföldi tőke segítségével nyitható meg, mert gyakorlatilag lehetetlen, hogy a nemzetgazdaság és az állam ezen a területen jelentős beruházásokat végezhesen. Itt is függenek a szegény országok a gazdagoktól: egyrészt döntő pontokon az idegen tőke szabja meg a technikai fejlődést, másrészt a technikusok és középkezelők hiánya is függő viszonyba szorítja a szegény országokat a gazdagoktól.

Negyedszer: a Nemzetközi Valutaalap a legnagyobb hangsúlyt a valuta stabilizálására teszi, nem pedig a gazdasági fejlesztésre. Ragaszkodik a fizető eszközök stabilitásához és a kiegyenlített fizetési mérleg csökkentéséhez, ami arra kényszeríti a fejletlen országokat, hogy új kötelezettségeket vállaljanak a központosított gazdaságú országokkal szemben. Igaz, hogy ezen az alapon lehet hitelt kapni, de az érte fizetett ár a szegény nemzetek

gazdasági pangása, egyre nagyobb elszegényedése, a gazdag országok egyre fokozódó jólétéhez képest.

Ötödösor: Latin-Amerika gazdasági bizottságának (CEPAL) Bulletinje 1967 áprilisában azt írja, hogy „a külföldi vállalatok haszna, amely 1960-ban alig valamivel emelkedett felül a 900 millió dolláron, 1966-ban 1600 millió dollárral emelkedett, a külföldi kölcsönök esedékes kamatai pedig ugyanez idő alatt 280-ról 570 millió dollárra növekedtek”. A külföldi beruházások tehát nem jelentik a latin-amerikai országok gazdaságának fejlődését, hanem sokkal inkább a romlását.

Hatodszor: éppen a gazdag országok tőkésai ma sokat beszélnek annak szükségességéről, hogy a Harmadik Világ országainak gazdasági blokkokat kell alkotniuk, mert ezen az úton a belső piac kiszélesítése jönne létre, a termelés nagyobb és biztosabb értékesítési lehetőségét nyújtaná és az ipari terjeszkedést vonná maga után. Pedig „a gazdasági integráció” politikája önmagában nem tudja megoldani az elégtelen nemzeti piacok és a lakosság tömegei egyre csökkenő vásárló erejének problémáját. Egészen világosan megmondjuk, hogy a javak integráció *nem jelent megoldást a javak egyenlőtlen és igazságtalan elosztásának problémájára, pedig éppen ez az a döntő akadály, amelyet el kell hárítani, ha a nemzeti piacok kiszélesítését akarjuk elérni.* Egyszóval: minden politikai integrációt felbonthatatlanul össze kell kapcsolni a társadalmi-gazdasági strukturális változások megvalósításával.

Hetedszer: Latin-Amerika 1966. évi gazdasági stagnálásában a mezőgazdaság alacsony hozama az egyik legnagyobb probléma. Lehetetlen lesz a mezőgazdasági termelés átütő felemelése, ha nem történik radikális átszervezés a Harmadik Világ mezőgazdasági szektorában. Ez magában foglalja a mezőgazdasági reformot ugyanúgy, mint a mezőgazdasági üzemek technizálását. Csak ebben az esetben tudnak értelmes erőfeszítésekre vállalkozni, amelyek ennek a gazdasági ágazatnak a hozamát javítják. Értsük meg jól: a mezőgazdaság problémája néhány országban (pl. Bolíviában, Venezuelában stb.) talán nem is játszik nagy szerepet. Mégis tény, az oligarchia létezése, amely a föld legnagyobb részét birtokolja, szembeszegül a régi rend megváltoztatására irányuló minden törekvéssel és minden eszközzel feltartóztat minden jelentős fejlődést. Ezt a csoportot, ezt a társadalmi osztályt meg kell szüntetni, ha a szegény országok fejlődését valóban el akarjuk indítani.

II.

Eddig azt kíséreltük meg, hogy leírjuk a Harmadik Világ országainak gazdasági helyzetét. Most nézzük meg, milyen utakat lehet javasolni problémáink megoldására.

Elsősorban azokat az erőfeszítéseket kell látnunk, amelyeket az ENSZ már régóta tesz, nemcsak jelenlegi főtitkára, *U Thant* javaslatai révén, hanem külön bizottságok kiküldése által is. Ebben az összefüggésben nagy elismerést érdemelnek a GATT (Általános Vám- és Kereskedelmi Egyezmény) törekvései és munkaeredményei, de különösen azok a tervek is, amelyeket az UNCTAD (az ENSZ Világkereskedelmi Konferenciája) igyekszik megvalósítani. Már sokkal 1964 előtt arra törekedtek, hogy ezen az úton biztosítsák a világpiaconyersanyagának stabilitását, mert enélkül nem le-

het a szegény országok semmiféle fejlődésére gondolni, főképpen nem azoknál, amelyeknek nyersanyagáért állandóan ingadozó árakat fizetnek, mint pl. a kávéért, a kakaóért stb. Az árstabilizáció e termékek gazdag felvásárló országaitól komoly kötelezettségvállalást követelne, de semmiképpen sem érintené gazdasági stabilitásukat. A gazdag országok képviselői a legutóbbi UNCTAD konferencián ennek ellenére olyan álláspontot foglaltak el, amely homlokegyenest ellenkezik a szegény népek létérdekeivel. Így bizonyult ismét igaznak az, amit *Indira Ghandi* asszony mondott megnyitó beszédében Újdelhiben: „Az UNCTAD 1964. évi első genfi konferenciája után a szavakat nem követték tettek”.

Ez a mondat már önmagában meghatározza azon technokraták fáradozásainak negatív eredményét, akiknek kiinduló pontja nem politikai döntéseken nyugszik. Ezzel szemben nyitottság állapítható meg a szocialista országok részéről, melyek a Harmadik Világ országaival jóindulatú kereskedelmi kapcsolatokat vesznek fel. Olyan tranzakciókkal, amelyek tekintetbe veszik a Harmadik Világ országainak helyzetét, a szocialista országok megkísérelnek részt venni a világereszkedelem strukturáján. Úgy gondolják, hogy ilyen módon előidézhetik e struktúra lerombolását, vagy legalább is lassanként olyan rendszerhez juthatnak el, amely igazságosabb lesz a Harmadik Világ gazdasági élete számára. A szocialista országok részéről tanúsított eme jóakarattal ellenére is kérdéses az erőfeszítések eredménye, egyes reakciós, diktatórikus dél-amerikai kormányokkal kötött gazdasági megállapodások esetében. Fz nem jelenti azt, hogy fáradozásaik nem lehetnek hasznosak, ha majd politikai döntések kedvezően befolyásolják a fejlődést.

A második eszközre, amellyel megkísérelték legyőzni a szegény országok fejletlenségét, legjobb példa talán az amerikai „Egyesülés a haladásért”. Ez megkísérli, hogy a szegény országokban beruházást végezzen bizonyos gazdasági és társadalmi haladás érdekében. Mégis azt kell mondani, hogy ezek a segítő programok az elfogadó országok fejlődését nem viszik előbbre. Egyrészt a segély általában az elfogadó országok ideológiai függéséhez van kötve, másrészt nem az ország iparosítására irányulnak. A segítségnek ez a típusa a gazdasági csereforgalmat a segélynyújtó országra, mint partnerre korlátozza, a nyomasztó helyzetnek csak némi következményét enyhíti.

Ez a helyzet még bonyolultabb lesz, ha ennél a bilaterális segítségnél nemcsak az állam száll be a tőkével, hanem a magángazdaság is, és ez történt az „Egyesülés a haladásért” esetében, különösen 1962 május óta. A kapitalizmusnak már óriási földbirtoka van Latin-Amerikában — a legjobb földekkel —, alig fizet adót, ellenőrzi a mezőgazdasági és ipari hiteleket, és az államnak nincsen sem törvénye, sem hatalma, hogy útját állja monolitikus előrenyomulásának. A segítségnek ez a módja tehát, alapjában semmi mást nem eredményez, mint hogy a segélyt elfogadó szegény országoknak a segélyt nyújtó gazdag államoktól való gazdasági függőségét fenntartja, sőt esetleg el is mélyíti. Egy bizonyos időre sikerült vele elérni a társadalmi feszültség bizonyos enyhülését, de ez nem vezet gazdasági fejlődéshez...

Ami a forradalmi felkelések útját illeti, ezen a ponton nagyon vigyáznunk kell. Az utóbbi években keresztyén körökben is sokat beszéltek a forradalomról. Még olyan messzire is jutottak, hogy a forradalom teológiájának szükségességét is állították,

ami előttem abszurdumnak tűnik. Véleményem szerint a forradalom teológiájának kifejlesztése helyett arra van szükség, hogy gondoljunk Jézus Krisztusnak, az egyháznak, Isten cselekvésének a jelentőségére a történelemben, a forradalmi helyzetekben. Ilyen módon sem a forradalmat, sem a status quo-t nem igazoljuk, hanem hangsúlyozzuk a keresztyén hit felelősségét minden történelmi helyzetben.

A következőket gondolok a forradalmi helyzetekben megengedi, hogy megértsük a forradalom eredetének egy bizonyos dinamikáját. A forradalmakat nemcsak olyan emberek provokálják, akik a társadalom struktúrájára vonatkozó új eszméktől fűtve lépnek a történelem porondjára. Jól értsük meg, ez is számít. De a forradalmakat elsősorban azok provokálják, akik szembehelyezkednek a beérett társadalmi változásokkal és megkísérlik kiváltságos helyzetüket fenntartani. Az érdekeknek ebből az ellentétéből származnak a feszültségek és ezekből a feszültségekből könnyen következnek az elnyomó vagy forradalmi akciók. De nem szabad elfelejtenünk, hogy a forradalomra való felelőtlen felhívás ugyanolyan bűnös, mint a harc kimenetelére vonatkozó hamis reménysek felébresztése azokban, akik elkezdik. A forradalmi harc szükséges a Harmadik Világ megváltoztatásához, de nem könnyű. Ez majdnem mindig így volt és még inkább illik a mi korunkra, amelyben a reakció és az imperializmus ennyire hatalmas. De ez nem felelteti el velünk, hogy a forradalmi feladatot hosszú és tartós küzdelemnek kell tekintenünk. Talán nem valósítható meg a fejlődés és a béke a Harmadik Világ számára a következő tíz évben. Mégis el fogjuk érni ezt a célt, talán egy távolabbi jövőben, ha minden forradalmi erő felzárkózik arra, hogy új világot építsen, amelyben igazságosság, szolidaritás és béke uralkodik. De ez a nap még sokáig nem jön el, ha feladjuk a harcot.

A következőkben szeretném megmutatni a fejlődéshez vezető utat, amelyet a Harmadik Világ élénjáró népeinek többsége választ: *az egyidejű harcot a nemzeti oligarchia és az imperializmus ellen.* Ez az az út, amelyen Ázsia népei századunk eleje óta járnak s amelyre Afrika és Latin-Amerika népei most kezdenek rálépni, s ez egyre drámaibb jellegű. De tudomásul kell vennünk, hogy mivel az imperializmus jelentkező világméretű, az ellene folytatott harc következményeinek is világméretűvé kell válniuk. Ezzel a hosszútávlatú, de mindig forradalmi értelemben megvalósuló akciótervvel sokkal élesebbé tehetjük az ellenállást az imperializmussal szemben, s egyidejűleg meg kell kísérelni a nemzeti oligarchia hatalmának gyengítését is. Ilyen módon lassan, de biztosan lehetséges lesz a kapitalista rendszer tartalékait kimeríteni. A jelenlegi időpontban azonban keményebbnek kell lennünk, mint bármikor korábban, hogy egyszer s mindenkorra lebuktassuk azokat, akik nemcsak a világbékével és a Harmadik Világ országainak fejlődésével szállnak szembe, hanem vétkesek ama népek szenvedéséért és kétségbeeséséért, amelyek csak azt akarják elérni, ami megilleti őket. Ilyen értelemben gondolunk Vietnamra, Angolára, Mozambiquera, Santo Domingora stb.

Engedjék meg, hogy néhány pontot még élesebben tisztázzak. Ennek a harcnak koordinált erőfeszítésnek kell lennie. Ha szemünket arra a célra

függesztjük, amit igazságosságnak, békének, humanizálásnak nevezünk, akkor csak megalkuvás nélküli eljárás, lehetséges. Valaki, aki életét Latin-Amerika hegyeiben áldozta fel, aki élete kezdetétől haláláig forradalmár volt, arról beszélt, hogy az imperializmus és az oligarchia ellen egyre nagyobb számú ellenállási központot kell teremteni. Az imperializmus elleni központok felépítésével kell megkísérelni az elnyomó erők felmorzsolását. (És itt arra a tételre kellene gondolnunk, amelyet Richard Shaul a genfi Egyház és Társadalom konferencián előadásában állított fel). Ernesto Guevara szava: „Teremtsetek két, három, sok Vietnámot”, nem jelent felszólítást a háború kiterjesztésére, hanem azt akarja mondani, hogy szükség van az imperializmus romboló hatásai ellen folytatott harcban az összefogásra és a fáradhatatlanságra.

Milyen fajta küzdelem ez? Erre a kérdésre nem lehet általános érvennyel felelni. A feltételek minden országban, minden területen, minden városban különbözők. De egy világos: a félelmetes, embertelen, igazságtalan, gyalázatos helyzetért, amelyben az egész emberiség többsége van, ebben a bűntényben bűnrészessé válunk, ha nem veszünk részt állandóan és rendszeresen az imperializmus és az oligarchia ellen folytatott harcban. VI. Pál azt mondta, hogy „fejlődés a béke új neve”. Ha tudjuk, ki áll ellene a békének és a fejlődésnek, akkor nem kell többé kérdeznünk, milyen harcról van szó. Itt az ideje annak, amikor fel kell lépünk azon erők ellen, amelyek nyomort, szenvedést és kétségbeesést okoznak az emberiség nagyobb részének.

A Harmadik Világ országaiban mi állandóan a hatalom alá vetettség helyzetében élünk. A fehér hatalom az, amelyből egy csekély kisebbség hasznát húz, amely a többséget elviselhetetlen körülmények között tartja. Ez azt jelenti, hogy nincs béke. A fejlődés és a béke elérésére számunkra nincs más eszköz, mint a harc azok ellen, akik a béke és az igazságosság útjában állnak. Ezt a harcot sok fronton kell vívni: az igazságtalan körülmények nyilvános kipellengérezésével, a hírközlő eszközök révén, a nemzetközi szervezetekben való közreműködéssel, a Világbank szabotálásával, amely együttműködik a diktátor kormányzatokkal, a kapitalista országokban a háború ellen vívott erőszak nélküli harccal, új tervek készítésével a világ jobb jövőjére és — ez különösen azokra érvényes, akik az új világban élnek — harccal minden szükséges eszköz révén a status quo ellen.

Az imperializmus részéről ránk kényszerített erőszaknak ebben a világában mindenki forradalmár, aki a békét akarja, és hogy ismét Guevarát idézzük: „Minden forradalmár kötelessége, hogy forradalmat csináljon”. Ez azt jelenti a keresztyén ember számára, akinek békeszerzőnek kell lennie, hogy egyidejűleg kell harcolnia az igazságosságért és állást foglalnia azok mellett, akik szenvednek és éheznek, akik meztelenek és otthontalanok. Olyan ponton állunk, amikor a szavak nem használnak többé. Eljött a cselekvés ideje. Elérkezett az igazi világorradalom kezdete, amely igazságos világot, a béke világát teremti meg, olyan világot, amely minden embernek megadja az élet jogát. Ezért hisszük, hogy a forradalmi út az igaz út az igazságosság felé, a béke keresésére és az ember megmentésére.

Fodította: Dr. Pröhle Károly

J. L. Hromádka elnök személyes memoranduma világos képet ad a mozgalom eddigi munkájáról és távlati kitekintést nyújt a jövőbe. Váltott is ki már pozitív visszhangot és kritikuss megjegyzéseket és állásfoglalásokat. Reméljük, hogy a III. és IV. Béke-Világgyűlés közötti időszakban is olyan alap lesz, amelyen tovább dolgozunk.

Szeretném gondolatban röviden végigjárni a mozgalom egyes szakaszait.

I. A múlt. A mozgalom első szakaszát (1958—1961) az atomhalál elleni harc, az általános, teljes és ellenőrzött leszerelésre való törekvés, valamint a teológiában, az igehirdetésben, az egyházakban és a politikában a hidegháború legyőzésére irányuló erőfeszítés jellemezte. Erre számos nyugati résztvevő elsősorban abból a szempontból tekintett, hogy lehetőség nyílt a kapcsolatfelvételre a szocialista országok egyházaival olyan időszakban, amikor ilyen kapcsolat a KBK-n kívül szinte egyáltalán nem volt. Ezért a mozgalom programját némelyek csupán másodlagosnak tekintették.

A második szakaszt (1961—1964) az a törekvés jellemezte, hogy a kelet-nyugati feszültségben megértésre találjunk a népek között. A munka az Első Keresztyén Béke-Világgyűlés Üzenetének alapján bontakozott ki, amely világosan elítélte a keresztyén antikommunizmust. A mozgalom szervezési tekintetben megszilárdult. Ebben az időszakban regionális bizottságok alakultak Európa különböző országaiban s a világ különböző részein. Ezeknek autonóm módon kellett megkezdeni a munkát, s a KBK alapelveit saját területükre alkalmazni. Nem mindegyiknek sikerült ez, egyes regionális bizottságok tartalmi hozzájárulása az egész mozgalom munkájához mindmáig igen csekély.

Egyidejűleg széleskörű tanulmányi munka indult el az állandó nemzetközi bizottságokban.

A harmadik szakasz (1964—1968) az ázsiai, afrikai és latin-amerikai keresztyéneknek a II. Keresztyén Béke-Világgyűlésen való nagyobb számú részvétele következtében eljutott a béke és a társadalmi igazságosság, a békés együttélés és a forradalom viszonyának kérdéséig.

A Tanácsadó Bizottság 1965. évi határozatában az első nemzetközi keresztyén szervezetként határozta el magát az imperializmustól.

Teológiai téren a Tanácsadó Bizottság jutott el első ízben a forradalommal kapcsolatos esetben az időszakos forradalommal kapcsolatban is pozitív álláspontra.

A Tanácsadó Bizottságnak ugyanezen az ülésén külön határozatot fogadtak el Vietnamból is olyan világos állásfoglalással, amelyet abban az időben egyetlen más keresztyén vagy ökumenikus szervezet sem juttatott kifejezésre. Az események további fejlődése megmutatta, hogy a mozgalomnak élcsapat-jellege van. Az a körülmény, hogy ezt a határozatot egyhangúan fogadták el és amerikai testvéreink is megszavazták, még jobban aláhúzta ezt a tényt.

A Munkabizottság egyes tagjainak 1966-ban néhány latin-amerikai országban tartott konzultációja, továbbá az ázsiai konzultáció az 1967-ben rendezett afrikai konzultációval együtt a III. Keresztyén Béke-Világgyűlés előkészítése mellett fontos szerepet játszott a mozgalom további fejlődésében.

Az afrikai, ázsiai és latin-amerikai béke kérdéseinek tanulmányozásával foglalkozó intézet megalapítása reményt ad arra, hogy a világ eme területéről származó keresztyének véleményei még na-

gyobb szerepet fognak játszani a jövőbeni munka távlati koncepciójának kidolgozásában.

II. A jelen: Világgyűlés hat résztémájának a kiválasztása a következő okokból történt:

A) Újból világosan kifejezésre kívánjuk juttatni azt a tényt, hogy Isten emberré lett a Jézus Krisztusban és hogy Benne mindent megtett az ember megmentéséért. Őbenne győzedelmeskedett a gonosz és a halál felett, hogy győzelme által reális reménységet adjon az embernek a jó győzelmére a gonosz felett, az élet győzelmére a halál felett. Az Isten ember iránti szeretetének, amely Jézus Krisztusban mutatkozott meg, egyik következménye az emberek közötti kölcsönös szeretet, a szolidaritás, amely az egyik embernek a másik ember megmentéséért való sikraszállásához vezet.

Ezért kell nekünk keresztyéneknek mindent megtennünk, hogy megmentjük az embert az atomhalál, az éhség és a társadalmi igazságtalanság veszélyétől. Arra a kérdésre akarunk itt feleletet adni, hogy az igazi krisztológiának és eschatológiának milyen antropológiai következményei vannak. Közben a jelenlegi kételkedéssel és reménytelenséggel összehasonlítva pozitívan kívánjuk szemlélni a meglévő világi eschatológiát is.

B) Azokat a problémákat, amelyek előtt az emberiség egésze és az egyes ember áll, a technikai forradalom korában valamennyi válságoknak és a szenvedés okainak kölcsönhatása jellemzi.

Ez legélesebben az alábbi pontokon mutatkozik meg:

a) A vietnami intervenció háború, amellyel százazrek pusztulása és szenvedése jár együtt. Ez a háború nem fogható fel elszigetelten, hanem csak világviszonylatban, mint az elnyomottak tipikus szenvedése, azoké az elnyomottaké, akik szabadságért és függetlenségért harcolnak az elnyomók ellen. Fő követelményünk Észak-Vietnam bombázásának megszüntetése és ezzel az előfeltételek megteremtése a béketárgyalásokra.

b) A biztonság hiánya Európában, ahol 23 évvel a második világháború után még mindig nem jött létre olyan rendezés, amely komolyan vette volna a legutóbbi háború reális tényeit és következményeit. A militarista-fasiszta rezsim Görögországban, s a veszélyes neonácista irányzatok az NSZK-ban, amelyek az atomfegyverek birtoklására, vagy legalább is a velük való rendelkezésre irányuló törekvéssel kapcsolatosak.

c) A közel-keleti konfliktus sem elszigetelt jelenség; véleményünk szerint lehetetlen lett volna az Egyesült Államok agresszív beavatkozása nélkül Vietnamban. Minden típusú keresztyéneknek valamennyi emberrel együtt, aki a béke fenntartására törekszik, fáradoznia kell a közel-keleti konfliktus tárgyalások útján való békés és igazságos megoldásán.

Közben továbbra is feladatunk marad, hogy megvalósítsuk a békés együttélést, mint dinamikus folyamatot (nem a status quo igazolásaként) és az általános, teljes és ellenőrzött leszerelésre való törekvést.

C) A földi béke politikum. Elsősorban a politikán és a politikusokon múlik, hogy elhárul-e az atomháború veszélye és megteremtődnek-e az emberiség békekorszakának előfeltételei. A politikáit nem lehet a politikai döntések gazdasági tényezőinek ismerete nélkül megérteni. Névtelen gazdasági erők jelentik a békepolitika egyik fő akadályozóját. A mi feladatunk az, hogy leleplezzük ezeket az erő-

ket és demokratikus nemzeti és nemzetközi szervek ellenőrzése alá helyezték. Az imperializmust ki kell pellengetni a maga gazdasági, katonai és politikai megjelenési formáiban.

D) Az a tény, hogy az emberiség kétharmada olyan körülmények között él, amelyek a táplálkozáshoz, egészséghez és neveléshez szükséges minimum alatt állnak, felhívást jelent minden kereszténynek. A fejlődő országok megsegítéséhez nemcsak a mezőgazdasági és ipari beruházásokkal kell megteremtenie a feltételeket, hanem az igazságos és kölcsönösen kedvező nemzetközi kereskedelemmel is, amely a nyersanyagok eladását mellett a készáruk eladását is lehetővé teszi. Így lehet valamennyi földrészen megteremteni az emberhez méltó élet előfeltételeit a szabadság és nem csupán politikai, hanem gazdasági és kulturális függetlenség alapján is. El kell hátrálni ennek a törekvésnek a neokolonializmusban jelentkező fékezését. Az apartheid olyan kelevény a nemzetek testén, amelynek eltávolítására a világ valamennyi humanista erőjének sürgősen össze kell fognia. (Rhodesia).

E) A náciizmus felett 1945-ben aratott győzelem után az utóbbi időben egyre inkább tanúi vagyunk annak, hogy visszatérnek olyan fasiszta irányzatok, amelyek a gazdasági, katonai, politikai és rendőri hatalom koncentrálására törekcsenek. Európában és más földrészekben érdeklődéssel figyeljük az ilyen veszélyes tényezőkkel szemben széles kibontakozó lázadási mozgalmat. S reményteljesnek látunk minden igazságtalan és embertelen hatalom elleni lázadást. (Amikor azonban egy ilyen lázadás véget ér, esztelen erőszakoskodásokhoz vezet, meg kell állapítanunk, hogy általában nem jár pozitív eredményekkel, nem talál szövetségeseire és elszigetelt marad.)

Úgy gondoljuk azonban, hogy nem elégséges a lázadás a rossz ellen; világosan kell látni azt a pozitív programot, amely szerint igazságosan lehetné rendezni az emberek közötti kapcsolatokat. Gyökeres szociális változások jelentik a széles körű demokratizálódás előfeltételét a fasisztává válással szemben, az egyre magasabb rendű humanista célok megvalósítása érdekében.

F) A legutóbbi világháború tapasztalatai több országban is felébresztették a keresztények lelkiismeretét. A németországi keresztények „Stuttgarteri bűnvallása” volt az első lépés ebben az irányban s erről ma sem lenne szabad megfeledkezni.

Ha megkísérelnők, hogy egy-egy mondatlall jellemezzük a jelentős ökumenikus konferenciákat vagy dokumentumokat, körülbelül a következő képet kapnánk:

- Az Egyházak Világtanácsa első, alakuló nagygyűlése Amsterdamban 1948-ban: *A háború a közös ellenség.*
- Az Egyházak Világtanácsa II. nagygyűlése Evanstonban 1954-ben: *A leszerelés a közös cél.*
- Az Egyházak Világtanácsa harmadik nagygyűlése Újdelhiben 1961-ben: *A kereszténynek felelőssége nemcsak az egyházért, hanem a világért is!*
- XXIII. János „Pacem in terris” enciklikája: *Legitim keresztény részvétel abban a munkában, amely nemcsak az Istennel való belső békességet célozza, hanem a földi békét is.*
- Az „Egyház és Társadalom” Világkonferenciája Genfben 1966-ban: *A gyökeres társadalmi változások (forradalom) szükségessége.*
- VI. Pál „Populorum progressio” enciklikája:

A szörnyű társadalmi igazságtalanság legyőzése nem zárja ki a termelőeszközök társadalmi tulajdonba vételének lehetőségét.

Ebben az összefüggésben kell megemlíteni Krisztus Egyesült Japáni Egyháza múlt évi nyilatkozatát is és az Amerikai Egyházak Nemzeti Tanácsa törekvését a vietnami intervenció háború sürgős befejezése érdekében.

3. A Keresztyén Békekonferencia tíz évvel ezelőtti megalapítása a felébredt keresztény lelkiismeret kifejeződése volt azzal az aggodalommal kapcsolatban, hogy a keresztény nyilatkozatokban nincs elég bátorság a nemzetközi és társadalmi kérdések konkrét felvetéséhez. Amiképp a Keresztyén Békekonferencia a keresztény felelősség kifejeződése, úgy akarja kezdettől fogva és továbbra is felébreszteni még több ember lelkiismeretét.

4. Mivel az Egyházak Világtanácsa uppsalai IV. nagygyűlése előtt egy negyed évvel előbb gyűltünk össze, a III. Keresztyén Béke-Világgyűlésen végzett munkánkban nem szabad szem elől tévesztelnünk azt a kötelességünket, hogy pozitívan, a Keresztyén Békekonferencia szellemében járjunk hozzá a jelentős ökumenikus gyűlés előkészítéséhez: azzal, hogy valamennyi felekezeti kereszténynek lelkiismeretét felébresztjük nagyobb konkrétságra és világosságra a bizonyágtételben mindazonkon a pontokon, amelyek az ember megmentésével és a földi béke lehetőségével kapcsolatosak.

III. A jövő 1. A III. KBVGY utáni tevékenység feladatai továbbra is összhangban kell hogy legyenek a mozgalom kezdettől elfogadott és továbbfejlesztett bázisával. Eddigi állásfoglalásunk elvi pontjaiból semmit sem engedhetünk.

2. Eddigi programunkat azonban tovább kell bővítenünk. A jelenlegi helyzetet a nemzetközi kapcsolatok kiéleződése jellemzi, mivel Görögországban felsorakoztak a reakcióerők, valamint általában Nyugaton egyre nagyobb mértékben tapasztalható a differenciálódás. Növekszik a Harmadik Világ nyugtalanító helyzete (éhség, a politikai függetlenség és a gazdasági előhaladás szükségessége) s ez a szegények és gazdagok között tátongó szakadék elmélyüléséhez vezet. A hidegháború korában egyszerűbb volt a tájékozódás, a munkát proklamációk módján lehetett folytatni. Nem folyt igazi párbeszéd a világban, csupán egyes kijelentésszerű monológok hangzottak el. A jelen kevésbé áttekinthető, raffináltabb s ezért nagyobb energiát kíván a tanulmányozáshoz, az elemzéshez és a tájékozódáshoz.

3. A latin-amerikai testvérekkel 1966 nyarán történt találkozásunk, az 1967 októberében lefolyt ázsiai konzultáció és az 1967 decemberében megtartott afrikai konzultáció tapasztalatai alapján felismertük annak szükségességét, hogy *a békemunka differenciált stratégiáját dolgozzuk ki a világ különböző területein.*

4. A békés együttélés mozgalmunknak továbbra is egyik meghatározó alapelve. Ezen nem a status quo igazolását értjük, hanem a bonyolult nemzetközi problémák békés megoldására irányuló törekvést. A békés együttélés elvének alkalmazása a nemzetközi békére irányuló törekvésben semmiképpen sem zárja ki a nemzeti felszabadítási harcok szükségességét. Támogatjuk a népek függetlenségért és szabadságért vívott harcát politikai, gazdasági és kulturális téren. Amiképpen teljesen elfogadhatatlan a status quo Ázsiában, Afrikában és Latinamerikában, ugyanúgy Európában a béke szükséges előfeltételeként jelentkezik, különösen az európai államok közötti határok kérdésében.

5. Amikor a katonai szakemberek a stratégiai tervek különböző alternatíváit készítik elő háború esetére, *legfőbb ideje, hogy a békéért fáradozó emberek pontosan és minden részletében kidolgozzák a békés együttélés stratégiáját, esetleg az igazságos béke stratégiáját Ázsiában, Afrikában és Latin-Amerikában.* Véleményem szerint ez az egyike a III. és IV. Keresztyén Béke-Világgyűlés között ránk váró feladatoknak.

6. Az évek folyamán egyetértésre jutottunk a mozgalomban abban, hogy a KBK legitim módon foglalkozik politikai kérdésekkel. A politikai döntéseket azonban nem lehet megérteni, ha nem értjük a közgazdaság szerepét ezekben a döntésekben. Ez a szerep többnyire névtelen. A politikusok programjaikat nem valósíthatják meg pénzügyi eszközök nélkül. Aki kezében tartja a gazdasági hatalmat, annak nagyobb befolyása van a politikára, mint a hivatásos politikusoknak. A gazdasági hatalom egyik következménye a politikai, katonai és adminisztratív hatalom. Ezek a tények befolyásolják a bel- és külpolitikát. Az ellenőrzés nélküli gazdasági erők (melyek gyakran nemzetközileg szövetkeznek) az a semmire tekintettel nem lévő vágy vezérli, hogy gazdagságukat még jobban megnöveljék, vagy az a vágy, hogy minden áron érvényesítsék gazdasági uralmukat. Ebben a szabadság szólama gyakran olyan fedő, amely eltakarja az igazi okokat. Ha ki akarjuk iktatni a helyi háború, sőt esetleg egy világméretű konfliktus veszélyét, szükséges, hogy leleplezzük ezeket az erőket és fokozatosan nemzeti és nemzetközi demokratikus ellenőrzés alá helyezzük.

7. A Tanácsadó Bizottság 1965. évi ülésén elmondott jelentéséből idézek: „Világosan kell látnunk, hogy az igazságosság és a béke megvalósítása a világban jelenleg konkrét ellenerőkbe ütközik. Véleményem szerint elérkezett az az időpont, hogy a szenvedőkkel vállalt keresztyén szolidaritásból teljes komolysággal és határozottsággal vegyük fel a harcot a jelenlegi imperializmussal szemben. Imperializmuson azt a törekvést és kísérletet kell érteni, amely más népeket saját érdekében gazdasági, politikai vagy katonai eszközökkel nyomása vagy uralma alá akar kényszeríteni, ami pedig ellenkezik az illető népek érdekével és ezzel a nélkülözhetetlen békés fejlődés útjában áll”.

Ebből a gondolatból egy és más belekerült a Tanácsadó Bizottság 1965. évi ülésén elfogadott határozatba. De nem gondolom, hogy azóta sokkal előbbre jutottunk volna ebben az irányban. Az imperializmus erőit nem lehet másképpen megtörni, mint valamennyi antiimperialista erő valódi nemzetközi együttműködésével. Csak a kölcsönösen összefüggő válsághelyzetek okait tanulmányozó tárgyilagos elemzés teszi eredményessé a keresztyén részvételt a békéért és az imperializmus ellen vívott harcban. Csak a gazdasági erők pozitív nemzetközi együttműködése hidalhatja át a szakadékot a *gyorsan fejlődő technika és a mögötte elmaradó etika* között. Az ilyen együttműködés teremtheti meg annak előfeltételeit, hogy az emberi igyekezet legjobb gyümölcsei ne váljanak önmaguk megsemmisítésének okává, hanem az embert szolgálják.

8. Ha azt akarjuk, hogy a KBK munkája ne csak a keresztyénekért végeztessék, hanem általában az emberért, tekintet nélkül arra, hogy milyen vallási vagy ideológiai csoporthoz tartozik, akkor mozgalmunk a III. és IV. Béke-Világgyűlés között nem kerülheti el a válaszadást arra a kérdésre, hogy mi az igaz antropológia. Különböző irányok külön-

böző antropológiákat képviselnek. A keresztyén antropológiát nem fogadja el az egész világ. Ebben a kérdésben azonban a keresztyénségen belül sincs egyetértés. Sok világi antropológia optimista. A keresztyének eddig megszokták, hogy az ilyen optimista antropológiákat az emberi bűnre való emlékeztetéssel korrigálják. Amennyiben ezzel megfosztották az embereket reménységüktől és nem tudtak olyan pozitív programot felkínálni, amelyhez a legkülönbözőbb irányzatokhoz tartozók csatlakozhattak volna, ha öntudatlanul is, egy veszélyes pesszimizmust segítettek elő.

Egyetlen keresztyén sem hagyhatja figyelmen kívül a Krisztus keresztyét. Tény azonban, hogy az utolsó szó nem a keresztyén, hanem a feltámadás. A Krisztus győzelmébe vetett hit reménységet ad a reménytelenségben. Más szavakkal: mivel Krisztus győzött, azért van értelme az ember megmentéséért való síkraszállásnak ott is, ahol eddig mások semmilyen reménységkeltő perspektívát nem láttak. Ezért kell a keresztyéneknek a Keresztyén Békekonferenciában pozitívan közeledniök a szekuláris antropológiák és eschatológiák felé és alkotó párbeszédet venni velük.

9. A technika gyors fejlődése és az etika stagnálása arra hívja fel a keresztyéneket, hogy *újból gondolják át eddigi etikájukat*, vajon ad-e választ azokra a kérdésekre, amelyek a jelen emberét szorongatják.

A legtöbb keresztyén etikai irányzat a problémák individuális, vagy éppen individualista megközelítésén épül fel. A bonyolult modern társadalom a technikai és tudományos forradalom korában olyan struktúrákat teremt, amelyeknek keretében az individuális etika nem jelent konkrét segítséget. Gyakran csak a szubjektív tisztaságra való törekvésben segít. Krisztus tanítványainak azonban elsősorban az ember szolgálatán kell fáradozniok, tekintet nélkül saját tisztaságukra. Ezzel függ össze a keresztyén embernek a forradalomhoz, szükség esetén az erőszakos forradalomhoz való viszonyulása kérdése is.

Az elvi pacifizmusnak mozgalmunkban együtt kellene működnie a konkrét pacifizmussal és nemcsak attól kellene óvakodnia, hogy maga ne vegyen részt az erőszakosságban, hanem attól is, hogy ne legyen passzív a világban folyó erőszakosság láttán. Ezt a kérdést nem oldhatjuk meg világos antropológia nélkül, amely integrálja magában az eddig eltérő irányzatokat.

10. Nemcsak a III. KBVGy-en, hanem utána is törekednünk kell az ember megmentésére és a béke lehetősége előfeltételeinek megteremtésére:

a) az ember nem menthető meg a békés együttélés megvalósítása nélkül, —

b) az ember nem menthető meg az olyan gyökeres és igazságos társadalmi struktúrák megvalósítása nélkül, amelyek kizárják a függőséget és a szolgaságot, —

c) az ember nem menthető meg, ha nem tartjuk tiszteletben minden nemzet és faj jogát az emberhez méltó életre, tekintet nélkül vallásukra és ideológiájukra.

A keresztyének az ember megmentése eme programját csak minden emberrel való együttműködésben valósíthatják meg. Erre készültünk fel és erre hívunk fel mindenkit.

Fordította: Fűkő Dezső

DR. NAGY GYULA:
AZ EMBER ELIDEGENEDÉSE, ENNEK OKAI ÉS LEGYÖZÉSE, KÜZDELEMBEN A BÉKÉS
VILÁGÉRT

Az „önelidegenedés”, általában az ember „elidegenedésének” problémája az utóbbi évek során nálunk s, külföldön is sokat vitatott kérdéssé vált. Legújabbban — így a legutóbbi genfi dialóguson is — nagy szerepet kapott a keresztyének és marxisták közötti beszélgetésben. Nem vitatható, hogy ez a kifejezés a marxi ideológia fogalma; de az sem hagyható figyelmen kívül, hogy nagyon alkalmas a keresztyén bűn-értelmezés társadalmi összefüggéseinek megvilágítására is, és elmélyítheti konkrét bűn-forgalmunkat. Az „elidegenedés” marxista és keresztyén értelmezésében mélyreható különbségek tárnak fel. De megmutatkoznak széles etikai területek is, ahol keresztyének és nemkeresztyének közös etikai feladatok elé kerülnek.

Az „elidegenedés” fogalma

Az ember „önelidegenedése” — azaz tényleges, társadalmi létének eltávolodása a maga igazi lényegétől — ma sokféle jelentésű és sokat vitatott fogalom. Ugyanakkor azonban alkalmas arra is, hogy kifejezésre juttassa a keresztyének és nemkeresztyének közös érdekét az „elembertelenedés” (dehumanizáció) és világunk veszélyeztetettsége leküzdésében.

Az „elidegenedés” okai

Az ismert fejtegetések Marx Párizsi kézírataiban (1844) az „elidegenedett munkáról” mély, emberileg és társadalmilag egyaránt jelentős analízist adják ennek a kérdésnek. Az ember a saját tevékenysége által valósítja meg önmagát. Amíg azonban egy társadalom szociális struktúráit az a megalázó függőség határozza meg, amely a vagyon nélküli termelőt a nyereségvágy és a magántulajdon szolgálatába állítja, addig elkerülhetetlen, hogy az ember idegenként ne álljon szemben a saját munkájával és annak eredményével. Hiszen azok nem az övei! Maga és a munkája is „használati tárgyak”: más valakinek (a birtoklónak) a tulajdonai. Az ember ilyen módon megtagadja munkáját, boldogtalannak érzi magát abban, nem érzi magához tartozónak. Mivel azonban a munka mint testi, szellemi vagy művészi tevékenység az ember igazi lényének megnyilatkozása, ezért mindezzel a saját valójától, embertársaitól és egész világától is elidegenedik. A munkájában „elidegenedett” ember csonka, nem szabad ember. A rabbá tétel minden típusa Marx szerint csak modifikációja vagy következménye az ember ilyen elidegenedésének és „eldologiasodásának” a maga alkotó tevékenységében (Gazdasági-filozófiai kéziratok, Az elidegenedett munka c. fejezet).

Bár ez az analízis közvetlenül egy bizonyos szociális-gazdasági formára, az ún. Manchester-kapitalizmusra vonatkozott, mégsem vesztette el érvényességét egyetlen társadalmi-gazdasági formában sem, amely a magántulajdonból szerzett nyereségre épül.

A XX. században emellett azonban az „önelidegenedés” más formáit is felismerték és sokat vitaták. Mi csak hármát említünk ezek közül.

(a) A technika mint az emberi tevékenység terméke szembe kerülhet megalkotójával, az emberi

séggel, idegenné válhatik annak számára, és veszélyeztetheti létét (atomfegyver-technika).

(b) A túlszervezés, az emberi kapcsolatok eldologiasítása, a modern társadalmat elsekélyesedéssel, az emberi élet belső gazdagságának elvesztésével fenyegeti.

(c) A munkában való elidegenedés ellen nemzetközi sikon is folyik a küzdelem: népek (a fejlődő országok) is védekeznek a saját termelő tevékenységük eredményeinek más népek által történő, igazságtalan elidegenítése ellen (egy nép önelidegenedésének jelentkezése a neokolonializmusban).

Ennek az analízisnek a nagy fontossága számunkra, keresztyének számára, abban áll, hogy élesebbé teszi látásunkat az emberi egzisztencia megszegényedésének és elembertelenedésének külső, gazdasági-társadalmi okai iránt; feltárja előttünk a „strukturális-rosszat”, tehát a szociális bűnt az igazságtalan gazdasági-társadalmi berendezésekben, rendekben.

Az „elidegenedés keresztyén értelme

Az ember „elidegenedésének” azonban keresztyén meggyőződésünk szerint van egy másik síkja is. A természethez és embertársainkhoz való viszonyulás mellett egzisztenciánkhoz hozzá tartozik az Istenhez való „vertikális” viszonyulás is. A bűnben az ember ettől a viszonyulástól szakítja el magát (lásd Tillich „elvesztett dimenzióját”). Ezáltal azonban „elidegenedik” életének, világának és jövőjének igazi értelmétől és egységétől is (különösen a félelemben, a szenvedésben és a halálban). Fontos azonban megjegyeznünk, hogy eközben nem szabad megfeledkeznünk arról a helytelen magatartásról sem ezzel a „vertikális síkkal” kapcsolatban, amely a hit vélt érdekében a szeretetnek, az igazságosságnak és emberiségnek a „horizontális kapcsolatait” oly gyakran hagyta figyelmen kívül.

Modern világunkban a keresztyénségnek halaszthatatlan, sürgető feladata, hogy az emberi „elidegenedés” minden formája ellen, mind annak külső, társadalmi és gazdasági okai ellen, mind belső okai ellen forduljon. Vagyis hogy elutasítsa magától egy individualista és a társadalom életét figyelmen kívül hagyó „hit” bármilyen formáját.

Az „elidegenedés” leküzdése

És ezzel már el is érkezünk az „elidegenedés” leküzdésének kérdéséhez. Az elidegenedés-probléma keresztyén és nemkeresztyén (marxista) felfogásai egyikek abban, hogy mindkettő szembefordul a tragikus lemondással, az „elidegenedésnek” mint a modern egzisztenciálfilozófiában és irodalomban mindenütt jelentkező tények a reménytelen tudomásulvételével, sőt éppen küzdeni akar világunk minden irányban való humanizálásáért.

Az „elidegenedés” külső és belső okainak, gyökereinek leküzdéséért folytatott fáradozás számunkra ma az emberért végzett szolgálatot jelenti, a legszélesebb jelentésben. Közlebről:

1. Keresztyén hitünk belsőleg kötelez minket arra, hogy a munka világában és a munka rendjében az igazi emberiségért fáradozzunk. Ez követeli az egyes emberek és a fejlődő országokban

egész népek munkájában való kizsákmányolásának megszüntetését, és a küzdelmet azért, hogy aki közvetlenül termel, igazságos részt kapjon munkája eredményéből.

2. Közös szolgálatban állunk azért, hogy minden „eldologiasított” társadalmi kapcsolat megszüntetésével a lehető legnagyobb mértékben visszaadjuk az emberi élet teljes, igazi értékét és melegségét; tehát hogy az ember valóban emberré és testvérré legyen a másik ember számára. Szörnyűség olyan társadalmi rendben élni, ahol az egyik ember egy másik ember meggazdagodásának a „használati eszköze”, vagy ahol egyik nép pusztító eszköz lehet egy másik nép egoista céljaiért.

3. Az „elidegenedés” elleni küzdelem technikai világunkban elsősorban azt jelenti, hogy a tudományt és technikát eredeti rendeltetésének adjuk vissza; vagyis hogy segíthessen a szükséges anyagi életfeltételek megteremtésében minden ember számára és a szellemi kultúra általános elterjesztésében. Ez azonban csak olyan politikai-nemzetközi feltételek mellett lehetséges, ahol a népek és országok békés, koegzisztenciában élnek. A háború ebből az összefüggésben számunkra az ember „ön-elidegenedésének” legszembetűnőbb megnyilvánulása, és ezért megfelelő, határozott szolgálatot kíván tőlünk a tartós és igazságos békéért.

Az eddigiek mind közös feladatok, amelyek mindeket, keresztyéneket, összekapcsolhatnak az igazi humanizmus képviselőivel más vallásokban és világnézetekben.

Végül, mi keresztyének meg vagyunk győződve arról, hogy egzisztenciánk „elidegenedésének” mély és minden irányú legyőzése Jézus Krisztusban történik, a kereszti kiengesztelése által. Ezt nem polemikus élel mondjuk, más felfogások elleni élel, hanem hálás szívvel, hitünk tapasztalata alapján. Az Istennel Krisztusban végbemenő „kiengesztelés” (az „elidegenedés” ellentéte) ugyanis egzisztenciánk olyan megújulását hozza magával a bűnbocsánatban, amely szemünket megnyitja az emberi „elidegenedés” sokféle inségének meglátására a társadalom és a személyes élet területén. És kimeríthetetlen erőt ad arra, hogy a „dehumanizáció” mindenféle formája ellen küzdjünk.

Ma az egész keresztyénség számára a legidősebb feladat úgy szolgálja az Istent és a bűnös ember közötti kiengesztelést az evangélium által, hogy ez dinamikus erőforrás legyen világunk humanus átformálására is.

Az „elidegenedésnek” mint bűnnek a teljes legyő-

zése — ezt jól tudjuk — Isten örök országának eszhatológikus adománya. De a Megfeszített és Fel-támadott alakjában ez a világ és az emberi társadalom a reménység helyévé válik, ahol most jó és értelmes jövőért dolgozhatunk, fáradhatunk, miközben úton vagyunk ennek a világ végső, örök teljességre jutása felé.

A világkonferencia fenti és még három, ugyanakkor elhangzott referátumot követő pódium-vitájában Aaron Tolen UNESCO-megbízott, ifjúsági delegátus (Kamerun) azt a kérdést vetette fel: nem vezet-e a technizált civilizáció az élet minden területén elkerülhetetlen elidegenedéshez, másfelől egyesek és egyes népek uralmához mások fölött. Az előadó válaszában a technika nélkülözhetetlenségére utalt a hárommilliárdos emberiség világában és jövője biztosításában; másfelől arra, hogy a technika önmagában sem jó, sem rossz, hanem az ember általi felhasználásában minősül etikailag; a feladat ezért nem a technikai fejlődés korlátozása, hanem emberiesítése, a gazdasági és társadalmi igazságosságért való küzdelem az egész emberiség javára.

George Casalis teológiai professzor (Franciaország) azt kérdezte: a bűnbocsánat lehet-e forrás, vagy inkább következmény az „elidegenedés” leküzdésében. Az előadó itt kifejtette, hogy számunkra, keresztyének számára, a Krisztusban nyert bűnbocsánat feltétlenül forrása a humanus és szociális emberiségnek. A hit természete szerint ellenfele az egoizmusnak, a „homo incurvatus in se” állapotának. Utalt Feuerbach mondására, hogy az embereket Isten-barátokból ember-barátokká, a hit követőiből a tudás embereivé, a másvilág rajongóiból evilág munkálóiá akarja tenni. Ez a kettő — és ennek étellel, a mai keresztyének magatartásával tanúsítása ma a keresztyénség legfontosabb feladatai közé tartozik — nem ellentét, mint ahogyan a bűnbocsánatnyerés és megbocsátani tudás sem kettő, hanem egy; az Isten iránti szeretetnek emberszeretővé, a hitnek a tudás, az ismeretek barátjává, az örökélet reménységének a mai világunk és társadalmunk iránt felelős, szociális emberekké kell minket formálnia. Így mutathatjuk, tanúsíthatjuk azt, hogy a hit nem „elidegenedés” az ételtől, hanem állandó etikai motívum az „elidegenedés” leküzdésére a mások és magunk életében.

A másnapi sajtókonferencián ezzel a referátummal kapcsolatban ugyancsak az Isten és ember közötti kiengesztelés szociális, társadalmi konzekvenciáiról hangzott el a kérdés az egyik nyugati sajtótudósító részéről; az előadó válaszában a Krisztus-hit és a „szociális emberség” belső kapcsolatáról szolt; és a keresztyén magatartásnak a szocialista társadalomban jelentkező segítő, diakóniai jellegéről, a keresztyének és nemkeresztyének szociáletikai vonatkozásban szükséges és lehetséges közös felelősségvállalásáról, együtt munkálkodásáról beszélt a humanus és az emberiség mai kérdéseiben.

N. Gu.

PIERRE BOULLE: HÍD A KWAI FOLYÓN

Egzotikus környezetben játszódik le ez a hihetetlenül izgalmas történet. A második világháborúban Burma közelében a dzsungelben fogoly angol katonákkal építettek a japán megszállók egy hidat, hogy Thaiföldről tovább tudjanak haladni katonai egységeik, s az utánpótlást biztosítani tudják. Míg a hadifoglyok a híd felépítésén dolgoznak, az angol titkos szolgálat kis csoportja útnak indul, hogy a helyi partizánok segítségével megközelítsék és felrobbantsák ezt a stratégiailag nagyon fontos objektumot. A foglyok, parancsnokuk, Nicholson ezredes utasítására megfeszített erővel dolgoznak az építésen. Az ezredes saját műszaki embereivel újra tervezeti a hidat, mert a japán terv nem volt megfelelő; s végül ő veszi észre az aláaknázott híd pilléereiről elvezető gyújtózsínort és megakadályozza a robbantást. A regény cselekménye az építés és a robbantás előkészítésének párhuzamos megjelenítése. Központi kérdése: milyen ember volt Nicholson? Haza-

áruló? Rögeszmés megszállott? Pontos választ az író nem ad az olvasó saját felfogása szerint dönthet. Az ezredes kezdetben az emberi méltóság fölényét állítja szembe a fasiszta japánokkal. A foglyok csak az ő parancsainak engedelmeskednek, s ezt a hatalmat Nicholson végül az ellenség szolgálatába állítja. Lélektanilag ott érzünk egy kis hiányt, hogy a fogoly katonák miért engedelmeskednek vakon neki, miért nem szabotálják el végül is a híd építését. A háború paradoxáit jól mutatja az is, hogy a hivatásos katona lesz az építés megszállottja, aki művét nem engedí felrobbantani, az egyetemi tanár pedig, a robbantó csoport egyik tagja, a pusztítást választja hivatásának.

A világsikert aratott, jó értelemben bestsellerré vált regényt Rubin Péter fordította, s ő mutatja be utószavában a hazánkban még ismeretlen szerzőt, aki sokáig élt műve színhelyén, a háború alatt is ott dolgozott egy francia titkosszervezet tagjaként. (Európa)

Tamás Bertalan

Az írásmagyarázat a tudomány és a hit között

I.

A történet-kritikai munka elválaszthatatlanul kapcsolódik a Bibliához. A történeti azért, mert az Ószövetség Izrael története nélkül és az Újszövetség a názáreti Jézus története nélkül elképzelhetetlen volna, és gnosztikus okoskodásokba sülyedne. A kritikai (vagy magyarul: megkülönböztető) azért, mert eleitől fogva különbséget kell tennünk aközött, amit a szöveg mondani akar, és aközött, amit nem akar mondani. Mert különben az elveszett fiú példázatát oktatásnak kellene tekintenünk a disznóknak szentjánoskenyérrel való etetésére, minthogy ez is benne van a szövegben.

Galilei iratait 1616-ban elítélték, mert az egyház azt gondolta, hogy ha némely mondat, mint pl. „Nap. állj meg Gibeonban” (Józs 10, 12), történetiellenek bizonyul, akkor az egész Írás tekintélye meginog. Az ügy rég el van döntve, és az egyház megtanulta, hogy hálás legyen a természettudósoknak a segítségéért. Mert segített neki abban, hogy teljesítse kritikai feladatát, és különbséget tegyen aközött, amit a Biblia akar, ti. Isten cselekvését hirdetni, és aközött, amit nem akar, ti. a fizika törvényeit tanítani. Nemcsak nem veszített semmit erejéből a Biblia, sőt ellenkezőleg, így lett igazán világossá az, amit akar. Mert azóta nem lehet többé közömbösen olvasni, akár egy fizikai könyvet, amely mindenféle érdekes felvilágosítást ad a természetről, hanem csakúgy, hogy tudjuk: minden lapján kihív minket.

De már egy évszázaddal előbb Luther bibliafordítása is az egyházi egység katasztrofális összeomlásának látszott. Nem volt többé egyetlen abszolút érvényes szöveg. Elveszett az eredendő bűnről szóló tanítás egyértelműsége, mihelyt Rm 5:12 latin szövegétől, amely szerint minden ember már „Ádamban” vétkezett, visszatértek a görög szöveghez, amely azt mondja, hogy azért jött a halál, „mert minden ember vétkezett” (mint Ádám). De ismét nagyon üdvös volt az egyház számára, hogy kénytelen volt mindig újra visszakérdezni az alapszövegre, vagyis arra, hogy a szerzők mit akartak valójában mondani, és nem arra, hogy korábbi évszázadok egyháza vagy mi magunk mit hallottunk meg vagy mit akarunk meghallani belőle.

De az világossá vált, hogy természetesen ez az alapszöveg sem áll olyan megingathatatlanul, mihelyt felfedezték a sok kéziratot. Az egyetlen hely, amely a szentháromságtant a későbbi egyházi formában formulázta (1 Jn 5:7k), és amelyet még sokáig kinyomtattak a Biblia kiadásában, jöllehet maga Luther kihagyta, véglegesen késői betoldásnak bizonyult. Más betoldásokat, amelyek még Luther Bibliájában megtalálhatók, mint pl. a bőjt ajánlása Mk 9:29-ben, el kellett ejteni a szövegkritikai munka következtében.

Döntőbb volt az, hogy öszetört a szent bibliai nyelv álomképe. Az ósz-i. héber nyelvhez alig voltak párhuzamok ismeretesekek. Az úsz-i görög is világosan különbözött Platon és Plutarchosz nyelvétől. Ezért hittek egy Istentől ajándékozott nyelvben, amely képes arra, hogy földöntúli titkokat megragadjon, míg Deissmann és mások felfedezték ugyanazt a görög nyelvet cseréptörédekeken és papiruszfoszlányokon, amelyekre az egyszerű nép írta leve-

* Előadás Budapesten a Lutheránus Világszövetségnek a kisebbségi evangélikus egyházak részére tartott konferenciáján.

lecskéit és jegyzeteit. De milyen felszabadulás volt az, hogy nem kellett Istenről idegen nyelven beszélni, mint a latin misében, hanem olyan nyelven, amely „az embereknek a szájára néz”, ahogyan már Luther követelte. Az egyház megértette, hogy Istenről megfelelő módon csak akkor lehet bizonyosságot tenni, ha olyan mondatokat és szavakat használunk, amelyeknek a normális nyelvhasználatban is van értelmük. Kétségtelen az, hogy az igehirdetés fáradságosabbá lett, mióta nem lehet többé egyszerűen szent latin formulákat idézni, vagy kegyes szólamokat ismételtetni, hanem azon a nyelven kell a mai emberhez beszélni, amely világos képzeteket ébreszt benne — mindannyian ismerjük ezt a nehézséget —, de ugyanakkor ez őrizte meg az egyházat a lelki befagyástól és elhalástól.

Ezzel azonban egyszerre nem lehetett többé a Bibliát egyszerűen „szó szerint” venni. Mert hogy a Bibliában található szó akkor, amikor leírták, valójában mit jelentett, azt először ki kellett kutatni. Ezt tulajdonképpen már rég lehetett volna tudni. Hiszen Luther azon tört össze, hogy „az Isten igazságáról” szóló tételt szó szerint vette, míg megértette, hogy az „igazság” az Ósz.-ben és Pál számára egészen mást jelentett, mint a latin vagy a német nyelvben, és sokkal közelebb állott ahhoz, amit mi kegyelemnek mondunk. Évszázadokon át harcoltak ezzel a felismeréssel szemben, mert némelyek azt gondolták, hogy ez aláásna minden komoly kegyességet. Mások viszont annál egyoldalúbbakká lettek, és még minden jócselekedetet is elvetettek. Az egészen határozottan kiépült kritikai kutatás egyik eredménye az, hogy a katolikus és evangélikus úsz.-i kutatók között ezen a ponton ma már alig van véleménykülönbség.

Ismét szívós ellenállás mutatkozott, amikor az ún. eredetiség kérdését vetették fel. Nem kerülünk-e a legszélsőbb bizonytalanság állapotába, amikor nem volt többé bizonyos, hogy valamelyik bibliai könyvet nem apostol írta? Az Írás ismét új erővel kezdett vilgítani, mihelyt ezt minden aggodalmaskodás nélkül elismertük. Schlatter erőteljes bibliai kommentárjai között a Timóteus és Titus leveleire írottak feltűnően gyengék, mert bennük annak bizonyítására törekszik, hogy ezeket a leveleket is maga Pál írta. Ebben az esetben lehet ugyan különféle, Pálra emlékeztető vonásokat találni, de ezek olyan sápadtak, hogy inkább egy megbénult, aggkori gyengeségben szenvedő Pál jön ki belőle. De ugyanaz történnék, ha pl. egy modern teológust csak abból a szempontból vizsgálnánk, hogy mennyit vett át, mondjuk pl. Barth Károlytól. De mihelyt felszabadulunk az ilyen hamis apologetikától, olyan embert fedezünk fel a Timóteushoz és Titushoz írt levelekben, aki egy egészen új helyzetben egészen más teológiai feltételekből kiindulva valóban sajátosat és gyümölcsözőt tud mondani.

Igazán veszedelmesnek azonban akkor látszott a dolog, amikor kezdett meginogni maga a szent történet is. A formatörténet, amelyet először az Ósz-re alkalmazták, ahhoz hasonló irodalmi formákat mutatott ki, amilyenek másutt is jelentkeznek. A „Blümlisalp” (Virágos-alpes) névből például, amely egy jég- és hófedte csúcs neve, a svájci monda egy virággal borított alpesre következtet, amelyet Isten haragja az ottani pásztorok istentelen magatartása miatt hó és jég alá temetett. A mond egészen

hasonlóan magyarázza a pusztaságot a Holttenger déli végén Istennek Sodoma és Gomora feletti ítéletével. Ennek a módszernek az Úsz.-re való alkalmazása ahhoz a felismeréshez vezetett, hogy a zsidókkal folytatott későbbi gyülekezeti viták, vagy a megkeresztelendők katechetikai tanítása olyan történetekben csapódott le, amelyeket azután utólag Jézusra vezettek vissza. Ha tehát azt kérdezték, hogy mi az, ami történetileg egészen biztos, a válasz mindig nehezebbé vált. De nem szakadt be ezzel az a padló, amelyen a hit állt? Az egyház azonban ismét ezen tanulta meg, hogy az evangelisták nem is akartak történészek lenni a modern értelemben, hanem olyan igazságért szálltak síkra, bizonyítégtelükkel, amelyet történeti tényekkel nem lehet sem bizonyítani, sem tagadni. Ha jeruzsálemi hangos filmhíradónk volna Jézus keresztre feszítéséről, még akkor sem tudnánk, hogy ott mi történt valójában. Ezt csak az a tanú mondhatja meg nekünk, aki ezt egészen védtelenül hitének bizonyítékeképp állítja oda, anélkül hogy más bizonyítékot tudna hozni. mint a Léleknek és híradása erejének bizonyosságát.

Így tanulta meg az egyház, hogy egyre figyelmesebben hallgasson a hitnek erre a bizonyítégtételére, és a formatörténet *redakciótörténétté* változott. Ez nem új módszer, hanem összpontosítás arra, amit maga a szerző az általa átvett hagyomány összeszerkesztésénél akar nekünk mondani.

Hadd tegyem ezt szemléletessé *egy kis példán*. Jn 19:14 arról tudósít, hogy Jézust déli 12 órakor ítélték el, Mk 15:25 pedig arról, hogy reggel 9 órakor feszítették keresztre. Mint történészek csak azt állapíthatjuk meg, hogy kettejük közül legalább az egyik biztosan téved. Mint *redakciótörténeti* kutatók ezt kérdezzük: mit akarnak ezzel mondani? Márk azt a napot háromszor három órára osztja be. Ezzel ezt mondja nekünk: ama nap eseményei felett óráról órára Isten vezetése állt. De azt is szeretné, ha még egy lépéssel tovább mennénk. Szerinte a nap elsötétedése éppen 12 órakor történt, tehát úgy, ahogyan már Ámos prófétánál található: „Azon a napon lemenesztem a napot délben, és sötétségbe borítom a földet világos nappal” (8:9). Meg kell tehát értenünk: itt az hal meg, aki teljesíti Isten ígéreteit, és ezzel elhozza az üdvösség idejét. János más időadata szerint azonban Jézust abban az órában végzik ki, amikor a páskabarányokat szokták leölni. János tehát saját időadatával, amelyet Márkéval nem lehet kiegyenlíteni, ugyanazt akarja mondani: itt az hal meg, akiben teljesül Isten üdvözítő cselekedete. Azon nem fordul meg a hitünk, hogy Jézus elítélését reggel 9 órára vagy délre tesszük, de azon igen, hogy kettejük bizonyítégtételére hallgatunk-e, és elfogadjuk-e tőlük, hogy itt maga Isten tölti be az időt. Nem volna az Írás alázatos olvasása, ha azzal vesződnénk, hogy úgy egyeztessük a két időadatot, hogy többé nem volna bennük ellentmondás. Mert akkor Márk vagy János már nem mondhatná azt, amit mondani akar, mert bekötöttük volna száját a harmonizálásra való istentelen törekvéssel, amely olyan garanciákat ad, hogy minden a legapróbb pontig rendezett legyen. Hasonlót kellene mondani a kapernaumi százados szolgájának gyógyításáról is, ahol Lukács szerint az otthonmaradt százados barátai ugyanazt mondják, amit Máté szerint ő maga mond. Vagy ugyanezt kellene mondanunk a templom tisztításáról, amely Máté szerint mindjárt Jézus bevonulása után, Márk szerint pedig csak a következő napon történt. Vagy az üres sír felfedezéséről, amelynél Márk szerint egy angyal a sírban, Máté szerint két angyal a síron le-

vő kövön hirdeti az asszonyoknak Jézus feltámadását. Ilyen ellenmondások minden áron való kiegyenlítése ugyanolyan hitetlen volna, mint az az állítás, hogy az evangelistáknak nincs más mondanivalójuk, mert nyilvánvalóan nem érdeklik őket a történeti részletek. A hangos filmből valószínűleg nem hallanánk a Megfeszítettnek azt a szavát, amely csak János 19,30-ban található: „Elvégeztetett!” A hitelenség ezt mondja: „Ha ez nem történeti, akkor semmi közöm hozzá”, vagy: „Ha nincs garancia arra, hogy János tökéletesen tévedés nélkül ír, akkor többé nem tudok hinni”. A hit ezt mondja: „Amiről János itt bizonyosságot tesz, mert őt a feltámadott Jézus meggyőzte, az ugyanaz, ami ott valójában történt. Jézus halálával az Istenfia szolgálata végeztetett el, és ezt hiszem, mert a tanú, János mondja nekem.” R. Bultmannak azt a mondatát, hogy Jézus nem tartotta magát a messiásnak, de az volt, a magam részéről történetileg nagyon valószínűtlennek vélem (kivéve, ha a „messiás” szót nagyon szűken értelmezzük), de alapjában lehetségesnek tartom, mert tényleg az a döntő, ami ő valójában volt, nem az, amit ő történetileg kétségtelenül megállapíthatóan mondott vagy elhallgatott. Az egyház, amely nem akar hinni a történettudományi vagy természettudományi szempontból tévedhetetlen Biblia garanciája nélkül, nagyon hasonlítana ahhoz az Izraelhez, amely visszakacsingat az egyiptomi húsosfazekakra, ahelyett hogy vállalja a pusztai vándorlást minden kísértésével együtt, egyedül az őt követő Istenbe vetett bizalommal, amelynél persze csak az ő ígéretére vagyunk utalva, anélkül, hogy már előre tudnánk, hogyan fogja beváltani, és magát mindig élőnek és valóságosnak bizonyítani.

II.

Ezzel elérkeztünk azokhoz a nehézségekhez, amelyek ma problémát okoznak nekünk. Mindaz, ami történeti, mindig csak többé-kevésbé bizonyos. Ha a hit ettől függene, akkor minden új dokumentum felfedezése megerősíthetné, vagy meg is rázhatná. A tiszta *egzisztenciális interpretációra* lehet vagy kell tehát visszavonulnunk? Vagyis arra, amit az Úsz. mondatai történeti kialakulásuktól egészen függetlenül a mi egzisztenciánk számára ma jelentenek? Tehát például Istennek a bűnös ember iránti kegyelméről, vagy a hit által való megigazulásról, vagy az embertársunk iránti felelősségről szóló tételre? Ma tudjuk, hogy ez nem történhet ilyen egyszerűen. Éppen ez vezetett oda, hogy újra érdeklődünk a történeti Jézus után, vagyis az iránt, amit a földi Jézusról tudunk.

Amikor az első gyülekezet a „Jézus Krisztus” formulát alkotta, akkor először is ezt mondta: Ő a Krisztus, a Megmentő, akit Isten küldött. Ez az, amit az Úsz. mondatai hirdetnek, és kérdezhetjük, hogy mit jelent ez ma a mi egzisztenciánk számára. De az első gyülekezet ezt is mondta: *Jézus* ez a Krisztus. „Krisztus” tehát többé nem azt a nemzeti hőst jelenti, aki az országból kiűzi a rómaiakat, és Jeruzsálemben felállítja a teokráciát, hanem egy gyalázatosan megfeszítettet jelent. Tehát nemcsak a tanítványok hívét utáni hívő bizonyítéktele az, ami megmondja nekünk, hogy ki volt Jézus. Jézus egész élete és halála is hozzátartozik ahhoz, ami igazán világossá teszi számunkra, hogy tulajdonképpen mit jelentenek a tanítványok részéről használt ilyen szavak, mint pl. Krisztus.

A túlzott *szekepszissel szemben* hangsúlyozták, hogy egynémely dolgot mégis biztosan tudunk Jézusról, például ígehirdetéséről, amely hallgatójának

már most ígéri az eljövendő Isten országát. Tudunk a feltétlen szeretetre való felhívásáról, vámszedőkkel és paráználkál való együttlétéről, minden törvényeskedés megalkuvás nélküli elutasításáról, amely őt a halálba vitte. Emellett egyre világosabbá vált, hogy Jézus nem illik bele semmiféle sémába, hogy milyen sajátságosan és minden várakozást robbantó módon folyt le az élete, hogy valóban úgy cselekedett és beszélt, mint az, aki maga Isten helyén áll, úgyhogy tulajdonképpen csak azt kérdezhetjük, hogy itt egy rajongó beszél-e, vagy az, akiben maga Isten lép előnk.

Hadd szemléltessék ezt egyetlen példán, sok más helyett. Történeti szempontból biztos pont az, hogy *Jézus példázatokban beszélt*. Már görög gondolkodók és zsidó rabbik is alkalmaztak példázatokat. Ezzel azonban csak egy általuk megformulázott tételt világítottak meg még utólag, mint amikor egy jó tanító még egy képet használ, mint az, aki kissé nehezebb tanítványainak elméjébe jól betölcsérezze a mondottakat. De Jézus Istenről majdnem kizárólag példázatokban beszél, többnyire anélkül, hogy a példázattal mondottakat egyáltalában összefoglalná egy mondatban. Ezzel egészen döntő dolog történt. Ha pl. egy egészen közvetlen mondatot mondunk, mint pl.: „Ebéd 12-kor”, akkor ezt azonnal megérthetjük, és egy gép is helyesen fordíthatná le más nyelvre. Mihelyt azonban képes beszéded alkalmazunk, nem ez a helyzet. Ha egy anya „szívem bogarának” mondja gyermekét, akkor szívünknek valamicskét meg kell értenie abból, hogy mit jelent az anya szeretete gyermeke iránt. Állattani ismereteink nem volnának hozzá elegendők. A példázat esetében még inkább ez a helyzet. Mert ennél az elbeszélő egészen hallgatói világába lép be, és képzetvilágukon belül lépésről lépésre együtt halad velük, míg egyszerre ott áll, ahol a példázattal elmondja nekik, mit jelent ez számukra Istennek irántuk való magatartása szempontjából. A példázat hallgatása közben tehát együtt kell mennünk és együtt kell vezetnünk magunkat az elbeszélővel. Különbent megérthetnénk a képen belül, és mégsem értenénk meg semmit sem abból, amit valójában mondani akar. Jézus tehát azzal, hogy Istenről majdnem kizárólag példázatokban beszél, ezt akarja mondani: Isten nem tanítható. Vele csak úgy találkozhatunk, hogy szívünket megindítatjuk és magával vittetjük szava által. Szükség van olyasvalamire, mint az ő követése.

Megoldódott ezzel minden nehézség? Azt jelenti ez, hogy mi modern szkeptikusok egyszerűen abból indulhatunk ki, ami történetileg szilárdan áll, és azután ahhoz kell megérkeznünk, amit a húsvét utáni tanúk is hirdetnek nekünk?

Ismét a kritikai kutatás volt az, amely óvott a túlságosan gyors megoldástól. Mert *húsvét* egyértelmű törést jelent a hagyománnyal. Már azoknál az embereknél is, akikkel Jézus földi munkája közben találkozott, kétségtelenül megtalálható sok minden abból, ami a húsvét utáni gyülekezet hitét alkotja. De nem az a helyzet, hogy egyszerűen minden tekintetben azonos volna a hit struktúrája. Jézus keresztrefeszítése olyan sokkot jelentett a tanítványok hitére, hogy teljesen megszakadt, és húsvét döntően több volt, mint csak a korábbi hit helyreállítás. Így a kérdések egyre világosabban a húsvéti esemény felé forduló kérdésre koncentráltak.

Amit a kritikai kutatás itt megállapított, az eleinte ismét katasztrófának látszott. Az első tanítványok számára húsvét nyilvánvalóan a *végző események kezdetét jelentette*. Azt várták, hogy megin-

dul az általános feltámadás és rövidesen megtörténik az utolsó ítélet. Ezért családjaikat Galileából gyorsan Jeruzsálembe vitték, hogy Isten országa kezdeténél, jelen legyenek. Tehát tévedtek, és várakozásaik számunkra olyan idegenek, hogy alig tudnánk követni. Mégis éppen ezen az idegenségen keresztül lett újra szemléletessé, hogy miről van szó. Húsvétot — ezt tudták az első tanítványok — nem lehet megragadni a pusztán individuális hit keretében. A feltámadt Jézus nem csak néhány kegyes lélek felett akar Úrrá lenni, hanem a világ felett. Húsvét ezért apokaliptikus méretű esemény, amelyet csak a teremtéssel lehet összehasonlítani (Rm 4:17). Jézus feltámasztásával Isten új „világot” teremtett, új világméretű országot állított fel, amelybe elhívja az embereket, de amely nem az ő hívó lelkükben születik, hanem fennáll, jóval előbb, mint sem hitünkben láthatnánk vagy engedelmisségben elismerhetnénk. Ahogyan az ember is csak azért élhet, mert Isten teremtése már régen fennáll, sokkal előbb, mint az ember beleszületik, úgy a hit csak abból élhet, hogy Isten új világa húsvét óta létezik és őt körülveszi, mielőtt hitté lett. Mindenek előtt E. Käsemann az, aki húsvétot ezt a vonását alá húzta.

De honnan tudunk erről a húsvéti eseményről? Éppen akkor, ha az a helyzet, hogy Isten világot teremtő cselekedete egész hitünket megelőzi, hogyan kerül sor a hitre? Hogyan lesz a hit lehetségessé? Nem különösen rossz-e éppen itt *minden garancia hiánya*? Nem lehet ugyan kétségbevonni, hogy húsvétkor valami döntő dolog történt, mert a menekülő és tájékozódásra képtelen tanítványok kicsiny csoportjából olyan csapat lett, amely fogságba és halálba ment, és hirdette Urát az egész akkori világban. De mi történt tulajdonképpen? Pál tudja még, hogy Jézus Péternek, azután a tizenkettőnek, több mint 500 testvérnek. Jakabnak és minden apostolnak (te hát nyilvánvalóan a tizenkettőnél nagyobb körnek), végül neki magának megjelent (1 Kor 15:5—8). A 11 tanítvány előtti megjelenéstől eltekintve az evangélisták minderről semmit sem tudnak többé (Lk 24:34 is bizonyítja, hogy a „Simonnak megjelent” mondat formai ismétlésén kívül más semmi sem volt ismeretes). Még súlyosabban esik latba, hogy Máté szerint az első és minden bizonyítan egyetlen megjelenés Galileában történt, Lukács szerint Jeruzsálemben és pedig húsvét vasárnapján, amikor is a tanítványok kifejezetten azt a parancsot kapták, hogy ne hagyják el Jeruzsálemet pünkösöd előtt. Talán még fontosabb az, hogy Pál nyilvánvalóan minden megjelenést a vele történettel azonosnak gondol, vagyis a mennyből jövő megjelenéseknek, Lukács viszont a Feltámadottat a földön járónak képzele, akinek izma-csontja van (Lk 24:39; hasonlóan Jn 20:27). Máténál még látjuk az elképzelések változását. A hagyományból rendelkezésére álló történet egészen biztosan a tanítványoknak a mennyből megjelenő Úrra gondolt, mert első szava így hangzik: „Nekem adatott minden hatalom a mennyen és a földön.” De Máté hozzáteszi: „Amikor hozzájuk lépett, így szólt...”, mintha Jézus a földön állna, és így jönne a tanítványok felé. Világos, hogy ezt csak Máté toldotta be, mert ez a kifejezés kizárólag Máténál található, és sok helyen bizonyíthatóan csak ő toldotta be a rendelkezésére álló szövegbe. pl. Márkéba. Mit tartunk tehát igaznak? Úgy kell-e elképzelnünk, ahogyan Pál, vagy úgy, ahogyan Lukács képzele? Igaznak kell tartanunk, hogy a feltámadott ugyanazokkal a tanítványokkal először Jeruzsálemben és egyidejűleg Galileában találkozott?

A kritikai írásmagyarázat ismét felettebb üd-
vös lett az egyház számára. Mert minden hűsvéti
híradás arra irányul, hogy *Jézus szolgálatába állít-
ja tanítványait*, s őket mint tanúit küldi ki a világ-
ba. Hűsvét tehát egészen bizonyosan nem a tanítvá-
nyok vágyálmainak beteljesülése, amelyeket lelkük-
ben kialakítottak, és azután kivetítettek. Ellenkező-
leg: minden híradás szerint tiltakoztak hűsvét el-
len. Érthető, mert ami hűsvéttel kezdődött, legtöbb-
jük számára a börtönben vagy a vesztőhelyen vég-
ződött. Egyáltalában nem hibás tehát, ha *W. Marx-
sen* úgy fogalmaz, hogy hűsvét azt jelenti, hogy
„Jézus ügye folytatódik”, vagy amikor *R. Bult-
mann* kijelenti: hogy Jézus „a tanítványok beszé-
débe” támadt fel. Ha tehát csak bizonyosságot kere-
sünk az örök életre, ahogyan minden vallás követő-
je keresi, és vallásukban erre megnyugtató választ
kapnak, akkor az Úsz.-ben ezt hiába keresnénk.
A hűsvéti hit azon dől el, hogy itt és most, ezen a
földön engedik-e magukat a feltámadott szolgálata-
ba állíttatni. Jézus egyelőre egyáltalában nem adta
nekik az örökkévalóságba hosszabbított élet garan-
ciáját. Sokkal inkább az életükbe került ez. Hűsvét
Jézus feltámadásáról tanúskodott, nem az övékéről.
Jézus akart Úrrá lenni a világon, és nem az ő
privát üdvösségük volt a cél. De éppen e szolgálata-
tuk közben, a piacokon, ahol Jézust hirdették, a börtönökben, ahol érte szenvedtek, tapasztalták meg,
hogy ő valósággal él, és az ő mesterük. Itt a földön,
az ő követése közben százszor is igazzá lett az,
hogy csődöt mondtak, végük volt, meghaltak, de Ő
nagyon konkrétul közbelépett, erősített és életre
keltett. A hűsvéti megjelenések tisztára történeti
részletei ezért voltak számukra annyira lényegtelenek,
mert megtanulhatták hinni, és az ő nyomukban
mi is megtanulhatjuk hinni, hogy Istennek ez az
aktivitása, amely a feltámadt Jézusban jön
előnk, a fizikai halál előtt sem torpan meg. Ezért
írhatta Pál világosan és teljes bizonyossággal: „Ha
Krisztus nem támadt fel, akkor igehirdetésünk üres
volna, és a ti hitetek is üres. . . Most azonban Krisz-
tus feltámadt a halálból, mint első az elhunytak
közül, így támasztatunk fel mi is Krisztusban-életre’
(1 Kor 15:14—22). Így, és csak így jutunk el a bi-
zonyosságra, nemcsak arra, hogy maga Jézus fel-
támadt, ami sokkal többet jelent, mint az, hogy szá-
vai és cselekedetei tovább élnek. hanem arra is,
hogy a fizikai halálunk utáni feltámadás ígéretét
kaptuk.

III.

Ezzel eljutottunk a döntő kérdéshez: *Mi az igazi
hit?* Amikor Lázár a sírban feküdt, ezt mondta
Márta Jézusnak: „Tudom, hogy fel fog támadni a
feltámadáskor az utolsó napon.” Honnan tudja ezt?
Bizonyára a hittanból, valamilyen ortodox-farizeu-
si, nem liberális-szaduceus tanítótól. A feltámadás
bizonyossága tehát attól függ, hogy milyen tanító-
hoz kerülünk? Jézus így felelt: „*En* vagyok a feltá-
madás és az élet.” Ez azt jelenti: nem is olyan dön-
tő, hogy a képzetek, amelyeket a többé vagy kevésbé
jó hitoktatás révén kapott, többé vagy kevésbé
helyesek-e. Mert az, hogy hisz-e vagy nem, azon for-
dul meg, hogy most itt a földön Jézussal úgy talál-
kozhat, hogy benne az élettel találkozik. És mivel
már itt megtalálta benne magát az életet, ezért meg-
értette, amikor Jézus így folytatta: „Mindenki, aki
(igazán) él, (mégpedig) a bennem való hitben, az
nem hal meg soha örökké.” Megértette azt is, hogy
ezzel nem ugorjuk át a halált rajongó módon, hogy
tehát Jézus éppen úgy mondhatja: „Aki bennem

hisz ha meghal is, él” (Jn 11:24—26). Korrekt képze-
teken alapuló igazhűség tehát egyáltalában nem
használ semmit. Igazi hit csak ott támad, ahol vala-
ki Jézussal él itt és most.

Márk evangéliuma is beszél egészen igaz hitűek-
ről, akik elsőként ismerték fel már Jézusban az Is-
ten Fiát, amikor még senki más nem tudta ezt
hinni. A démonok voltak ezek (3:11; 5:7). Péterről
is hírül adja ezt, aki végül majdnem olyan messze
eljutott, mint a démonok, és így tett vallást: „Te
vagy a Krisztus”, és közvetlenül ezután Jézusnak
rá kellett szólania: „Eredj el tőlem, Sátán!” Mert
minden igazhűsége mellett sem értette meg, hogy
mit akar Jézus valójában. Amikor Jézus közvetle-
nül ez után őt és mindazokat, akik ott álltak, az ő
követésére hívta fel, akkor ezzel egyidejűleg ajtót
nyitott az igaz hit felé (8:27—37). Jézus magával
vitt embereket az útjára, és csak úgy tanulták meg,
miről van szó vele kapcsolatban, hogy hetekig, hó-
napokig és évekig vele jártak. Ezt nem lehet lerö-
vidíteni úgy, hogy átveszünk néhány helyes hitté-
telt. Jézus minden más zsidó vagy görög tanító kor-
társától eltérően ezért is alkalmazott bámulatos
mértékben példázatokot. A példázatban sem kapunk
tételeket, amelyeket egyszerűen elfogadhatunk és
igaznak tarthatunk. A példázattal is egészen a mi
világunkba jön Jézus. Tételről tételre hív minket,
hogy kövessük, és ha lépésről lépésre Jézussal ve-
zetetjük magunkat, akkor világosodik meg előt-
tünk egyszerre, hogy mit jelent ez számunkra, és
Istenhez való viszonyunk számára, vagy még in-
kább Istennek irántunk való magatartása szem-
pontjából.

Megpróbálom ezt hasonlattal elmondani. Vannak
férjek, akik házasságukat úgy akarják megőrizni,
hogy egyszerűen *semmiféle kérdést nem engednek
felmerülni*. Ha valami kérdésesnek tűnik fel előt-
tük feleségüknél, akkor nem gondolkodnak tovább,
hanem félretesznek minden problémát. A lélektan-
ból tudjuk, milyen életveszélyes ez, és hogy az ilyen
házasságok a tudatalattiban feltorlódozó kérdések kö-
vetkeztében tönkremennek. Van az igaz hitnek
olyan fajtája is, amely egyszerűen elvég minden
kérdést, és abbahagyja a gondolkodást. A birodal-
mi püspökről, akit Hitler annak idején engedelmes
eszközéül állított szolgálatba, azt beszélik, hogy egy-
szer panaszkodott: miért nem ismerik el őt általá-
nosan, mikor ő mindent hisz, nemcsak az apostoli,
hanem a niceai és chalkedoni és minden lutheránus
hitvallást. Ez az a hit, amely kijelenti, én egyszerűen
igaznak tartom, hogy minden szó a Bibliában
tévedhetetlen, még természettudományi és történeti
értelemben is. Nehéz ugyan elképzelni, hogy az ég-
nek ablakai vannak, amelyeken keresztül lezuhog
az eső (1 Móz 7:11), vagy hogy az üres sírt ugyanaz
az asszony négy különböző módon fedezte fel. De
ha egyszer ezt lenyeltem, akkor megvan a nyugal-
mam, és biztos garanciám a hitem számára. Ez a dé-
monok igazhűsége.

Vannak más férjek, akik feleségük hűségére vonat-
kozó, esetleg felmerülő kérdéseket bizonyítékokkal
akarják elhallgattatni. Magányomozókkal figyel-
tetik, és amikor az év végén 365 jelentés van a széf-
jükben, amelyek egyértelműen bizonyítják fele-
ségük hűségét, akkor: 1. mégsem hiszik egészen, és
2. egészen biztosan tönkremennek a házasságuk. Van
olyan hit is, amely az archeológusoknak azokra a
bizonyítékaira támaszkodik, hogy a Bibliának
mégis igaza van. Évekkel ezelőtt egy hindu Zürich-
ben orvoskollégám felügyelete és röntgenellenőr-
zés alatt kardot üttetett át a szívére, és nem halt
bele. A csoda kétségtelenül megtörtént, de mégsem

fog senkinek eszébe jutni, hogy ezért ebben a hinduban higgyen, ahogyan Jézus Krisztusban hiszünk. Ez a szkeptikusok hite, akik nem akarnak kockázatot vállalni.

Mi hamis tehát ezeknél a férjknél vagy az ilyen hívőknél? Házassági közösségüket, vagy Istennel való hívő közösségüket úgy akarják elérni, hogy az valamiképpen *garantált legyen, mielőtt vállalják*. De a feleség szeretetéről csak úgy bizonyosodhatunk meg, ha vele élünk mindabban, amit ez magával hoz öröm és szomorúság, megrázkódtatás és új felismerés szempontjából. Hitünkben is csak úgy bizonyosodunk meg, ha a Feltámadottal élünk, mindazzal együtt, amit ez magába foglal kísértés és vigasztalás, kételkedés és imádságmeghallgatás szempontjából. Az ilyen hamis hittől mindig újra óvta az egyházat a tudományos kutatás, és éppen ezzel talán mégis ajtót nyitott az igazi hit felé.

Ha most kérdezik, hogy a kritikai kutatás *az igazságot tévedhetetlenül tárja-e fel*, akkor ezt felelem: természetesen nem. Súlyos hibákat követett el a kritikai kutatás, de alapjában csak akkor, amikor nem alkalmazták radikálisan, hanem amikor hitének vagy hitetlenségének már előre elfoglalt álláspontját rejtetten igazolni akarta. Az ilyen túlélézéseket és hibákat a következő nemzedék mindig ismét helyreigazította. Ez áll az Isten igazságáról szóló protestáns-katolikus vitára ugyanúgy, mint arra a díszkusszióra, amely Isten országát egyszer egyoldalúan apokaliptikusan eljövendőnek, másszor ugyanolyan egyoldalúan csak a felebaráti szeretetben jelenvalónak jelentette ki. Az Úsz. sokkal komplikáltabb tényállása mindig érvényesül az ilyen egyszerűsítéssel szemben.

Ha kérdezik, hogy a kritikai kutatás *veszélytelen-e*, akkor ezt válaszolom: természetesen nem. Veszélytelenségek még sohasem segítettek előre. Természetesen voltak emberek, akik azt gondolták: ha az ég Galilei szerint többé nincs odafenn, akkor nem lehet többé imádkozva feltekinteni. És akkor is voltak balga teológusok, akik ezt a bölcsesség csúcának tekintették. Természetesen fenyeget ma az a veszély, hogy Istent annyira absztrahálják és elhalványítsák, hogy olyan messze kerülünk Jézustól, mint az ég a földtől. Mert Jézus aggodalom nélkül mert beszélni az ünnepi lakomáról az Isten országában, jóllehet tisztában volt azzal, hogy ezt nem egy hallgatója szószerint érti. Természetesen vannak emberek, akik azt gondolják, hogy tilos minden fogalom, mert azokkal Istent sohasem lehet egészen felfogni. Természetesen vannak teológusok is, akik úgy beszélnek, hogy Isten olyan absztrakcióvá válik, hogy nem tudunk hozzá imádkozni, s eközben nem veszik észre, hogy az absztrakciók sokkal hazugabbak lehetnek, mint azok a képek, amelyeket Jézus bátran alkalmaz. Mert hiszen ezekenél tudjuk, hogy képek, és éppen ezért mondhatjuk bátran: „Miatyánk”, mert tudjuk, hogy az atya képe távolról sem ragadja meg egészen Istent valóságát.

Ha kérdezik, hogy a kritikai kutatás *teremthet-e hitet*, akkor ezt felelem: természetesen nem. A hit egészen Isten ajándéka. De a kritikai kutatás segít abban, hogy figyeljünk az igére, amely hitre hív. Ilyen kutatás nélkül még le sem lehet fordítani az ígét a héber és görög nyelvből, és ha Isten még az ígéből is hitet tud teremteni, akkor a kritikai kuta-

tás megőrizheti a hitet attól, hogy elsüllyedjen abba a tévhitbe, amely pl. a kétségtelen csodákat a hit bizonyítékainak tekinti.

Ha tehát kérdezik, hogy a kritikai kutatás *üdvösség szempontjából szükséges-e*, akkor még egyszer ezt felelem: természetesen nem. Noha Luther Bibliája sohasem jöhetett volna létre nyelvi kutatás nélkül, és noha már Luther megtette azt a kritikai észrevételt, hogy a tudósítások sorrendje az evangéliumokban nem mindig helyes, mégis az egész modern tudományos módszer nélkül olyan erővel tudta megszólaltatni az ígét, hogy átjárta egész Európát.

Egészen más a helyzet, ha a tudományos kutatást *aggodalmasan korlátozni vagy eltüntetni akarnák*. Ez mindenesetre veszedelmesebb volna az igazi hit számára, mint ennek a tudománynak minden eredménye, a téveseket is beleértve, amelyek ugyan gyakran megdöbbennek az egyházat, de ahol aggodalom nélkül elfogadták, ott éppen olyan gyakran egészen újonnan bevezettek az igazi hitbe. Itt Istennek a kezébe esni hitetlenség volna. Mert ez azt mondja: amit nem tudok bizonyítani, az nem létezik, ha tehát a Biblia nem tévedhetetlen, nem bizonyíthatom többé hitem helyességét, és akkor minden összeomlik. De a hit egyáltalában nem beszél, hanem Jézussal viteti magát. És mivel vele van a feltámadt Jézus, egészen feloldódott és nyílt maradhat, és engedheti, hogy elvegyenek minden hamis biztosítékot, míg már csak egyedül Urával vezetetti magát. Nincs aggodalma olyan tényektől amelyek a kritikai kutatás mutat neki, mert tudja, hogy ahol hibásak, ott majd helyreigazítják, de ahol egyértelműek, ott segítségére lesznek, hogy még igazabban és tisztábban higgyen.

Most *személyes szóval* fejezem be. A világos érthetőség szempontjából az ellentétet minél élesebbre dolgoztam ki. De aminek semmi áron sem szabad megtörténnie, mert egyházunk Ura ellen vetkeznénk, az az volna, hogy egymást kölcsönösen eltorzítsuk. Mert nem úgy van, hogy az egyik csak garanciát keres az egyébként összeomló hite számára, és csak a halál utáni üdvössége iránt érdeklődik, anélkül, hogy engedelmesen lépésről lépésre a Krisztus-követés útján járna. És az sem áll, hogy a másik csak azt akarja állítani, hogy az ember fizikai halála Isten hatalma számára átléphetetlen határt jelent, és hogy amit a tudomány nem tud bizonyítani, az nem is létezik. Valóban nagyon eltérő, gyakran csúnyán eltérő hangerővel hangsúlyozzuk az egyiket vagy a másikat. De ha még keresztyének vagyunk, egyik oldalon állva sem lehetünk értetlenek azokkal a kérdésekkel szemben, amelyeket a másik vet fel. Bizonyára nem egy dolog hibás ebben az előadásban is (noha azt is gondolom, hogy mások még hibásabban mondják). Az teljesen rendben van, hogy egymást testvérien arra segítsük, hogy tévedéseinket meglássuk. De azt gondolom, akkor kezdődik tulajdonképpen a nyomorúságunk, amikor meg kellene tanulnunk engedelmesse lenni Jézus követésében. És az esik nehezünkre, hogy minden erőnket arra összpontosítsuk, hogy egymást őszinte szívvel kölcsönösen segítsük, hogy útunkat igazán és hitelesen járjuk.

Dr. Eduard Schweizer

Fordította: Dr. Pröhle Károly

A vallások teológiája

A felekezettudomány több mint 30 kiváló német művelője tanácskozott három napon át Bensheimben az új római katolikus teológiának arról az erőfeszítéséről, hogy kialakítsa a nem-keresztyén vallások katolikus dogmatikáját. Két magyar teológiai professzort is meghívtak a megbeszélésekre. A kérdést a II. Vatikánum minősítette sürgős feladatnak, amikor a *római egyház sakramentális funkciójának jelentette ki az emberi nem egységének létrehozását*. (V. ö. ThSz 1968. 3/4 sz. 107k). A most közölt cikk Dr. Erwin Fahlbusch megnyitó előadását tartalmazza, akinek a múlt év szeptemberében a budapesti ökumenikai szaktanfolyamon tartott, a ThSz 1967. 11/12 sz-ban 332k lapokon „A nemkeresztyének üdvössége” c. a. megjelent fejtegetései ismertették a bensheimi konferencia kiindulási alapjául szolgáló zsinati deklarációt.

1. A „vallások teológiája” kérdésében megnyilvánult római katolikus nézetek hátteréhez

A II. Vatikáni Zsinat idején gyakran hivatkoztak a 2—4. évszázad atyáira. A zsinati okmányok gyakran idézik őket. Megemlékeztek az atyák teológiája gondolkodásának üdvtörténeti struktúrájáról, amely a zsidósággal, a pogány filozófiával és a gnosztikus eretnekességgel folytatott harcban alakult ki. A zsinat most megragadta az ógyház üdvtanának üdvökonomiai és képies-szimbolikus gondolkodásmódját; előnyben részesítették azt egy újscholasztikus fogalmi gondolkodással szemben. Megemlékeztek az atyák tapasztalatáról is, hogy az egyház éppen az ellenségeivel és üldözőivel folytatott vitákban növekedett és jutott előbbre. Ezt is ugyancsak felvették a zsinati megfontolásokba. Az atyák teológiájában rejlő üdvtörténeti értelmezés sémája volt Isten népének az útja, hogy az egyház növekedését tanban és életben kezdettől fogva az isteni üdvtörv szerinti haladásnak értse a tökéletesedés irányában. Megállapítható, hogy a zsinattal a római katolikus öntudatban paradigmává lett az atyák kora; egyúttal meg kell kérdezni, hogy miért kellett akkora érdeklődést a régi üdvtörténeti gondolkodás, hogy sok zsinati szöveg struktúráját messzemenően meghatározta és szükségesnek ítélték egy — a klasszikus iskolás dogmatikától eltérő — „üdvtörténeti” dogmatikát.

Midőn Irenäus korában az ő teológiájában alakot öltött egy üdvtörténeti veretű gondolkodás és őt az egyház első jelentős teológusává tette, mindennek előtt az volt a feladat, hogy a zsidó talajon keletkezett keresztyén üzenetet egy nyelvben, gondolkodásban és kultúrájában más veretű világ számára hozzáférhetővé és megragadhatóvá tegye. Egy sor metafizikai, kozmológiai, anthropológiai és etikai probléma felett kellett úrrá lenni. De egy küldetést is be kellett tölteniök. Ennek igyekezett megfelelni egy üdvtörténeti-teológiai tájékozódás, amely az emberiség történetének összességét a teremtetés és megváltás keretei közé fogta be, az egyházra egyetemes szerepet osztott ki a világ üdvösségéért, és offenzív jelleget adott neki. Az ógyházi periódus végén egy hellenizált és latinizált keresztyénség áll, amely önmagát nemcsak abszolút vallásnak értelmezi, hanem ezt az igényét valósággal is érvényesítette és felidézte a keresztyén Nyugatot.

Ma már a világ nem azonos többé a keresztyén Nyugattal. Így a római egyház — amint teológusai és zsinata kifejtik — megint az ógyházéhoz hasonló feladat elé került. Az emberi nem egysége

Krisztusban, az Egyház univerzalitása és abszolútságra való igénye újra problémává lett. Ha az atyákat annak idején a „Logos” válaszra képesítette („apo-logia”), mi sem kézenfekvőbb, mint az atyákat meghagyni paradigmának, és az ő üdvtörténeti gondolkodásmódjukat és üdvtörténeti értelmezési sémájukat az új konstellációnak megfelelően kiépíteni és modern úton keresni az általuk felismert, Isten által kitűzött üdvcélt. Miként a 2. század végén, most is az „üdvtörténet” kategóriája kínálkozik a római katolikus teológiának. Ennek segítségével remélnék a teológiai reflexióban a korábbi formalizmus helyett eljutni egy dinamikus hit- és világértelmezéshez, amelyet a mai helyzet követel. Egy változó világ láttára, hogy ennek problémáin úrrá legyenek, ez a kategória alkalmazásnak látszik olyan univerzalizmus programozásához, amely a történelmet célratörő, transcendentálisan normált fejlődésnek fogja fel, és az emberek, vallásaik és kultúráik sokféleségét harmóniába hozza egy istenemberi struktúrájú egységben, amelyet a pápás egyházban látnak előrajzolva. Arra természetesen nincs válasz, hogy milyen gyorsan és milyen messzire lehet e célhoz közelebb jutni és hogy az akkori és a mai paralellitásnak megfelelően hasonló eredményt lehet-e várni. Ez a nyitottság azonban csak annyiban áll meg, amennyiben az isteni üdvcselekmény előrehaladó objektivációjának stádiumai, valamint az eschatológiai beteljesülés csúcspontja: Isten és a világ egysége nem rögzíthetők előre. Isten a római katolikus gondolkodás számára is az az eljövendő marad, akivel nem lehet rendelkezni. Világosan kimondják azonban az egyház akaratát és törekvését, hogy a sajátos üdvtörténet, amely az egyházban manifesztálódik, növekvő módon fedje a profán történetet. A teljes azonosítás persze csak az idők végén érhető el.

Egyelőre az atyák üdvtörténeti teológiájának és e teológia k történeti feltételeinek paradigmikus jellegére való utalás kell hogy jelezze a római katolikus öntudat számára azt a horizontot, amelyben a vallások teológiájának most közelebből tárgyalandó tervezetei állanak. Mindenekelőtt arra szeretném a figyelmet felhívni, hogy a római katolikus egyháznak a vallásokhoz, azaz: a nemkeresztyén emberiséghez való viszonyáról szóló megfontolásai azokhoz az átfogó erőfeszítésekhez tartoznak, amelyek hivatva vannak áthidalni az egyház és a plurális világ szembenállását és ellentétét, amennyiben a római katolikus egyház önmagát mint magasabb egységet értelmezi. *A II. Vatikánum sürgősnek minősített feladatában, hogy az emberi nem egységét létrehozza, jelentős része van „a vallások teológiájának”, jelentőségét innen nyeri.*

2. Feladatok; a római katolikus vallásteológia elhatárolásai és problémái

a) Ahol csak a római katolikus teológiában az egyháznak a vallásokhoz való viszonyáról nyilatkoznak, mindig meg vannak győződve, hogy ez a kérdés „a keresztyén önértelmezés számára egészen újfajta sürgőséget váltott ki”. Karl Rahner — és sokan mások, beleértve a zsinati szövegeket — világnézeti hatalmasságok pluralizmusának a tényét állapítja meg. Eközben a vallások pluralizmusa „a keresztyénség számára a legnagyobb súlyú és legnehezebben betagozható elemek közé tarto-

zik”; ez a „legnagyobb botránkozás és a legnagyobb kísértés”, „fenyegetőbb, mint valaha”, „okot ad a legnagyobb nyugtalanságra”. Nincs többé Nyugat, „amely önmagát egyszerűen a világtörténet és a kultúra középpontjának tekinthetné” és amelynek vallása „a profán magától értetődőnek” a súlyával bírna. Az idegen vallások, amelyek „ma az újság élménye által eddig soha nem ismert aktualitást értek el”, „a saját léthelyzet elemei” lettek. Úgy élik át őket, hogy „kérdéssé teszik a keresztyénség abszolútságára való igényét” és ezzel közvetlenül érintik a keresztyén egzisztenciát. És Hans Küng hozzáteszi: teológiailag végre komolyan kell venni, hogy a keresztyénség „elenyésző kicsiny kisebbség” lett és egyre inkább az lesz. A külső körülményeket, amelyek nyomást gyakorolnak az egyházra és a teológiára, hogy a nemkeresztyén vallások értelme felől kérdezősködjének, „providenciálisnak kell tekinteni” (Schlette). A római katolikus teológia nem zárközhatik el e kérdés elől, vagy nem kezelheti mellékesen, ahogyan ez korábban lehetséges volt. A józan helyzet-elemzés kényszerít „a nemkatolikus vallások katolikus dogmatikai értelmezésére”, amelynek „ki kell ábrázolnia a nemkeresztyén vallások értelmét és értékét Isten történetében az ember üdvére” (Rahner, Heilsbetz). Mint félreértést utasította vissza Rahner azt a nézetet, hogy az illetén fáradozásban „az egyház létéről van szó” és kísérletről arra, hogy „a tűnő keresztyén hit világában minden jót és emberit... átmentsenek az egyház számára”, hogy tehát a római katolikus egyház önfenntartási ösztöne motiválná az erőfeszítést. De sem ő, sem mások nem győzhetnek meg, amikor ő módszerezen „a való helyzet szemléletéből” indul ki s amikor az egyházat körülvevő világ megváltozott feltételei közepette a számára végső soron legfőbb kérdést ilyen kényszer alatt gondolja végig: „Valamiképpen minden embernek az egyház lehetséges tagjának kell lennie, akkor is, ha nem tudja és nem akarja magát keresztyénnek nevezni” (pl. az ateistáknak).

A téma motívumaiként a külső körülmények, vagyis az egyházat fenyegető vallási pluralizmus kísértései mellett belső teológiai fejleményeket is érvényesítenek, nevezetesen a megújuló és erősödő üdvtörténeti érdeklődést. A teológiai reflexió Istennek az emberrel kapcsolatos története felett feltette a kérdést, hogyan kell magyarázni a nemkeresztyén vallások tényét *post Christum natum*. De nyilvánvaló, hogy a vallásteológiának ez az indokolása másodlagos. Mint ilyen, még nem készített oly nyomatékosan hangsúlyozott sürgősséggel új irány vételére a modern világban való keresztyén létértelmezés egzisztenciális kérdésében. Hogy eközben az üdvtörténeti érdeklődés támogathatja a vallásteológiát és segíthet neki a válaszadásban, az persze természetes és ennek megvan az ógyházi paralellje is.

Amennyiben most a vallásteológia feladatának „a nemkeresztyén vallások katolikus dogmatikai értelmezését” jelölik meg, amely alkalmas legyen „a megoldáshoz közelebb vinni a keresztyén álláspont kérdését a vallásos pluralizmussal szemben a mai világban”, miképpen Rahner fogalmazza, ez bizonyos elhatárolásokat feltételez.

b) Mint katolikus-dogmatikai értelmezés, a vallásteológia nem az empirikus vallástudomány, hanem a római katolikus egyház önértelmezése felől indul neki a problémának. „A vallástörténetet mint eseményt és nem mint a tudományos kutatás vizsztatükrözött tárgyát kell teológiailag az alapjai fe-

lől megkérdezni” (Heilsbetz). A vallásteológia számára csak bizonyos segédfunkciója lehet a vallástudománynak, amennyiben tényeket hoz fel és egészen meghatározott kérdéseket tesz fel; semmi esetre sem szabad a dogmatikai-szisztematikai értelmezést érintenie, amelynek szembesíteni kell a vallástörténeti leletet a keresztyén hit kijelentéseivel. E meghatározás nehézségeivel teljesen tisztában vannak. Heilsbetz nem is tart lehetségesnek „valamely egyértelmű ítéletet egy bizonyos élő vallás felett a vallásos jelenségek ambivalenciája alapján”. Véleménye szerint be kell érni azzal, hogy teológiai elveket állítsanak fe, amelyeket egy bizonyos vallás megítélésében tekintetbe kell venni. Hasonlóképpen *Ratzinger* elengedhetetlennek tartja „az egyes tényállások helyes ismeretét”, mert „megfelelő belső teológiai választ” csak akkor lehet adni, ha az empirikus tényállás „a teológiai kérdés módján” érkezett be. De közös az a meggyőződés, hogy a vallásteológiát nem lehet „keresztyén vallástudományként” értelmezni, mert nélkülözi a semlegességet, éppenséggel katolikus dogmatikusnak kell lennie.

Egy belső teológiai elhatárolás a vallásteológia számára azért van adva, mert vallásokkal van dolga és nem a nemkeresztyének egyéni üdvülethez. Itt megy végbe a felismerés, hogy a vallások „szociális objektivációi az ember odarendeltségének egy egészen meghatározott értelemben felfogott „istenséghez” vagy „transzcendenciához”. Éppen mint ilyen szociálisan megragadható objektivációk mutatkoznak ezek hatalmasnak, mint kísértés és fenyegetés. A nemkeresztyének konkrét üdvösele mindig is tárgya volt a dogmatikának; egészében nézve ez a mai római katolikus dogmatika számára nem problematikus. Probléma lett azonban az elmentmondás nyilvános-történeti jellege az egyházzal szemben a vallásos pluralizmus oldalán, amint ez a vallásokban megnyilvánul. Ez dogmatikailag új föld. A két problémakör között az átmentséseket tárgyalva indokolja, hogy a nemkeresztyén vallások kérdéséből nem lehet kikapcsolni e vallások egyes hívei üdvösségének kérdését. De a vallásteológia problematikája átfogóbb, mert neki figyelembe kell vennie a tételt, hogy az ember konkrét létében az üdvkövetítés egy társadalmi renchez van kötve és Isten üdvakarata láthatóan abban ábrázolódik ki. Rahner számára „teljességgel elgondolhatatlan”, hogy az ember viszonya Istenhez „egy abszolút privát belsőségben mehetne végbe”; az ember szociális természeté folytán rá van utalva egy számára társadalmilag eleve adott valásra. Éppen ezért a vallások értelme felől és nem az egyes nemkeresztyének üdvülethez felől kell kérdezősködnünk.

Már ennél az érvelésnél, amely itt csak az elhatárolást szolgálja, megmutatkozik az, hogy a vallásteológia kibontakozásában a vallásos egzisztencia társadalmi aspektusa még szerepet fog játszani, ha a nemkeresztyének üdvösségét ekkléziológiailag indokolják és a vallásokat kapcsolatba hozzák az Egyházzal.

c) Ha a vallások katolikus-dogmatikai értelmezésében feladatnak látnak egy vallásteológiát, egy sor probléma áll elő. Először is rögzíteni kell a saját álláspontot, ahonnan a magyarázat történjék. Kérdésként jelentkezik a teológiai önértelmezés, a maga feltételeivel. Schlette úgy véli, hogy ebben tisztában kell lenni a római katolikus egyház üdvtörténeti helyével, mert a keresztyén teológia „mindig és szükségképpen visszatükrözött hittudata egy egészen határozott üdvtörténeti státusnak”. Így

első problémaként az egyház helye jelentkezik az üdvtörténetben mint téma. Ez reflexiót követel az egyházfogalom, az üdvtörténet értelmezése, továbbá az egyház üdvtörténeti funkciója fölött.

A nemkeresztyén vallásokkal való szembesítésben fel kell tenni az Egyház üdvszükségességének és abszolútágának a kérdését. Persze a keresztyén hit számára régen eldőlt, hogy Krisztusban van adva az ember egyetlen valódi és ezzel végleges üdvössége és az üdv közvetítése történik az egyház által. Mégsem szabad eltekinteni attól, hogy „Krisztust és az ő maradandó történeti jelenlétét a világban egyháznak nevezik”, „de mégis van egy belső-történeti kezdete”. Mint történeti jelenség, „egy időbeli-térbeli pontszerű kezdettel a názáreti Jézusban és a kereszt és a feltámadás üdveseményében az egyház nem volt már mindig az üdvösség útja, és nem mindenütt az”. Ezt világossá teszi a nemkeresztyén vallások létezése. Ezeket kevésbé határozza meg a keresztyénség tényleges elutasítása, mint „egy elégséges történeti erejű találkozás hiánya a keresztyénséggel”. A nemkeresztyén vallások láttára újlag bizonyítandó az Egyház üdvszükségessége és a keresztyénség abszolútága, ugyanakkor itt áll elő e vallások keresztyén teológiai értelmének kérdése.

Ami az Egyház igényét illeti a más vallások irányában, ebben „kettős beállítottság lehetséges: tekinthet rájuk valaki úgy, mint a keresztyénségre elő-készítő elő-futárookra, és persze felfoghatja őket úgy is, hogy elégtelenek, Krisztusellenesek, szembenállnak az igazsággal”. A probléma feletti reflexióban minden esetre kiütközik, hogy előzetesen hogyan döntötte el valaki az egyház üdvtörténeti helyzetének, az üdvtörténet értelmezésének kérdését, és mit tart elsődlegesen az Egyháznak, mint Isten választott népének funkciójáról. Ha az egyház üdvtörténeti státusát a különös kiválasztásban fogják fel az emberi történelem egy későbbi stádiumában, ha az üdvtörténetet úgy értelmezik, mint Istennek — kezdetől az idők végéig — az egész emberiséget átfogó üdvcselekményét, és az egyház egzisztenciájának értelmét nem az egyéni lelki üdvösség biztosítékának fogják fel, hanem általában az isteni Doxa bizonyosságának, akkor a nemkeresztyén vallások szükségképpen pozitív szemlélet tárgyai lesznek. Az értelmük iránti kérdésre adandó válasz az ő legitim voltukat fogja kiemelni.

A megjelölt probléma még egy további kérdést is feltesz a vallásteológiának, amely voltaképpen nem az ő témája, de mint következmény mégis szorongatja, őt. A vallások dogmatikai értelmezése a misszió teológiáját is érinti. Ha a vallásokat pozitívan ítélik meg, sőt legitim üdvtutaknak tekintik őket, akkor a misszióknak egészen más lesz az értelme és másképpen végzendő, mint a vallások negatív megítélése alapján. Amennyiben a vallásteológia meghatározza az Egyház viszonyát a nemkeresztyén vallásokhoz, legalábbis alapvonalaiban magában kell foglalnia a misszió teológiáját.

Ezzel megneveztük a fő problémákat, melyekkel a római katolikus vallásteológia foglalkozik. Kézenfekvő dolog, hogy együttjár vele egy sor egyedi probléma, amely már régóta tárgya a teológiai reflexiónak, itt azonban sajátos kiélezettségben jelentkezik (pl. Isten üdvszándéka, a természet és a kegyelem viszonya, a kinyilatkoztatás, az emberről való, a történetiség), és természetesen módszertani kérdések is hangsúlyt kapnak. És épp így magától értetődik, hogy a módszertani és terminológiai előtérben megtalálhatók a vallások római katolikus teológiájának alapvető feltételei is. A vallások ma-

gyarázata bizonyos módszertől és fogalmaktól függ, amelyek alapján válik lehetségessé a dogmatikai értelmezés.

3. Módszertani és terminológiai kérdések

a) A bevezetőben rámutattunk, hogy a vallásteológiának az a felismerés adott lökést, amely szerint a római katolikus egyház (általában a keresztyénség) átmeneti fázisban van. Arra a korszakra, amelyben a világ keresztyénné tételének a maximuma elértnek látszott, most olyan idők következnek, amikor — miképp az egyháztörténet kezdetén — fel kell ismerni a keresztyénség gyökeresen kisebbségi helyzetét és egy dinamikus offenzív egzisztencia kénytelenségét. Többé nem lehet szó arról, hogy a keresztyénség valamely csúcshelyzetet megőrizzen, sokkal inkább — profán történelmi diagnózis alapján — számot kell vetnie a ténnyel, hogy az ellentmondás az egyházzal szemben tartós lesz, hozzátartozik a keresztyénség életeréhez. Persze az ellentmondást reményességben és szeretetben kell áthidalni. Az egyház nem érheti be azzal, hogy dialektikus elem legyen. Ez a belátás lényeges a teológiai reflexió módszeréhez, amelyben fel kell tárni mindannak a teológiai okait, amit a helyzet-elemzés megállapít. Ha Ratzingerrel „tanhivatalteológiának” nevezzük az eddigi, egy korábbi időhöz szabott teologizálást, amely módszeresen dogmatikai elvekből száll le a valósághoz, leméri azt, felülről vagy kívülről szabályozza, akkor most a fordított utat kell járni. „Az idők jeleit” kell kifürkészni. A valóságot kell elemezni és átgondolni; annak kell szóhoz jutnia, mint „magának a dolognak” és tőle kell magunkat tanítatnunk. Az emberi lét struktúráját kell felfedni. A dogmatikai elveket inductív úton kell nyerni, tulajdonképpen újra felfedezni. A teologizálásnak ez a megváltozott módszertani elindítása rendkívül lényeges a római katolikus vallásteológia fogalmi körére nézve.

b) Annak a megmondásához, hogy „milyennek kell lennie a vallásnak, hogy valóban az legyen, aminek lennie kell”, (a vallásteológiának szűksége van a vallás normatív fogalmára), Rahner nem indul ki egy meghatározásból, amely a priori feltételezi azt, amit megformulálni és a posteriori megvalósítani akar. A kérdést nem lehet egyedül a Kijelentéshez való viszonyulással megválaszolni. Nem elég a keresztyénségre, mint abszolút vallásra utalni, amelyből le lehet vezetni a vallás fogalmát, mert már a keresztyénség előtt volt vallás, és van vallás a keresztyénségen kívül. Így Rahner számára nem marad más hátra, mint a valóságot gondolni át, vagyis az emberi lét struktúrája felől kérdezősködni. A vallások története és egy a posteriori vallásfogalom nehézségei láttára úgy véli: le kell mondani a keresett vallásfogalom materiális megtöltéséről. Be kell érni az adottságok kritikai megfogalmazásával. Ebben — ahogyan Schlette, Rahner egyik tanítványa mondja — a vallás úgy mutatkozik, mint „az emberi létezés viszonyulási módja egy „végső” létalaphoz, amely — mint feltétlen alapító és értelmet ajándékozó — magyarázata a létezőnek egészben és a lét valamennyi körének”. Rahner az embernek ezt a vallásosságát úgy határozza meg, mint szükségképpen szociálisan és történetileg fogalmazott emberi létformát. Ez azt jelenti, hogy a vallásokat mint a vallásos tapasztalat szociális és történeti objektivációit el kell fogadni és azok mint ilyenek legitim vallásai az illető embereknek. Rahner egy elvi-teológiai kifejtésben bi-

zonyítani igyekszik, hogy ezt a keresztyén hit fényében is, sőt éppen abban kell állítani. E kifejtés témája Isten egyetemes üdvakarata, a természet és a kegyelem viszonya és a belőle következő „anonym keresztyéniesség”.

c) Rahner e tétellel indul: Isten mindenkinek üdvösségét akarja. Ez az üdvösség nem lehet más, mint Krisztus üdve, „a természet feletti, az embert megistenítő kegyelem üdvössége”. Már most mindkettő, — egyfelől Isten egyetemes üdvakarata, másfelől az ember természetfeletti istenülésének felajánlása, ami „nem pótolható emberi jóakarat által, hanem szükség van rá, mint e földi életben adottra” — ez a kettő nem egyesíthető másképp — Rahner szavai szerint —, „csak ha kimondjuk: minden ember ki van téve a természetfeletti befolyásnak, a közösségnek Istennel és az Isten magaközlését felkínáló kegyelemnek, akár az elfogadás, akár az elutasítás módján foglal állást az ember e kegyelem irányában”. Az ember Istenhez van rendelve; ez az ő természetfeletti rendeltetése, természetfeletti lényege. Rahner számára értelmetlen és borzasztó volna a keresztyénségen kívül álló embereket csupa gonosz, megkeményedett és az ajánlatra méltatlan tömegeknek gondolni. Természet és kegyelem az ő számára nem két egymás mögött álló fázis az ember életében. Sőt inkább a természet és a kegyelem áthatolnak egymáson; a kegyelem átalakítja az ember egész természetét; az emberi és világi valóságot mindkettő meghatározza. Lehetetlen is azt gondolni, hogy a kegyelem az ember személyes bűne által hatástalan marad, hiszen Isten üdvakarata hatalmasabb az ember gonoszágánál. „Krisztus és az ő üdvözítése nem két lehetőség, amely választásra van ajánlva az ember szabadságának, hanem Isten tette, amely az ember téves választását túlhaladva szétpattantja azt”. Ebben az üdvoptimizmusban Rahner azt következteti, hogy „Isten kegyelme nemcsak a keresztyén egyházon kívül kínálkozik, ... hanem győzelemre jut az embernek e kegyelem által végbevitt szabad elfogadásában.” Ahol csak az ember egy erkölcsi döntést végrehajt, e döntéssel a természetfeletti és üdvös aktus megvalósul. Ahol csak az ember igent mond önmagára, elfogadja önmagát, igenli saját kegyelem átfórtalma természetét, természetfeletti rendeltetését, és ezáltal természetfeletti hitaktust valósít meg. E hit, mint minden személyes aktus, megtestesülésre, látható kiábrázolásra tör. Ez hozzátartozik az emberi létezés struktúrájához, amely megfelel a kegyelem struktúrájának, ami abban mutatkozik, hogy a kegyelem — mint az Emberrélettnek a kegyelme — megtestesülő-sakramentális hatalom és ezért szükségképpen láthatóvá teszi magát.

Isten egyetemes üdvakarata és a természet és kegyelem egymásbanvalóságának e megfontolásából következők folynak a vallások értelmezésére, mert az ember társas természete folytán az Istenhez való viszony nem vihető végbe privát bensőségben. Az embernek ezt a számára társadalmilag adott vallásban kell végbevennie, amelyben az abszolútra való vonatkozás éppen témaszerű cselekvés; nincs neki más lehetősége. Ebből továbbá azt kell következtetni, hogy az embernek de facto rendelkezésére álló vallást üdvyszerűen Isten akarja, aminek nem kell azt jelentenie, hogy az így legitímált vallás tiszta és minden elemében is pozitívan Isten akarata. Sőt sok elméleti és gyakorlati természetű tévedést tartalmazhat. De a döntő az, hogy természetfeletti, kegyelem jellegű elemeket hordoz, mert a benne élő embert a kegyelem úgy kö-

veti, hogy egyáltalán nem térhet ki a kegyelem találat elől. A keresztyén vallások is a kegyelem impulzusa alatt állanak, amely az ő objektivációikban érvényesül.

E megfontolásokkal összefüggésben van az anonym keresztyénség sokat idézett tézise az intézményes egyházon kívül, amely a vallásteológiai tervezetekre nézve oly alapvető, de bizonyos fenntartásokba ütközik, pl. Urs von Balthasarnál és Henri de Lubac-nál, akik ezt merő fantáziának tartják. Rahner állítja: „Hamis volna a pogányt olyan embernek nézni, akit eddig semmiképpen sem érintett Isten kegyelme és igazsága. De ha Isten kegyelmét már megismerte, ha már elfogadta azt ... mint létének elpusztíthatatlan végső entelechiáját, akkor benne — még mielőtt a missziói szó kívülről rátalált volna — egy valódi értelemben már megtörtént a kinyilatkoztatás”, egy kinyilatkoztatás, amely materiálisan felér a keresztyénség kijelentett tartalmával, a Szentháromság misztériumával, az inkarnációval, a kegyelemmel. És mert az üdvösség, amely őt így eléri, Krisztusnak az üdvössége (más üdvösség nincs), a kegyelem mindig Krisztus kegyelme, ezért kell hogy az ember anonym keresztyén lehessen. Az evangélium hirdetése ezért nem valami Istentől teljességgel elhagyott lényt talál el, hanem az anonym keresztyént teszi olyan emberré, aki ezt az ő megkegyelmezett lényének mélységeiben levő keresztyénségét most már tárgyiasultan tükröződő és társadalmilag egybeszerkesztett hitvallásban, az Egyházban is ott tudja”. Az Egyházban a keresztyénség egy magasabb fejlődési fázisát éri el, mert ez a „Krisztus titkának kiszélesedése”, az isteni üdvakarata látható kiábrázolódása.

Rahner számára az anonym keresztyénség egyszerűen kihívás a kegyelem inkarnatórius és társadalmi struktúrájából és ezért már az egyház tagjának nevezheti a természetfeletti egzisztencia meghatározta embert, aki Istenhez való viszonyát valamely vallásban viszi végbe, abban anonym keresztyén és abban egy votum implicitum erejénél fogva az egyházhoz vitetik. Az egyházhoz sodró benső dinamika a kegyelem objektív struktúráján alapszik. A viszony a vallás és egyház között helyreállt, a vallások minden elfajzás ellenére igazolva vannak, a keresztyénség mint az ő beteljesülésük, titkos entelechiájuk meg van ragadva és az üdvösség ekkleziológiaiilag meg van alapozva. A következők: a vallások pluralizmus, a világnak előtérbe állítottan megállapítható keresztyénietlenségé nem kell hogy nyomasszon bennünket. A régi axióma: Extra Ecclesiam salus non est, továbbra is érvényes maradhat. Az Egyház üdvösségessége és abszolútságigénye biztosítva van. Az Egyház már nem exkluzív üdvközösség, de az üdvösség közvetítője és látható alakja és nagyobb üdvlehetőséget kínál, mint ami az anonym keresztyénség kifejezhetetlenségében adva van.

Világos lehet, hogy mit jelent ez a teológiai spekuláció az egyház missziójára, missziói stratégiájára és taktikájára nézve. A misszióknak arra kell magát korlátoznia, hogy a nemkeresztyénséget kifejezett tudatára hozza annak, ami ő máris. Goethe-re gondolhatunk: Légy az, ami vagy.

d) A vallások katolikus-dogmatikai értelmezésének alapvető feltételéhez tartozik még egy további fogalmi kör, amelyet az „üdvörténet” terminusa jelez. Itt is az emberi létnek egy strukturális eleméhez folyamodnak, az ember történetiségéhez. Ezzel azt vélik: „Az ember mindig egy nehezen leírható, lebegésben létezik múlt és jövő között;

eközben a múlt sohasem múlt el teljességgel, hanem még mindig jelenvaló és jövődó, és a jövő sohasem teljességgel jövődó, hanem a múltban már tervezve van és így meghatározója a jelennek..." (Schlette). A lét ilyen szerkezetének felel meg az „üdv történet mint mindannak a foglalata, ami Isten részéről az emberi nem „üdvére” az emberiség történetében végbement és végbemegy”; a történetiség — mint a történelem általában — „feltevéle az üdv történet lehetőségének”. Itt persze a teológiai megfontolásnak tisztázni kell a viszonyt profán történet és üdv történet között. Azzal a tétellel kezd, hogy az üdvösség mindig történetik már, amennyiben az embernek része lesz a kegyelemben, az üdv elfogadása vagy visszautasítása mindig az ember terében és idejében megy végbe, mivel az üdv történet a világtörténet közepette történik. Mindenesetre az üdv történet rejtve marad a profán történetben, mert nem lehet mindig egyértelműen kifürkészni, vajon a történetileg megfogható eseményekben és valóságokban üdv vagy kárhozat rejlik. De kétségtelen, hogy az üdvözítő Isten „az embert a történelem dimenziójában, annak dimenzióján belül” szólítja meg és az üdvkereső embernek utalást és jelt ad, hogy a történetben számára hol történik üdvösség. Ebből következik, hogy az üdv történet „bár formailag nem azonos a profán történettel, de anyagában koextenzív vele. Azt az üdv történetet, amely Isten általános üdvakarata alapján annyira terjed ki, mint az emberi történet egyáltalán, és ebben a profán történet koegzisztens, meg kell különböztetni egy üdv és kijelentéstörténetről, amely a Krisztuseseményben — mint Rahner mondja — „a sajátos, hivatalos és kifejezett üdv történetté tétetett”, és a maga különlegességében alkalmas arra, hogy a profán történetet magyarázza és ama másik üdv történetet kifejtsen. Ez a különbségtétel egy általános üdv történet és egy különös és speciális üdv történet között alapvető a vallások teológiai megértéséhez.

A különös üdv történet az Egyházban és az Egyház által megy végbe, amely Isten magaközléséből Krisztusban indul ki. A vallások ellenben az általános üdv történet terében vannak, amelyet Isten univerzális üdvakarata szerzett, hogy minden ember számára minden időben történjék üdv. Amennyiben a vallások az ember üdvösségre hivatottságát vallásosan megvalósítani igyekeznek, „Isten általános üdvakarata történetileg látható gesztusait” ábrázolják ki. E megfontolásból, amelyet Rahner és iskolája ventillál és bonfakoztat ki, Schlette eljut a kielezett, az iskolás római katolikus teológia számára szokatlan formulához: „Ha a vallások az általános üdv történet üdvútjai, akkor ők az általános üdv utak, és ha az általános üdv történettel szemben az Egyház... mint specialis dispositio a speciális üdv történet oldalán áll, akkor a vallások útját kell a *rendes*, és az Egyház útját kell a *rendkívüli* üdv útnak megjelölni”. Ez a tétel lehetségesnek tűnik, mert a speciális üdv történet felől az általános üdv történetet mint éppen ilyent kell megmagyarázni; és a speciális üdv történet, amelyben Krisztusban nyilvánvaló lett az emberiség egysége és a történelem egysége, az általános üdv történetet erre az egységre nézve fejti ki. Így az egyház üdv eseménye és az általános üdv történet üdv eseménye között „a végső cél közössége” áll fenn. E közösséget felismerhetővé tenni, hálásan és dicsőítve megbizonyítani és ébren tartani: az egyház helyettes szolgálatához, üdv történeti funkciójához tartozik. Éppen ezért nem lehet szó a keresztyénség exkluzivitásáról és türelmetlenségéről a

vallásokkal szemben. Azok is az Istentől kitűzött történelmi célt szolgálják, az emberek tökéletes közösségét és egységét Krisztus által Istenben. Az egyház fölénye tehát a vallásokkal szemben, amelyet speciális üdv története alapján bír és ami megengedi neki, hogy világosan lássa a vallásokban az eltévedést és hibázást, anélkül hogy ezért legitímációjukat elvitathatná, az egyháznak ez a fölénye tehát a maga helyettesítő szolgálatán és univerzalizálásán alapszik. Ő betölti azt, amit a vallások szándékolnak. A beteljesülésben persze benn van a kritika is annyiban, hogy az egyháznak a vallások üdv útját túlhaladottnak kell látnia, amennyiben ő „egzisztenciális hatalommal és előmozdító erővel behatolt egy más vallás körébe” és ezért tudja, hogy Krisztus a vallások vége.

4. Befejezés

A tárgyi és módszertani kérdésekre eddig tett utalásokkal és néhány fogalmi kérdés vázolásával a római katolikus vallástéológiai megfontolásokon belül a vallások szisztematikusan kifejtendő teológiájának előterében mozogtam. Ez óráig más nem is volt lehetséges, mert a vallások voltaképpeni teológiáját kifejezetten még nem terjesztették elő. A témát persze már sokféleképp elővették — hogy legalább néhány nevet említsek — Karl Rahner, Schlette, Joh. Feiner, Ratzinger, Fries, de Lubac, Yves Congar, Daniélou, von Balthasar és legújában Heilsbetz, de az összes előadott reflexiók még csupán egy római katolikus vallástéológia — egyébként nagyon lényeges — előtanulmányaival foglalkoznak. Eközben hangsúlyozzák egy szisztematikusan tervezet sürgősségét és jellemző, hogy a II. Vatikánum a Lumen gentium dogmatikai konstitúció 16. szakaszában és a Nostra aetate deklarációban kitűzte a vallások egy római katolikus teológiájának bizonyos keretét.

Végül szeretnék még a belső katolikus ellenzékre utalni, amely minden vallástéológiai megfontolást „doktriner kísérletnek” minősít. Úgy látják, hogy itt a római katolikus tan alapvető igazságait teszik kérdésessé és végzetes következményektől félnek. „Nincs többé” küldetéstudat és világos döntés Krisztus mellett, hanem „más üdv utak iránti tolerancia” és „a nemkeresztény vallások providenciális és üdv történeti jelentőségének elismerése”; „nincs többé prófétai buzgóság a Kijelentés igazságainak és Isten igényeinek hirdetésében... hanem csak a keresztyén felebaráti szeretet csendes példája... az (automatikusan hatásosnak vélt) omissio egy jellel halványult kovásznak”; nincs „lelkek megmentése”, hanem „legfeljebb türelmes előmozdítása jó kezdetnek és alapoknak, a lelki és erkölcsi értékeknek... a vallások képzés színvonalának emelése, óvatos vezetgetés humanista-demokratikus életfolytatásra... egyfajta erkölcsi-vallásos fejlesztési segély”. „Nincs más evangélium!” — lehetne e polémia csatakiáltása, amely elsősorban a misszionáriusok soraiból hangzik.

Dr. Erwin Fahlbusch
Fordította: Dr. Kádár Imre

Irodalmi utalások:

Mysterium salutis. Üdv történeti dogmatika alapvonalai, kiadja Joh. Feiner és Magnus Löhrer, eddig 2 kötet, Einsiedeln, 1965kk.

Rahner, Karl: Világtörténet és üdv történet. Schriften zur Theologie V, Einsiedeln, 1962, 115—135.

— Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, i. m. V. (1962) 136—158.
 — Konziliare Lehre der Kirche und künftige Wirklichkeit christlichen Lebens, i. m. VI (1965) 479—498.
 — Die anonymen Christen, i. m. VI. (1965) 545—554.
Riesenhuber, Karl: Der anonyme Christ nach Karl Rahner, ZKTH 86 (1964) 308—318.
Finsterhölz, Johannes: Zur Theologie der Religionen, Kairos 7(1965) 308—318.
Schlette, H. R.: Die Religionen als Thema der Theologie, Freiburg, 1964.
 — Die Kirche und die Religionen, az Umkehr und Erneuerungban, kiadja Th. Filthaut, Mainz, 1966, 292—311.
 — Art. Religionen, a LthK VIII. köt. 1164—1168 és Handbuch theol. Grundbegriffe, kiad. H. Fries, München, 1963, II. köt. 428—450.
Joh. Feiner: Kirche und Heilsgeschichte, Gott in Welt

Festschr. f. K. Rahner, kiad. A. Darlapp, II. köt. Freiburg, 1964. 417—345.
Ratzinger, J.: Der christl. Glaube u. die Weltreligionen, Gott in Welt, II. köt. 287—305.
J. Heilsetz: Theol. Gründe der nichtchristl. Religionen, Freiburg, 1967.
H. Kruse: Die „Anonymen Christen“ exegetisch gesehen, MThZ 18 (1967) 2—29 (kritikai).
H. van Straelen: Our Attitude towards Other Religions, Tokio, 1965 (kritikai).
L. Elders: Die Taufe der Weltreligionen. Bemerkungen zu einer Theorie Karl Rahners, ThGl 55(1964) 124—131 (kritikai).
Hans Küng: Christenheit als Minderheit, Einsiedeln, 1965.
A. Darlapp: Art. Heilsgeschichte, Handbuch theol. Grundbegriffe, II. köt. 674—680.

BÉ RUYS, STIMMEN AUS DER KIRCHE IN DER DDR. Zusammengeleitet und eingeleitet von —. EVZ-Verlag, Zürich 1967. (A holland eredeti 1965-ben jelent meg *Nieuwe Oriëntatie* címmel W. ten Have N. V. kiadónál, Amszterdamban) 208 (*213) lap.

Az egyházak életéről világszerte rendszeresen megjelennek a napisajtó és az egyházi sajtószolgálatok híradásai. Ezek a hírek sokszor nem részletesek, nincsenek egymással szervesen összekapcsolva és sokszor nem látni a hírek mögött az eseményeket és a személyeket. Jó, ha az egyházak ma történő életéről valaki úgy tudósít, hogy az egyház életében nemcsak adminisztratív munkájukkal, hanem a szellemi hozzájárulásukkal tevékenykedő emberek megnyilatkozásaiból gyűjtenek össze dokumentum-kötetet. Ilyenre tett kísérletet (Elisabeth-) *Bé Ruys*, a berlini Hendrik-Kraemer-Haus vezetője, a mindkét Németországban élő holland reformátusok lelkipászora. Ez az eleven és igen széles ökumenikus kapcsolatot tartó asszony jól ismeri a teológiai helyzetet mindkét Németországban és éles fülével a hidegháború leglármásabb napjaiban is meghallotta azt, ami talán csöndesen, de igazán hangzott el itt is, ott is. Sok holland honfitársa azt várná például a DDR keresztyéneitől, hogy továbbfolytassák a nemzetiszocializmus idejéből az ún. hitvalló egyház magatartását, most már a szocializmusra alkalmazva. Ezek csak egy alternatívát látnak: opozíció vagy opportunizmus. Úgy látja, hogy a háború utáni egyházi küzdelmekben túlságosan nagy hangsúly esett az egyházjogra és az erős, független egyház kiépítésére, viszont kevés figyelmet fordítottak az egyház missziói átrendezésére a gyülekezet életében, különös tekintettel a totálisan új helyzetre. Ezért a német egyházi koncepciókat inkább jellemzi az újraépítés, mint az újat-építés.

Az eredetileg hollandoknak szóló gyűjtemény most a zürichi EVC-Verlag kiadásában néhány aktuális, újabb nyilatkozatnak a felvételével kibővítve jelent meg. A kötetben *személyekkel* találkozunk, akiket sokszor nélkülözünk az egyházak kollektíve szerkesztett hivatalos nyilatkozatai, hivatalos teológiai kontúrjai mögött. Bé Ruys 29 személyt szólaltat meg. Nyilatkozásai a következő történelmi csoportosításban kapnak helyet a könyv lapjain (a könyvnek ez a beosztása egyébként New Delhi programját követi: bizonyosságtétel — szolgálat — egység):

I. *Bizonyosságtétel — egy ateista környezetben* — 1. D. Mendt: „Mit akar tulajdonképpen tőlünk?” (12 kk) — 2. I. Fink: Keresztyének és ateisták — gondolatok együttélésükről (15 kk) — 3. Ch. Hinz: A keresztyén igehirdetés az ateizmussal szemtől szemben (19 kk) — 4. K. P. Hertzsch: A félelem és a reménység Bertolt Brecht művében (34 kk) — 5. G. Bassarak: Hitvalló egyház egykor és most (47 kk).

II. *Szolgálat — egy szocialista társadalomban* — 6. K. P. Hertzsch: Az ifjabb nemzedék és a jelenkor politikai kérdései — 7. A Gossner-misszió egy munkacsoportja: Hogyan élünk felelősen a mi társadalmi viszonyaink között? (66 k) — 8. B. Schottsfädt: Mit jelent megmondani az igazat a hivatás körében? (68 kk) — 9. A Bischofswerdai Munkaközösség tételei (70 kk) — 10. G. Bassarak: Az engedelmség köteleessége és határai az ateista többséggel szemben (75 kk) — 11. J. Jänicke: A katonai lelkigondozás (88 kk) — 12. H. Falcke: A katonai szolgálat megtagadása és a békeszolgálat (94 kk) — 13. J. Mickley: Részletek egy bűnbánati prédikációból Lukács 13:1—9 alapján (103 kk) — 14. A jeni egyetemi gyülekezet imádságának a kéréseiből (105 kk).

III. *A gyülekezet megújulásának a kezdete* — 15. G. Jacob: Az egyház szolgálata a megváltozott viszonyok között (108 kk) — 16. J. Hamel: Konfirmáció és ifjúsági avatás (111 kk) — 17. E. Hertzsch: Az evangéliumi lelkipásztorok kiképzése az NDK-ban (121 kk) — 18. A lelkész a misszionáló gyülekezetben (125 kk) — 19. H. Orphal: Egy nemzedék, amely otátna kezdőzködik (134 kk) — 20. D. Mendt: Új utak a Biblia-munkában (143 kk) — 21. A Berlin-Brandenburgi Evangéliumi Akadémia munkaterve az 1963. évben (146 kk) — 22. W. D. Gutsch: Ökumenikus építőtáborok (148 kk) — 23. J. Cieslak: A Lückendorfi Munkaközösség (156 kk) — 24. U. Heilmann: Prédikáció Máté 4:1—11 alapján (165 kk).

IV. *Egy vita mintája* — 25. Tíz tétel az egyház szabadságáról és szolgálatáról (169 kk) — 26. M. Kramer: Jobb engedelmséget? (178 kk) — 27. Barth Károly: Teológiai vélemény a „Tíz tétel az egyház szabadságáról és szolgálatáról” szóló iratról (183 kk) — 28. Az egyház szabadsága a szolgálatához (190 kk).

V. *Befejezés* — 29. K. P. Hertzsch: Gustav Flink a templomi pénzváltó balladája (200 kk).

A könyv végén a szerzők rövid életrajzi adatait kapjuk meg, valamint a 205. laptól kezdve az idézett források jegyzékét.

A könyv hasznos szolgálatot tesz mindazoknak, akiket a nagy egyházpolitikai vonalak mellett az is érdekel, hogy kik, mikor, hogyan nyilatkoznak az NDK teológiai életében. A gyűjtemény kiadója könyvével jó szolgálatot tett és bennünk azt a gondolatot ébreszti: nem jött-e már el az ideje annak is, hogy a magyarországi evangéliumi egyházak nagy terjedelmű és sokszor komoly hatást is kiváltott kollektív, hivatalos nyilatkozatai után az elmúlt húsz esztendőben egy olyan gyűjteményes kötetet is adjanak ki, amelyben ennek a húsz esztendőnek a teológusai egyénileg és egyéniségükben is megszólalnak, láthatóvá válnak. Bé Ruys szolgálata éppen ezért sikeres, mert megmutatja a döntések mögött élő személyiségeket, a maguk szavában és gondolkodásában.

D. dr. Pákozdy László Márton

Történelemórák Jézus Krisztus ügyének kezdeteiről (II.)

3. AMÉN, BIZONY MONDOM...

Máté 21:31/b.

Az „Abbá” szóból következett az „ámén” szó és mindjárt hozzátehetem: az ámén szóból következett a kereszthalál. Az Abbá szóból és a mögötte rejtőző Isten-élményből következett Jézus sajátos magatartása az emberek iránt. Súlyos közölnivalóit rendszerint így kezdte Amén mondom néktek... És ezek rendszerint valóban olyan súlyos mondanivalók voltak, hogy érettük, miattuk végül keresztre kellett jutnia. A világ, főként a vallásos világ, nem tudta elviselni azokat a tartalmakat, amik az ámén szó után következtek.

Először értsük meg, hogy mi a jelentőségük ezeknek a nyilatkozatoknak. Az ámén a dolgok végén szokott megjelenni. A lelkész imádkozik és a gyülekezet rámondja: ámén. Ez már akkor is így volt. Jézus hallatlan újítása az volt, hogy ő előre tette ezt a szót. Az imádság végén kimondott ámén azt jelentette, hogy a magam részéről is elfogadom, megerősítem azt, ami elhangzott. Ha az ósz.-i pap valakinek személyes áldást mondott, akkor is az ámén szóval vette magára az ember a pap áldását.

Mit jelent az, hogy Jézus ezzel a szóval kezdte legfontosabb megnyilatkozásait? Azt jelenti, hogy előtte már történt valami és első renden arra mondta rá Jézus az ámént. Minden „ámén” szónak van tehát valami előtörténete, amiről az emberek nem tudnak, de amiről Jézus tud és azt zárja le az ámén szóval. Az Atya mondott valamit és arra Jézus most ámént mond: átveszi, megerősíti, ígént mond rá. Az emberek nem hallják az Atyával való beszélgetésnek ezt a bensőséges részét, de az ámén azt jelenti, hogy elvégeztem az Atyával való beszélgetést, kijelentést, vagy áldást vettem az Atyától.

Tehát két része van a dolognak. Egy hallhatatlan, amit az Atyával beszélt meg. Az átfordulás az emberi világba az ámén szóval történik. Utána közli az emberekkel, amit megértett.

Felmérhetetlen súlya van ennek. Amikor Jézus azt mondja: Amén mondom néktek, nem kisebb igényt támaszt, mint hogy most maga Isten szól. Érdekes: nem hivatkozik erre, de egész megjelenése, ahogyan közli a mondanivalóit, azt az igényt hordozza, hogy „nagyobb van itt Salamonnál”, „nagyobb van itt Dávidnál” és „nagyobb van itt Mózesnél”. Ezt, nem lehetett elviselni. Mert az egész zsidó vallásos élet szerkezete ez volt: Isten először Mózeshez szólt fenn a hegyen, aztán Mózes elmondta ezt a népnek, és így előállott a Tóra, a törvény. Azóta is ez a legfőbb fórum. A leghíresebb főpap, vagy rabbi is Mózes alatt van. Legfeljebb magyarázhatja, értelmezheti Mózeset. Tehát a zsidó „kommunikációs”, Ige-közlési szerkezet ez a hármasság: Mozesnél van az Ige, Mózes alatt van a rabbi, aki átveszi Mózesétől az Igét, aztán magyarázatokkal ellátva továbbadja a tanítványnak. Ez a háromszög a tipikus zsidó képlet. Jézusnál azonban nyoma sincs ennek a hármasságnak. Amén mondom néktek — így kezdi, aztán egyenesen Isten szavát közli. Alig tudjuk elképzelni, milyen felháborító volt ez abban a korban, amikor Mózesre olyan büszkék voltak. Odáig mentek a Tóra tiszteletében, hogy a Messiásról elmélkedve is az volt a reménységük: jön a Messiás és a leghitelesebb Tóra-magyarázatot adja. Ebben az értelmezésben tehát még a Messiás is alatta van Mózesnek. Ő nem valami többet, vagy mást hoz, mint amit Isten Mózesben már

közölt a világgal. A Messiás kiváltsága csak az, hogy végre elhozza a fellebbezhetetlen magyarázatot a Tórához. És ime most megjelenik egy názáreti ács, egy fiatal ember és azt mondja: Amén mondom néktek... és kritika alá veszi Mózeset. Néha igazat ad neki és megerősíti a Mózes Igéjét, de van úgy, hogy a maga mondanivalóját szembeállítja mindazzal, ami eddig elhangzott: „a régieknek megmondott, én azonban ezt mondom”. Szuverén módon föléje áll Mózesnek, helyel-közzel egyenesen kritizálja.

Es Jézus mindezt nem sajátította ki a maga számára. János evangéliumának sajátos szövegezése szerint az ő tanítványai majd” nagyobbakat is cselekesznek”, mint amiket ő cselekedett, ha óálta-la belépnek az Abbá-viszonyba (Ján 14:10—13). Az magában is botrány volt, hogy Jézus olyan kiváltságos helyzetet igényelt a maga számára, hogy ő az Abbával való közösségben megismeri az igazságot és ha ez az így megismert igazság ütközik Mózes igazságával, akkor Mózeset félre lehet tenni. De van még néhány bibliai hely, amit nem nagyon hangsúlyoztak az evangélisták. Csak egyet idézek a Lukács 12-ből, rendkívül elgondolkoztató. A sokasággal vitázik Jézus. Szemükre veti, hogy miért nem értik azt az időt, ami most elkövetkezett. Ezt mondja nekik: „Mi dolog, hogy ti magatoktól is meg nem ítéletek, hogy mi az igaz?” Nem Mózesétől, nem a prófétáktól, hanem ti magatoktól! Persze, bele kell helyezni ezt a mondatot abba az átfogó összefüggésbe, hogy most különleges idő jött el hozzátok: elközelgett a mennyeknek országa. Olyan mennyei erők áradnak most a világba s főként Jézus közelében, az ő prédikálásában, az ő szeretetében, beszélgetéseiben, ő körülötte olyan atmoszféra támadt, hogy most magától is megérti az ember az igazságot. Itt nem az embernek magában rejlő képességeiről beszél Jézus, hanem az Isten országa ajándékairól és azt mondja, hogy az olyan erőhatásokat, szellemi ajándékokat olyan szellemi telítődést jelent, hogy aki ebbe a teljességbe — Isten országának az erőáramlásába — jut, az „magától” is megérti az igazságot. Ilyesmit mondott Jeremiás is, amikor „új szövetséget” prófétált, azaz olyan boldog üdvkorszakot, amelyben maga Isten fogja mindenkinek a szívébe helyezni az ő igazságát (Jer 31:31—34). Lényegileg ennek az üdvkorszaknak eljöttét hirdette meg Jézus.

De ez valójában csak formális része a dolognak. A zsidók számára még inkább elviselhetetlen lett, amikor világossá vált, hogy tartalmilag mit vett ő az Atyától. Aki szereti a statisztikai adatokat, elmondom, hogy 75-ször olvashatunk az Úsz.-ben ámén-kijelentést. Ebből 50 az első három evangéliumban és 25 Jánosnál található. János érdekesen megkettőzi a szót, így: Bizony, bizony mondom néktek... Ennek valószínűleg az a magyarázata, hogy évtizedek múltával, kezdett elhalványulni az ámén-mondatok jelentősége. Máté közli a legtöbb ilyen kezdetű mondatot Jézustól: 31-et. Lukács már csak háromszor idézi az ámén szót. Ő már nem értette ezt a titkot. Ő nem volt zsidó ember, viszont választékos stílusban akart írni, ezért a hagyományból örökölt sok ámén kezdetű mondatot ő már változgatva így: „sőt mondom néktek”, „igen mondom néktek”. Szinte erre feleletül jön János és ő, a zsidó ember, aki megértette az itt rejlő sajátosságot, kettőzte a szót és így írta: Amén, ámén. Új hangsúlyt ad a régi szónak. Emberek, el ne felejtétek

ennek a szónak a jelentőségét! És János maga 25-ször így mondja el Jézus szavait.

Most tartalmilag tallózzunk abban, miket is mondott Jézus? Három szellemi koncepcióval szembeítem Jézus gondolatát. Három érdemleges teológiai rendszer volt akkor a zsidók között. Egyiket az esszénusok szektája képviselte, a másikat Keresztelő János mozgalma hirdette meg, a harmadikat pedig a farizeusok vallották. Az esszénusokról mostanában sok szó esik, a Qumrán közelében talált ősi iratok alapján. Meglepő élességgel derül ki ezekből, hogy Jézus korában ez a bizonyos esszénus-szerzetesrend hogyan gondolkozott. Az a barlangrendszer, amit mostanában tártak fel, egyszerű volt kolostor és kaszárnya. Ezek a Holt-tengeri szerzetesek az Isten katonaságaként kivonultak Jeruzsálemből, mert olyan bűnösnek tartották a várost, a templomot is annyira fertőzöttnék tekintették, hogy „az Isten népe” nem vállalhatott többé közösséget sem a várossal, sem a templommal. Elvonultak tehát és mindenkinél szigorúbban gyakorolták a mózesi törvényeket. Magukat a „világosság fiai”-nak nevezték és készültek a végső, nagy apokaliptikus harcra, amikor megjelenik a Messiás, ítél és büntet az Isten. Akkor ők, mint az Isten katonasága, akcióba lépnek majd. Hallatlanul pontosan betartották a mózesi törvényeket és készültek az Isten haragjának nagy napjára. Ők annyira bűnösnek tekintették a jeruzsálemi papságot, hogy nem is álltak szóba vele. Voltak „tudósok”, akik azt állították, hogy Jézus ezeknek az embere volt. Pedig aki csak valami keveset is tud Jézusról, azt tudja, hogy a qumráni zsidók előbb feszítették volna meg Jézust, mint a Jeruzsálemiak, mert a qumranisták a farizeusokat is kiirtották volna, mint törvényrontókat. Mennivel inkább Jézust!

A második szellemi koncepció Keresztelő János teológiája volt. Ő minden bizonnyal az esszénusok közül jött, legalább is sok szellemi hatást vett tőlük. De kilépett közülük, úgy érezte, hogy meg kell szólítani a bűnös világot. Nem ment be Jeruzsálembe, kinn maradt a pusztában. Neki is az volt a felfogása, hogy Jeruzsálem olyan bűnös, hogy már nem lehet rajta segíteni. De legalább be kell kiáltani hozzájuk, figyelmeztetni kell Jeruzsálem népét a közelgő istenítéletre. Elkezdett tehát prédikálni a városon kívül a pusztaságban. És kijöttek hozzá az emberek Jeruzsálemből. Ítélet lesz — mondotta —, tűzben ég meg a világ. Most még megtérés által el lehet menekülni az eljövendő harag elől. János koncepciója valamivel emberibb, mint a qumránia-ké, de az ő ideológiájának alapja is a Törvény és az ítélet. Eggyel még adább volt a farizeusok ideológiája. De jegyezzük meg, hogy ez a három lényegileg egy szellemi család volt, bár egymást kölcsönösen kiátkozták. A farizeusok is a Törvényre esküdtek, ők is azt mondták: jön a Messiás és azért jön, hogy ítéljen. Minden azon dől el, hogy a Törvényt megtartja-e valaki. El kell különíteni magunkat a néptől, a bűnös, nyomorult, idétlen néptől. A legkisebb zsidó faluban is névszerint tudta mindenki, kik az „igazak”, kik a „bűnösök”. Ha egy farizeus odament, csak az igazakkal evett együtt. Pontosan meg volt határozva, hogy az igazak mit tehetnek és mit nem tehetnek. Például: az igaz ember nem lehet vámszedő.

Ezek után gondoljuk végig ezt az Igét: „Ámde mondom néktek, hogy a vámszedők és a parázna nők előbb mennek be az Isten országába, mint ti”. És ezt kifejezetten a nép vezetőinek mondta Jézus. Itt most már a tartalomról van szó. Azt mondja Jézus, hogy nem érvényes az az elkülönülés, az

a díszkrimináció, ami a zsidó nép egész életét meghatározza. Vagy ha érvényes, akkor Isten abban a misera táborban: a misera plebs-nek, a tudatlan, a kismimizett, a bűnös népnek a táborában van. Isten azoké, akik szegények, akik sírnak, akik poklosok. A vámszedőké és a parázna nőké. Én úgy ismertem meg az Istent — mondja Jézus —, hogy Ő Édes Atya és ezek a bukott, kismimizett emberek engedik magukat megajándékozni kegyelemmel, ezek megtanulják ezt a szót: Abbá, ezek örömmel veszik, hogy övék is az örök élet és a bűnbocsánat, őket is szereti az Isten. Ezek sokkal inkább veszik Isten országának áldásait és ajándékait, mint az igazak, a jók, a tökéletesek! Ez volt Jézus teológiája. Az Isten Abbá és elsősorban a kicsiknek, a bukottaknak, a tehetetleneknek az Istene. Itt éleződött elviselhetetlenné a feszültség Jézus tanítása és a farizeusok tanítása között. Ha ezt megértjük, akkor azt is megértjük, hogy innen egyenesen vezetett Jézus útja a kereszthez. Ilyeneket nem lehetett bűntelenül, hirdetni.

Egy-két fontos részletigazságot még tisztázni kell. Keresztelő János kezdettől fogva szembe fordult a farizeusokkal. Viperák fajzatai — mondta nekik. Jézus viszont először nyitott volt a farizeusok felé. Úgy kezdte, hogy: farizeusok, jöjjetek ti is! Jézus meg akarta nyerni a farizeusokat is. Erre több kedves adat van a Bibliában. Az ő gondolata ez volt: Farizeusok, nektek is van helyetek az Isten országában. Az ajtó nyitva van számotokra is. A legszebb példát a farizeusok hivatására a tékozló fiú példázatában találjuk. Lényegében ez is vitabeszéd. A „jó fiú”, aki otthon marad, mindig engedelmeskedik, de megbotránkoszik, amikor az atya szívére öleli a hazatérő bűnöst, a farizeust példázza. „Nem akar bemenni” ezt mondja róla Jézus. Akkor az atya kimegy és hívja: Gyere! Nincs rosszaló szava az atyának. Jézus megérti, hogy amit ő vett az Atyától, az borzasztó a farizeusok számára. Ezt ő nagyon megérti és kezdetben nem szidja, hanem édesgeti őket. Jézusnak a szívébe hasított az, hogy ezek a kegyesek, ezek a „szentek” milyen örömtelen életet élnek. Számára ez elviselhetetlen volt. Isten közelében örömtelenné lenni? Ő éppen azt élte át, hogy az Isten közelében kimondhatatlan öröm van. Az esszénusok kemény katonai regulával készültek a véres harcra. Az ő koncepciójuk ez: Isten katonasága. Jézus koncepciója viszont ez: Isten nász-népe. Újra meg újra kiéleződik a feszültség Jézus felfogása és a közfelfogás között. Például: Most bójtöltni, amikor itt van a vőlegény? — mondta Jézus a felháborodott farizeusoknak. Most lakodalom van! Jézus koncepciója az, hogy az Isten országa: a nász-nép öröme.

Még egy másik gondolatot is értsünk meg. Jézusnak nem az volt a felfogása, hogy a Törvény érvénytelen. Így magyarázták a szavait és ezzel vádolták őt. De ez félreértés. A mi Bibliánk — sajnos — nem vett át az egyik régi kódexből egy kis jelenetet. Szombaton látott Jézus valakit dolgozni. Odament hozzá és ezt mondta neki: Ha tudod, mit cselekszel, áldott vagy. Ha nem tudod, mit cselekszel, átkozott vagy, mert megrontottad a Törvényt. — Miről van itt szó? Jézus így gondolkozott: Te, ember, ha te az Abbával való kapcsolat gyümölcseként igaz emberi szabadságban dolgozol, tehát ha valakinek segítesz, jót cselekszel valakivel, akkor áldott az, amit csinálsz. Ha az Atyának engedelmeskedve, tudatosan hágod át Mózes rendjét, akkor áldott vagy, az Isten Országá rendjében élsz. De ha nem tudod, hanem csak egyszerűen durván áthágod a Mózes törvényét, akkor átkozott vagy. Azt mondja

tehát Jézus: érvényes a Törvény — az Isten országáig. Nem szabad megrontani a Törvényt. De ha az Isten országa közel jön hozzánk és hatalmába veszi az életünket, akkor beteljesedett a Törvény, akkor másként cselekszünk, hiszen akkor az Atya maga beszélget velünk, ő ad parancsot és ő mondja meg, hogyan kell szeretni.

Mi lett ebből a küzdelemből a későbbiekben? Csak egy villanásnyi fényt arra, hová jutottak a dolgok. Már az evangéliumok tanulmányozásából is az a meggyőződés származhat, hogy Jézus vitája a farizeusokkal főként azon a szinten történt, hogy a farizeusok — képmutatók. Mintha Jézusnak a legfőbb panasza az lett volna a farizeusok felé, hogy képmutatók. Pedig ez már retusálás. Itt már az evangélisták retusáltak. *Jézusnak nem az volt az igazi pere a farizeusokkal, hogy képmutatók.* Sokszor nagyon is odaadón, őszintén csinálták azok minden dolgukat. Hanem Jézus igazi pere az volt, hogy mindig *teljesíteni* akartak, mindig valamit csinálni, valamit produkálni akartak. A kegyesen gőgös Énjükkel volt igazában pere Jézusnak. Nem tudtak megalázkodni, kegyelmet kérni. Mindenáron fizetni akartak. És 60—70—80-ban már a „keresztység” is csúszott vissza oda, hogy maga is egyre inkább „teljesítményvallás” lett. Ekkor zavarba jöttek az evangélisták; mi is volt Jézus pere a farizeusokkal? Tehát retusálták a vitát és oda módosították, hogy Jézus főként a „képmutatókkal” szemben harcolt. Pedig nem ez az igazi feszültség. A saját vallásos teljesítményeiben bizakodó emberrel szemben foglalt Jézus állást és azt az embertípust hirdette meg a világon, aki a szellemi világ, a mennyei világ iránt alázatos, egyszerű, tanítható, megajándékozható. Az önelégült vallásos embernek csak egyik árnyalata az, hogy előbb-utóbb tényleg képmutató lesz. Az igazi baj azonban az, hogy az ilyen ember nem tud megalázkodni, nem engedi magát megajándékozni. És az, hogy „visszatalálni a Názáreti Jézushoz”, az íme ilyesmit jelent e mostani gondolatok összegezésében:

Először is nyitottnak lenni az emberek iránt. Jézus nem adta át a Sátánnak még a farizeusokat sem. Nyitottnak lenni a vallástalan ember iránt éppen úgy, mint a fontoskodó, öngigazult vallásos ember iránt, mindenki iránt! Jézusnak ezt a nyitottságát kell megtanulnunk. Jézus nem azt mondta Simon farizeusnak, hogy „vipera fajzata”, mint Keresztelő János, hanem ezt mondta: Simon, beszéljessünk! Továbbá: Jézust az jellemezte, hogy öröm volt számára az Abbá-viszony és mindig engedte magát megajándékozni. Nehéz feladatai előtt az abbához fordult: Istenem gyógyítsd meg ezt az embert, Te gyógyítsd meg. Neked van hatalmad! Ez volt a Názáreti Jézus. Ennek követése a keresztység!

4. Isten országának misztériuma

Márk 1:14—15.

A Názáreti Jézus tanításának tengelyét kétségtelesen az Isten országa alkotta. A fenti Igéből azonnal kitűnnek az alábbi részgazságok.

Először: kezdettől fogva ez volt Jézusnak a főtémája. Amint Heródes elhallgattatta Keresztelő Jánost, azonnal előállott Jézus és mindjárt az Isten országával kezdte a tanítást.

Másodsor: Jézus valami jó dolgot, valami örvendeteset mondott az Isten országáról. Nem Isten országának a törvényét hirdette, hanem Isten or-

szágának *evangéliumát*. Tehát valami örömmüzenetet hozott.

Harmadsorban: Jézus hangoztatta ennek az ügynek az aktualitását: „Béltölt az idő.” A görög szöveget inkább így kellene fordítani: telített, sűrített alkalom jött el most hozzátok, vagy: most ért célhoz az idő. Jézus tehát úgy minősítette a fejleményeket, hogy elközeltget valami egyedülálló alkalmat és ezt meg kell ragadni.

Azután arra emlékeztet Jézus, hogy „elközeltet” Isten országa. Még nincs itt annak a teljessége. Most csak közeljött, de később egyszer majd elérkezik egész *vég-érvényességében*. De mostani közelsége is már egészen új lehetőségeket, új ajándékokat ad a világnak.

Ebből jön az ötödik következtetés: Térjete meg és higgyetek az evangéliumban. Isten országának ez az elközeltése kihívás, vagy felhívás: döntés elé állítja az embert. Lehet hinni az Isten országában és beleigazodni ennek Rendjébe, de lehet visszautasítani is, amint nagyon sokan valóban visszautasították.

Íme, ebben az egy bibliai Igében benné van Jézus tanításának minden lényeges eleme, amit ebben a tárgykörben vallott. De én most nem e részgazságok egyenkénti elemzésének útján fogok haladni, hanem másként próbálok Jézusnak az Isten országáról való tanítását összefoglalni. Először is egy nyelvészeti kitérőt teszünk, amely Jézus egész tanításának megértéséhez fontos lesz. Évszázadokon át emlegették már Jézus előtt is a zsidó kegyesek, főként a próféták azt, hogy „Isten országlása”, „Isten királysága”. De az ő korában is, ökörülötte is a különféle kegyességi felfogások, iskolák tanítói, a rabbik is gyakran használták ezt a kifejezést. Felvetődik tehát a nyelvészeti probléma: ki hogyan értette ezt a két szót? Vajon az előző évszázadok során fokozatosan kitisztult-e a jelentése ennek a kifejezésnek, vagy ellenkezőleg: a sok és sokféle használatban mindinkább összezavarodott az értelme? — Egyelőre csak ennyit mondok — és ezzel a tudományos kutatások végső eredményét összegezem: — Jézus más tartalommal töltötte meg ezt a kifejezést, mint ahogy korábban használták, vagy ahogy az ő korában használták a többiek. Erre még visszatérünk.

Van egy modern tudomány: a szemantika. Ez azt vizsgálja, milyen viszonyban vannak a szavak az általuk jelzett dologgal. Minden szó jelent valamit, valami kézzelfogható tárgyat, vagy valami elvont lelki tartalmat. A szemantika tudománya azt vizsgálja, hogy a szavak hogyan viszonyulnak a tartalomhoz. Baranya megye néhány falujában megcserélődött a szavak jelentése. Amikor babot mondanak, borsóra gondolnak és viszont. Társadalmi megegyezés dolga ez. Közös megegyezéssel döntenek el, hogy mi a „bab” és mi a „borsó”. Ez a szemantika problémája. Az érzékelhető dolgok világában elég egyszerű ez a társadalmi megegyezés. De már bonyolultabb lesz, amikor elvont fogalmakat és főként, amikor lelki átéléseket akarunk megnevezni szavakkal. Az embereket két csoportba osztom ilyen tekintetben. Vannak emberek, akiknek a lelki átélései szegényesek, sivarak. Természetesen ezek is használnak szavakat, amelyek lelki dolgokat jeleznek. De van az emberiségnek egy másik csoportja, amelyik képes nagyon gazdag, megrázó lelki átélésekre. Ezeknél — érthető módon — az átélések sokkal fontosabbak, mint az azokat jelölő szavak! A gazdag lelki életű emberek számára csak jelzé-

sek a szavak, tökéletlen, elégtelen jelzések, mert ők tapasztalatból tudják, hogy maga a valóság mérhetetlenül több, mint a szó.

Ha ez így van, akkor már eleve elgondolhatjuk, hogy Jézus hogyan viszonyult a szavakhoz. Nem nehéz kitalálni: szuverén szabadsággal használta a szavakat úgy, mint jelzéseket. Ő olyan gazdagon élte át a mennyei valóságokat, hogy nem ragaszkodott a szavakhoz. Egyszer ezzel a szóval, máskor meg azzal a képpel fejezte ki belső átéléseit. Nagyon szeretett képekben, történetekben beszélni, mert érezte, hogy ezek jobban jelzik azt, amit a szó, vagy a meghatározás nem tud kiábrázolni. Tehát vigyázzunk arra, hogy a szavakat ne vegyük végső valóságoknak! Ne akadjunk el a szavaknál, mintha azok mögött már nem volna semmi más. A János evangéliuma 6. fejezetében ezt olvassuk: „Az én beszédeim lélek és élet”. — Valóban: Jézusnál nem a szavakon fordult meg a dolog. Jézus nem törekedett tudományos, vagy dogmatikai precizitásra, mert nála a szó nem volt minden.

Ha ilyen szempontból elemeznénk Jézus tanításának a dinamikáját, három fázisra lehetne bontani ezt a hatás-mechanizmust.

Jézus elmondott egy szót, vagy egy képet. Az emberek megértették azt a szó megszokott nyelvtani értelmében. Ugyanakkor azonban a szón át közölte Jézus a mennyei valóságot is, és így az emberek valami istenit, valami mennyeit éltek át és azután, az átélés felől visszagondolva, maga a szó is kifejeződött és most már egészen mást jelentett, mint „Krisztus előtt”. Például a Márk evangéliumának bizonyossága szerint Jézus mindig mondott valamit azoknak, akik gyógyulást kérni jöttek hozzá. A gutaütöttet (2. fejezet) például így szólítja meg: „fiam”. Ez azonban rossz fordítás, mert Jézus valójában úgy szólította meg, hogy „fiú”! A vérfolyásos asszonnak azt mondja: „leány”! Ezek a tömör evangéliumi szövegek sűrített beszámolók az akkori, régi élményekről. Jézus tehát mielőtt gyógyított volna, előbb elmondta, hogy te „fiú” vagy, az Abbának a gyermeke vagy — és ez nem nyelvtani magyarázat volt. Ez olyan szó volt, amihez Jézus adta az átélést is és ennek az átélésnek a fényében egyszer csak különös fényben kezdett ragyogni a szó. Tényleg, én, a gutaütött ember, Istennek a fia vagyok? Amikor az átélés megtörtént, tehát: amikor az a beteg ember bekapcsolódott a szóban közölt mennyei valóság által az Isten életébe, szeretetébe, családjába, utána már nem volt nehéz őt meggyógyítani.

Egy pillanat alatt átjárták azt az embert a feloldozó, gyógyító mennyei erők és akkor egyszerre lehullottak róla a félelmek, a kitaszitottság bilincsei. Az az egyetlen szó, amikor Jézus ajkáról hangzott el, megtelítődött valami olyan dinamikus mennyei tartalommal, amit a szó önmagában sohasem tudott volna kijelenteni. Ha ezt a titkot nem értik meg a teológia professzorai, végzetesen eltévednek Jézus szavai között. Mert ha például azt kezdik vizsgálni, hogy vajon mit jelentett az Isten országa az ósz.-i, vagy a Jézus korabeli irodalomban s azt remélik, hogy ezen a nyomon haladva pontosan meg fogják érteni azt is, miként gondolkozott Jézus az Isten országáról, alaposan eltévednek az igazság mellől. Őnála nem a szavak a fontosak, hanem az a tartalom, amit kiöntött a szavakon át. Ha a későbbiekben ezek az áldások, ezek a mennyei tartalmak elmaradtak, és megmaradtak a szavak, akkor az következett be, ami most is van. Vannak „szent” szavak, de mindez mit ér, ha hiányzik kö-

rülte az a fényudvar, az a szellemi töltés, az a Szent Lélek-áldás, amit Jézus ajándékozott addig nem tapasztalt gazdagságban az emberiségnek.

Ennyit a szemantikai problémáról. Ez az itt röviden vázolt felismerés Jézus egész tanítására áll. Közelebbről az Isten országára is. Jézus gyakran használja ezt a kifejezést, de nem ezt a kifejezést kell önmagában elemezni, hanem meg kell érteni azt, amit Jézus e szavaknak az *edényében* kínált az embereknek az ő korában. Ezt megpróbálom most elmondani egy-két gondolatban. Megint azt a módszert választom, hogy szembesítem azt a tartalmat, amit Jézus ajándékozott, azzal, amit a korabeli zsidók értettek az „Isten országa” kifejezésen.

Vissza kell lapozni egy zsoltárra. Az eligazít minket ebben a dologban. A 115. zsoltár 16. versében ezt a mondatot találjuk: „Az eget az Úrnak egei, de a földet az ember fiainak adta”. Isten a menynekben uralkodik. Ott zavartalanul érvényesül az Ő akarata. A földet viszont átadta az embernek. Uralkodjék a világ felett, de úgy, hogy közben engedelmessékedjék az Istennek. Ámde az ember fellázadt, kivonta magát Isten uralma alól és önuralmat rendezett be a földön. Ezért olyan most a világ, amilyen. Isten azonban nem nyugszik bele a dolgok jelen rendjébe, illetve rendtelenségébe. Prófétaim át meghirdeti a nagy napot, a hatalomátvétel napját, a dolgok radikális megváltozását, Isten uralmának kiterjedését az egész földi világra is. A régi próféták is, de a Jézus korabeli tanítók is beszéltek arról, hogy közeledik a nagy nap, a hatalom átvételének napja, amikor Isten felállítja az ő országát ebben a világban. Itt látszik azonban az áthidalhatatlan ellentét közöttük és Jézus között. Amikor a zsidók beszéltek az Isten országa eljövételéről, az lényegileg *hadüzenet* volt. Az Isten készül, fegyverkezik. Jön a Messiás, mint hadvezér. Hadüzenet ez az autonóm embernek. Saját kezébe veszi Isten a világot, illetve a Messiás kezébe adja át. — Jézus egészen másként hirdette az Isten országát. Az ő gondolatát ebben a szóba lehet summázni: *amnesztia*. Az ellene lázadóknak Isten bűnbocsánatot hirdet. Isten haza-édesgeti a lázadókat. Ez a radikális ellentét a korabeli Isten-ország koncepció és Jézus koncepciója között. Az amnesztiát Isten úgy realizálja, hogy asztalához fogadja a méltatlankokat. a bűnösöket. Örömlakomát készít nekik.

Jézus tanított és aztán cselekedetekben realizálta a tanítását. Ezt is, mint fontos teológiai igazságot meg kell jegyeznünk. Amikor „Igeről” beszélünk, nem szabad abban az elvontságban érteni azt, hogy az Ige egy gondolat, vagy néhány szó. Az Ige mindig ilyesmit jelent: ígér valamit az Isten és aztán megcselekszi. Vagy: cselekszik valamit és utóbb értelmezi. Az Ige mindig olyan igazság, ami előbb-utóbb testbe öltözik. Ez az igazság például, hogy Isten országa: amnesztia és örömlakoma, ez nemcsak teoretikus tanítás volt, hanem ezt Jézus gyakorolta is és pedig olyan módon, hogy bement a bűnösökhöz, a vámszedőkhöz és evett, lakmározott velük. Olyan felháborító volt az a gátlástalanság, ahogyan Jézus bement a vámszedőkhöz és velük vacsorázott és lakmározott, hogy kialakult a kegyesek, a „szentek” részéről ez a csúfnév: „nagy-étű és részeges”. Feltűnő nagy helyet foglal el az ő tanításában a lakmározás, a vendégeskedés, a menyegző, a nagy vacsora képe, el egészen az úrvacsoráig, ami szintén bőséges ünnepi vacsora volt. Ebben is ama mennyei lakomának az előzeit érezték. Tehát az „Isten országa”: királyi menyegző, aminek már most e földön előlakomái vannak.

5. KICSODA EZ?

Márk 4:35—41

A négy evangéliumban hat változatban olvashatjuk ezt a történetet. Az a meggyőződésem, hogy a nagypénteki és húsvéti történetek után számszerűen erről a történetről prédikáltak legtöbbször az első keresztyének. Szerették ezt a történetet és sokszor prédikáltak róla, mert úgy érezték: ez a történet pontosan kifejezi helyzetüket, erőtlenségüket, csodálatos megtartásukat a nagy történelmi viharokban. Az első 300 évük benne van ebben a történetben: viharban, vészben, védtelenségben, kicsinyhitűségben, ugyanakkor Krisztus-élményekben, Krisztus-szabadításokban bővülő életet éltek.

Művészi szép a történet vége. Kérdéssel fejeződik be és nincs rá felelet. Ebben valami egészen „modern” irodalmi, vagy dramaturgiai szépség van. Érdekes, hogy a történet *végén* találjuk ezt a kifejezést: „Mégfélemlének nagy félelemmel”. Isten előtt való megrettenéssel kérdezték: „Kicsoda ez, hogy mind a szél, mind a tenger engednek néki?” És éppen ez a hiteles benne. Kinek-kinek magának kell megkeresni és megtalálni a feleletet. Akkor ér valamit a felelet, ha áll reá az, amit már hallottunk az előzőkben: Boldog vagy Simon, Jónának fia! Nem teológus tanított erre, nem a magad okosságából jöttél rá, hanem a mennyei Atya tanított téged.

Két alkérdésre kell osztanunk ezt a fontos problémát. Kicsoda ez a *mi* megismerésünk szerint? Mit tudnánk *mi* elmondani róla? De még ennél is érdekesebb, izgalmasabb az a kérdés, hogy *ő maga* kinek gondolta, kinek vallotta magát.

Az első kérdésre az egyház mindjárt az első századokban megfogalmazta a feleletet. Az Apostoli Hitvallástól kezdve a későbbi zsinatok hitvallásaiig egyre teljesebb, egyre precízebb szövegezésben válaszolt a kérdésre. A hosszú, keserű viták eredményeként megszületett és a végén már a császár fegyvereivel is alátámasztott krisztológiai szövegekben egyre több volt a görög filozófiai „kategória” és egyre kevesebb érződött a Szent Lélek tüzeiből. Most nem is az a lényeges, hogy *mi* mit vallunk Jézusról. Az az izgalmas kérdés, hogy *ő* kinek értette önmagát, *ő* mit gondolt önmagáról.

Ez a legnehezebb teológiai probléma. Erre nézve kapjuk a legkevesebb adatot az evangéliumokból, egyszerűen mivel az evangéliumok húsvét *után* keletkeztek, még hozzá 4—5—6 évtizeddel húsvét után. Akkorra már kialakult a „krisztológia”: az *ő* személyére vonatkozó hitvallások rendszere. Amikor megszülettek az evangéliumok, már abban a fényben születtek, ahogy a gyülekezet hitet tett a Názáreti Jézusról. És ez a hitvallás vetült bele az evangéliumokba is. Mondtam már, hogy az evangélisták hitüknek fényeivel átszínelték a régi evangéliumi történeteket és mondatokat. Bizonyos jelene-teknél semmiféle érdek nem szólt amellett, hogy változtassanak rajtuk. De amikor arról volt szó, hogy Jézus hogyan beszélt önmagáról, akkor szinte nem is lehetett igényelni az evangélistáktól, hogy ne azt vetítsék vissza a „történeti Jézus” korába, amit *ők* akkor, Krisztus után 70-ben, 80-ban hittek felőle: Te vagy a Krisztus, az élő Istennek Fia. Ezt a hitvallást vallották *ők*, ezt vetítették vissza például abba a jelenetbe, amelyikben Jézus beszélt önmagáról a tanítványaival. Mint kitisztázott történelmi tény tudomásul kell venni: lendkívül nehéz hiteles adatokat találni arra nézve, hogy a Názá-

reti Jézus miként nyilatkozott önmagáról. Szinte láthatatlanná teszi az *ő* vallomását az, ahogyan később a gyülekezet vallott róla.

Jellemző adat: mind a négy evangélium más feleletet ad arra a kérdésre: kicsoda Jézus. Máté evangéliumának — ezt már megtanulhattuk — érdeke: a zsidó-keresztyén gondolkodás megszövegezése. Máté szerint a Názáreti Jézus: a zsidók Messiás-királya. Márk vallomását így lehet summázni: Jézus az Isten rangrejtve, de az egész emberiség számára. — A Lukács koncepciója már egy későbbi kor hitét tükrözi: a Názáreti Jézus a keresztyén vallás megalapítója. — János evangéliumának vallomása pedig ez: az Istennél öröktől fogva volt Igének a megtestesülése a Názáreti Jézus.

Ebből a négyfeleségből világosan kiérződik, hogy ki-ki a maga hite szerint adott feleletet erre a kérdésre: „Kicsoda hát ez?”

Az izgalmas kérdés azonban az, hogy *ő maga* mit gondolt és mit vallott? Lehet-e egyáltalán visszanyúlni a Róla szóló vallomások mögé és lehet-e valamit megragadni abból, hogy *ő* mit gondolt önmagáról és küldetéséről?

Két adat egészen nyilvánvaló. Egyik: Jézusnak az a meggyőződése és tanítása, hogy az *ő* személyével szorosan kapcsolódnak az Isten ajándékai. „Elközelített az Isten országa”, de nemcsak úgy általában, hanem az *ő* személyében jött és jön közel. Drága üdvajándékai vannak Istennek, de ezeket mindig *ő* hirdeti meg, *ő* közli, *ő* osztja szét. Az *ő* kezének érintése nyomán tisztul le a poklosság az emberről, az *ő* szavára hull le a bűnök terhe az emberek lelkéről, egyszerűen: Őbenne jött közel az Isten. A legkritikusabb bibliakritika nyomán is világosan kilűnik ez a kettősség: *valami újat* hozott Jézus, de az is hangsúlyos, hogy *Jézus* hozta ezt az újat!

A másik adat: Jézus önmagát szorosan benne tudta az ügyben, de nem igényelt a személyének semmiféle titulust. Sőt inkább visszautasította a titulusokat. — A Márk evangéliuma van legközelebb az első időkhez. Ha végig olvassuk, állandó tiltakozást találunk benne. Ördöngösöket gyógyít Jézus és azok kiabálják: „Tudjuk, hogy ki vagy, az Istennek ama Szentje!” Akkor rájuk kiált Jézus: Hallgassatok! — Aztán betegeket gyógyít, akik örömben újjongani kezdenek, hogy itt a Szabadító. Rájuk kiált: Hallgassatok! — A tanítványok megvallják, hogy *ő* kicsoda és azt mondja nekik: Ne mondjátok tovább senkinek. — Valaki ezt kérdezi: „Jó Mester, mit kell cselekedni?” és erre *ő* így válaszol: „Miért mondasz engem jónak? Senki sem jó, csak az Isten”. — Feltűnő, ahogyan tiltakozik, visszautasít, elhárít magától mindent.

Ennek a két ténynek a feszültségében rejtőzik a Krisztus titka. Itt valami nagyon fontos dolgot kell megértenünk. Mindenekelőtt azt a kettősséget, hogy mások az *események* és megint más azoknak az *értelmezése*. A történelemtudomány rendszerint kettős munkát végez. Egyfelől összegyűjti, sorba állítja magukat az eseményeket. Ugyanakkor azonban értékelő ítéletet is mond róluk. Aki figyeli a mai magyar szellemi életet, az tudja, hogy például a mohácsi csata vita tárgyává lett. Nem az, hogy mi játszódott le ott a mohácsi csatatéren, hanem hogy nagy jelentőségű volt-e vagy jelentéktelen. Idáig úgy énekelték meg a költőink, hogy „Nemzeti nagy létünk nagy temetője Mohács!” De a mai történetírók azt mondják, nem volt az olyan jelentős esemény. Nem új adatokat mondanak — bár azokat is hoznak elő-, de a lényeges az, hogy új íté-

let alá helyezik az eddigi adatokat. Erre még sok egyéb példát is hozhatnánk. A történelemtudományban tehát tisztázni kell ezt a kettősséget: Mi történt? És mi a jelentősége annak, ami történt? Ez áll Jézusra nézve is.

Vannak adataink arról, hogy mi történt Jézus körül. De minősíteni így is lehet Jézus ügyét, meg úgy is. Az evangéliumok közlik: belpoklosok csodálatosan meggyógyultak, a vakoknak megnyílt a szemük stb. Hogy Jézus mi mindent csinált, azt adatszerűen előadják, de az értékelés — hogy úgy mondjam — szabadon lebeg. Maga az evangélium is szinte párhuzamosan egymás mellé állít különböző értékeléseket. Nem mintha az evangélisták nem foglaltak volna állást a világarányúvá szélesedett „Jézus-pörben”. De a maguk állásfoglalása mellett engedtek szóhoz jutni másféle felfogásokat is és ezzel szinte *döntésre hívták olvasóikat* a Jézus-ügyben. A Márk evangéliuma 3. fejezetében néhány soron belül Jézus személyének és működésének háromféle értelmezése szólal meg. Jézus cselekszik valamit, s akkor először megjelenik a testszerinti család és minősíti őt. Aztán megjelenik Jeruzsálemből az eretnekeket vizsgáló bizottság és az is minősíti Jézust. Végül megszólal Jézus is és mond egy harmadik lehetőséget. Az övé azt mondják: „magán kívül van”. (Ez még aránylag szép kifejezés, valójában eszelőst kell itt érteni.) Amit Jézus tett, azt lehetett tehát így minősíteni: ez egy megháborodot ember. „Az írástudók pedig, akik Jeruzsálemből jöttek (ez valójában hitvizsgáló bizottság volt!) azt mondták, hogy Belzebub van vele és az ördögök fejedelme által űzi ki az ördögöket.”

A tényeket nem tudták letagadni, a tények *értelmezése* viszont így is lehetséges volt. Akkor Jézus elkezd beszélgetni velük és azt mondja nekik: Ha a Sátán önmagát ellen támad, akkor meghasonlott, nem maradhat meg, vége van. Aztán Jézus még ezt mondja figyelmeztetően: „Bizony mondom néktek... aki a Szent Lélek ellen szól káromlást, nem nyer bocsánatot soha...” Jézus kimutatja a bizottság ítéletének logikai lehetetlenségét. A Sátán önmagát űzi ki? Ez lehetetlen. Vigyázzatok, nehogy Sátánnak mondjátok azt, aki Isten Szellemétől van, mert ebből súlyos bajok lesznek.

Jézus viselkedéséből kiérződik ez az elem is: emberek, ez az egész ügy még nincs lezárva! Én itt vagyok, élek, szolgálok, azután letartóztatnak, halálra ítélnék, kiiktatnak az életből, de még akkor sem lesz lezárva a dolog. Még lesz ennek az ügynek folytatása, ne siessétek el az ítéletalkotást. Valóban értelmezni kell majd ezt az ügyet, de az én mennyei Atyám fogja igazán értelmezni. Simon Péternek is Ő értelmezte Jézust és ezt méltányolva fogadta így Simon Péter vallomását: Boldog vagy Simon, mert nem a te okoskodó értelmed, hanem az én mennyei Atyám értelmezett engem néked. Jézus biztos volt benne, hogy amikor őt halálra ítélik és kivégzik, a mennyei Atya továbbra is munkálkodik majd az ő ügyében és Ő fogja helyesen értelmezni a dolgokat. Tehát nem olyan sürgős ez az ügy. Az egyik teológus-professzor így summázta ezt a titkot: A hétköznapi szegénység mellett Jézus magára vállalta a „krisztológiai” szegénységet is. Azaz: elfogadta, hogy földi szolgálata idején semiféle messiási titulus nem illeti meg őt.

A Bibliából különböző történeteket olvashatunk, amelyek ezt a felismerést adatszerűen alátámasztják. Ilyen drámai jelenet a János 9, ahol egy vakon született ember meggyógyításáról van szó. Senki sem vitatja el, hogy meggyógyult, de ezt az esetet

is értelmezni kell valahogy. Kiszáll a bizottság, kezdenek szabályszerűen nyomozni. Megkérdezik a szüleit, aztán valóságosan lerohanják ezt az embert: Adj dicsőséget az Istennek, mi tudjuk, hogy ez az ember bűnös. Ő azonban kitart amellett, hogy ha Jézus nem Istentől volna, nem cselekedhetnék ilyesmit. „Felelének neki és mondanák: Te mindentől bűnben születél, te tanítasz minket? És *kidobták őt*”. Ezzel zárult le a vizsgálat. A „kidobás” azt jelenti, hogy kizárták a zsinagógából, a zsidó közösségből. Itt is látszik, hogy Jézus tetteit nem tudták elvitatni, de annál súlyosabb probléma volt a zsidó hittudósok számára a tettek minősítése. És Jézus ebben hallgatott. Erről talán a legszebb történet a Máté 11, ahol nem kisebb személyről van szó, mint Keresztelő Jánosról, aki maga is megbizonnyaltanodott Jézus minősítése tekintetében. — „János a fogságban elküldte kettőt az ő tanítványai közül és megkérdezte: Te vagy-é, aki eljövendő, vagy mást várunk?” És a *húsvét előtti* evangéliumi korszakra jellemzően Jézus nem mondja, hogy igen, sem azt, hogy nem. Nem hajlandó dogmatikai formulát adni. „Menjetek el és jelentsétek Jánosnak, amiket hallotok és láttok. A vakok látnak és a sánták járnak, a poklosok megtisztulnak és a szegényeknek evangélium hirdettetik. És boldog, aki bennem meg mebotránkozik”.

János nem kap többet. Adatokat kap és az adatok alapján neki kell eldöntenie, hogy ki ez a Jézus. Nem teszi olcsóvá Jézus a dolgot. Nagyon egyszerű lenne, ha ezt mondaná: Igenis, én vagyok a Messiás. — Mi történik itt? Jézus feladatta teszi a kérdést: te magad dönts el! De ugyanez a helyzet a vizsgálatra küldött papokkal, bizottságokkal is. Ki hatalmazott fel téged erre? — kérdezik. Akkor Jézus azt mondja: Nézzétek meg a cselekedeteimet és annak alapján döntsetek.

Azt kérdezheti valaki: Hogyan? Hát Jézus nem vallotta magát *Messiásnak*? Erre a kérdésre a bibliatudomány ma határozott *nem*-mel felel. És most egy látomászerű képet szeretnék mondani arról, hogy bennem miként él a Názáreti Jézus viselkedése és gondolkodása. Ha ezt a képet és a benne levő igazságot megértjük, semmi felháborító nem lesz többé abban, hogy Jézus nem vallotta magát *Messiásnak*. Így áll előttem a kép: Jézus hozott valamit és a lényeg az, *amit* hozott, nem pedig az az edény, amibe bele lehet tölteni azt, amit hozott. Ez a szó, hogy „*Messiás*” olyan valami, mint amikor valaki friss, üdítő vizet akar hozni és nem áll rendelkezésére más, csak egy petróleumos kanna. A „*Messiás*” szó *akkor* ilyen „*petróleumos kanna*” volt ahhoz képest, amit az üdítő víz jelent. Úgy meg volt terhelve ez a szó politikai tehertételekkel, bosszúgondolatokkal, zsidó nacionalizmussal, korlátoltsággal, kicsinyességgel, mint egy petróleumos hordó a kőolaj átható szagával. És Jézus nem volt hajlandó azt az üdítő vizet, amit ő hozott, ebbe a „*petróleumos kannába*” beleönteni.

A „*messiási ideológia*” lényege szociálpszichológiai fogalmazásban ez volt: majd az Isten odaüt! És ebben a *Messiás* lesz az Isten keményöklű eszköze! A zsidó nép kicsi volt, önérzetes és sokszorosán megalázott nép volt. Szívesen visszaütött volna már gyakran, de nem volt hozzá ereje. Ebből a visszafojtottságból nagyrészt meg lehet magyarázni a Jézus korabeli vérgőzös apokaliptikus látomásokat és azoknak egyik főalakját: a *Messiást*. Jézus nem vállalta a közösséget ezzel az ideológiával. A teljesség kedvéért el kell mondanunk, hogy voltak egyéb váradalmak is ebben a korban. (Például volt ilyen univerzalizisztikus vonal is: jön az „*Embernek*

fia”, az egész emberiség — nem zsidó jellegű Megváltója. De ez is ítélni jön!) Ezek azonban csak a szűkebb körök, szekták váradalmi voltak. A nagy tömeg véreskezű, nacionalista Messiást várt. Jézussal szemben is ilyen igényeket támasztottak, de ő ezeket határozottan visszautasította! Azt mondta: Nem vagyok Messiás. Nem akarok ilyen Messiás lenni. Most mondom el azt a látomászerű gondolatot, ami bennem él ezzel az ügyel kapcsolatban. A Biblia több helyen is beszél arról, hogy egy asszony alabástrom szelencében drága kenetet hoz. Széttöri a szelencét és ráönti a kenetet Jézus testére és az egész házat betölti annak a kenetnek az illata. Nos, ennek a képnek alapján úgy látom a messiási misztériumot, hogy Jézus hozott valamit, Szent Léleknek „kenetét”, mennyei életnek illatát, valami eddig ismeretlen túlnanit, csodálatosan újat és azt szétöntötte az emberiség „halálraiteltjei” között, a betegek, szegények, bűnösök között úgy, hogy annak a mennyeknek az illata betöltötte az egész Zsidóországot, az egész világot. Jézus hozott valamit és azt kiöntötte, nem pedig edénybe zárta. Ha azt mondta volna: én vagyok a Messiás, akkor edénybe zárta volna. De ő nem zárta edénybe, hanem szétöntötte. Jézus tudta, hogy amit ő hozott, azt a nagyok, az előjárók, a főpapok nem tudják megbocsátani neki. Ő ebbe bele fog halni, ha szétönti ezt az „illatot” a világba. És nyugodt volt, hogy nem baj. Engem megölnek, de azzal nem lesz vége ennek az ügynek. Én ismerem az én mennyei Atyámat, utána újra kiönti ezt a mennyei tartalmat. Isten majd értelmezi és főként: folytatni fogja ezt az ügyet. Jézus nem „edényekben” gondolkozott. Az, hogy „Messiás”, az egy edény. Az, hogy Dávid fia, az egy másik edény. Az, hogy Embernek Fia, harmadik edény, Istennek Fia, negyedik edény. Ilyen edényekbe lehet töltögetni azt a misztériumot, amit ő hozott. De ő nem töltögette ilyen edényekbe, hanem szétöntötte a mennyei tartalmat mindenkire.

Most valami „jelzést” adok arról, hogy ki volt hát Jézus? Nem definíciót adok róla, hanem csak az Ő misztériumára utaló jelzést. Jézus annyira odakötötte magát a mennyei Atyához, hogy ezáltal teljesen szabad volt az emberektől, dicsőítéstől, szidalomtól, rágalmozástól. Annyira Istenben élt, hogy tökéletesen szabad volt az emberektől. Azt az isteni életet, amit ő megélt, kiöntötte az emberekre úgy, hogy őket is beszerkesztette ebbe az isteni életbe és így az emberi élet megélésének olyan új szépségét hozta, amit csak nyomorultul lehet jelölni ilyen szavakkal, mint bizalom, egyszerűség, fiúság, szeretet, áldozat, Isten-közelség, Isten-közvetlenség. János evangéliuma így szól erről egy helyen, Jézus szájába adván a szót: „Én azért jöttem, hogy életük legyen és bővülködjenek”.

Még annyit, hogy a legújabb és rendkívül alaposan elemző bibliakutatás szerint tehát Jézus igenis nem állította magáról azt, hogy ő a Messiás, a Dávid fia, hogy ő az Isten Fia. — A legújabb bibliakutatások szerint Jézus egy bizonyos kifejezéssel mégiscsak elmondta azt a misztériumot az embereknek, hogy ő kicsoda. De titkosan mondta, úgy szövegezte, hogy benne egyidejűleg elrejtette és kijelentette önmagát az emberek előtt. Úgy szólt bizonyos ünnepi pillanatokban, hogy azt isteni öntudattal teljes önértelmezésnek is lehetett venni, de ugyanakkor lehetett észre sem venni — a siketeknek! Ezt a mondatot megtaláljuk például a Márk 14. fejezetében. Eszerint Jézus egy ünnepi pillanatban, n. életének sorsdöntő nagy pillanatában, elmondta ezt a különös mondatot. Az illetékesek azonnal ér-

tették, miről van szó és ennek az lett a következménye, hogy életével kellett fizetnie ezért az egy mondatért! A főpapi tanács előtt történt ez, amikor Jézus pörének a főtárgyalása zajlott. Hamis tanúk vallanak ellene és ő hallgat, nem nyilatkozik. A tanúk vallomása azonban egymással is ellenkezik, így tehát azok kölcsönösen megsemmisítik egymást. Az érvényes jog szerint szabadon kellene engedni Jézust. Ámde a főpap nem hajlandó kiadni kezéből a zsákmányt. Felkel és odamegy Jézus elé. (Ha a főpap felemelkedik, akkor a tanács 70 tagja is ünépélyesen feláll vele együtt.) Nem kétséges, itt valami megfélemlítési akció történik. Odamegy tehát Jézushoz és ezt mondja neki: „Az élő Istenre kényszerítelek, mondd meg, hogy ki vagy te?” Mind a négy evangélium beszél erről a jelenetről, sajnos négyféleképpen. Nem könnyű kibogozni, hogyan is történt a dolog. A főpap odament hozzá és valamit kérdezett tőle — ez az összesítő eredmény. De vajon mit kérdezett tőle? A legvalószínűbb, hogy ezt kérdezte: Te vagy az Isten Fia? Minden bizonytalanság Judás révén jutott ez az adat a főpaphoz, mert Jézus csak a tanítványi körben említette azt, hogy Isten az Abbá és ő a Fiú. Ez nem a tömeg számára való beszéd volt. Ez Judás árulása folytán bejuthatott a főpaphoz, aki most esküvel kényszerítette Jézust: nyilatkozzál, te vagy az Isten Fia? Márk három mondatban adja meg erre a kérdésre a feleletet, de azt mondják a tudósok, hogy valójában csak egy mondatban, összesen csak két szóban felelt Jézus. Ezt válaszolta: „Én vagyok”. És ezt így mondogatta arámul: ani hu. Ez egy régi liturgikus formula. Amikor Isten megjelenik a templomban, Ő szólal meg így: Én Vagyok. Ésaiás 43.: „Én vagyok, aki neveden szólítalak, én vagyok, aki ismerlek téged. Én vagyok, aki megszabadítalak”. Ez az „Én Vagyok” liturgikus formulává lett, az Isten önkijelentésének a formulájává. Nos: egyre inkább azt mondják a bibliatudósok, hogy ez volt az a két szó, amit időnként kimondott Jézus. Például a viharos tengeren odamegy a tanítványokhoz. Meglátják őt és megrettennek. Ne féljete! — mondja — én vagyok. Ani hu, Ez, hogy „Én Vagyok”, az Isten jelenlétét mutatja. Ahol én vagyok, ott az Isten van. Amit én mondok, azt az Isten mondja. Ez volt Jézus rejtett, de másfelől nagyon is félreérthetetlen önértelmezése. Ez a bibliatudósok megállapítása. És amikor a főpap hallotta ezt a két szót, amit ő szokott mondani az ünnepi liturgiában, megszagatta a ruháját. Ez a két szó elég volt. Hallottátok, ez istenkáromlás! Jézust ezért a két szóért ítélték halálra: Én Vagyok. Ani hu.

Az ősi történet szólal meg itt új átélésben: Isten elküldte Mózeset a néphez és a fáraóhoz szolgálatra. Mózes megkérdezi: Ki vagy te, Isten, aki engem küldesz? Mit mondjak a népnek? Ez volt a felelet: Eredj és mondd, hogy a Vagyok küld téged. „Vagyok, aki Vagyok”. Más fordítás szerint: „Vagyok, aki Leszek!” Ennek értelme: amit veletek majd cselekedni fogok, abból tudjátok meg igazán, hogy ki vagyok! Ezt a szót vették fel a későbbi proféták. És íme: Jézus is ezt a szót veszi fel, hogy Vagyok. Elhangzott a döntő kérdés: Te vagy az Isten Fia? Jézus felel: Én Vagyok. Ez a két szó sokkal több, mint közvetlen felelet az elhangzott kérdésre. Ez ünnepies vallomás, ez a jelenlevő Isten önkijelentése: Én Vagyok itt! Itt van közöttetek az Isten! Ezért a két szóért kellett Jézusnak meghalnia. Ez volt a maximum, amit önmagáról mondott kifelé, az emberek felé. Egyetlen egyszer mondotta ezt az ellenségei felé. Jézus bizonyos volt, hogy amit őben-

ne ajándékozott Isten a világnak, azt továbbra is ajándékozni fogja és amint most ő értelmezte az Atyát az embereknek, halála után az Atya fogja őt értelmezni. Ebben megnyugodva ment a keresztre.

(Az „ani hu” szó szerint ezt jelenti: „én — ő”. A gondolat ez: én vagyok ő! Én — aki most megszólítalak téged — ő vagyok! Az Isten, akiről tudunk, de aki távol van: ez az Ő! Amikor ez az „Ő” közel jön, megjelenik, kijelenti magát, akkor hangzik el ez az azonosító, önkijelentő, önértelmező mondat:

én vagyok az „ő”! Akiről úgy szoktál beszélni, hogy „ő”, az Isten, íme az most itt van és átveszi a szót így: hogy „én”. Tanulmányozzuk át az alábbi néhány „ani hu” Igét: Márk 6:50., 13:6., vedd össze ezt Lukács 21:8. és Máté 24:5. Máté tovább építi a mondatot a saját hangsúlyos Messiás-teológiájának irányába! Ján. 4:26. vedd össze Ésaías 52:6. János 8:24.28.58.!)

(Folytatása következik.)

Farkas József

Pierre Teilhard de Chardin; *Der Mensch im Kosmos*

Union Verlag, Berlin 1966. 406 l.

A könyv a szerző *Le Phénomène humain* c. művének német fordítása. Teilhard de Chardin (1881—1955) francia katolikus páter és világhírű paleontológus, korunk egyik legérdekesebb és egyik legjelentősebb gondolkodója. Életműve igen nagy hatással volt és van a modern progresszív katolikus körökre és a jelenkori katolikus teológiára. Teilhard kétség nélkül egyik jelentős előkészítője annak az „aggiornamento”-nak, amelyikre a II. Vatikánum is törekedett. Gondolatai a protestáns teológusok, haladó polgári gondolkodók és a dialektikus materializmus tudományos művelőinek körében is igen nagy figyelmet keltettek. Olaf Klohr jénai marxista filozófus jegyzi meg, hogy az utóbbi évtizedben egyetlen világnézeti jellegű műnek sem szenteltek a nemzetközi tudományos életben olyan nagy figyelmet, mint Teilhard „Phénomène”-jének. (Beilage zur Ausgabe, 3.). A könyv Teilhard gondolatvilágának, egész életművének összefoglalása, amely által világszerte ismertté lett.

A szerző ebben a művében a világ keletkezéséről és kibontakozásáról, a föld kialakulásáról, az élet eredetéről, az ember létrejöttéről és fejlődéséről, az evolúciós biológia, a magfizika és a történelmi szociológia segítségével olyan elméletet bontakoztat ki, amely sok tekintetben megegyezik a modern természettudományos világképpel. Teilhard, a természettudós írja ezt a könyvet. Tudatosan elkerül benne minden teológiai terminust. Csak a függeléként csatolt rövid tanulmányban vallja meg hitét és jelenti ki, hogy az általa vázolt tudományos világkép „minden szabadságot meghagy a teológiának”, hogy az evolúció ambivalens tényeit magyarázza és elmélyítse (401).

Teilhard egész gondolati konstrukcióját az anyagi világ tényére építi és ebből bontakoztatja ki. Vallja, hogy a szervetlen anyagi világban eleve benne rejlik az élet lehetősége. Egy átfogó tudományos világképnek ill. világszemléletnek kikerülhetetlenül feltételeznie kell az életet, messze, az „életelőtti” helyzetbe visszamenően. Az anyagi világban szunnyadó életet és szellemi energiákat, az anyag, a „dolgok belső oldalá”-nak nevezi. „Szellemi tökéletesedés és anyagi szintézis csak két oldala, vagy összefüggő része egy és ugyanazon jelenségnek” (54). Lehet, hogy a világmindenségben másutt is van evolúciós folyamat, azonban a világmindenség egyetlen olyan pontja a Föld, ahol az anyag evolúciójának útját az első fázistól az utolsóig nyomon követhetjük.

A Föld az anyag evolúciója szempontjából egy

páratlan „szerencsés pillanatban” jött létre, és azt a szerencsés helyzetet az anyag azonnal kihasználta. Az evolúció első fejezete a kristályosodás és a polymerizáció. Az anyag magasabb rendű szintézisei révén megjelennek a sejtek és a molekulák. Az életnek hatalmas időtartamra volt szüksége, amíg behálózta a Föld egész területét. Az evolúció ebben a stádiumában csak a téridő kategóriájában érzékelhető. Vannak az evolúciónak és az élet formáinak elfelejtett, kipusztult és talán vissza nem idézhető stádiumai, amelyek csak a Föld korábbi korszakainak körülményei között voltak lehetségesek. Az evolúciót nem lehet tetszés szerint megismételni. Az a tény, hogy eddig steril térben nem sikerült szerves anyagot szervetlenből szintetikus úton előhozni, nem bizonyítja, hogy ez a folyamat az evolúció korábbi fokán évmilliók, vagy évmilliárdok alatt lehetetlen lett volna. Különben is a sterilizálás esetleg olyan beavatkozás az anyag természetébe, amely elpusztítja az anyagban rejlő élet őscsírát.

Amikor az élet meghonosodott a földön, egy új réteg keletkezett bolygónk szerkezetében: az ún. „bioszféra”, amely csatlakozik az eddigi szférákhoz, a „baryoszféra”, „lithoszféra”, „hydroszféra” és „stratoszféra” rétegekhez és azokkal szoros kapcsolatban áll. A *kosmogenezis* törvényszerű következménye a *biogenezis*, az élet megszületése.

Az élet fejlődését a szerző a tudományos evolúció eredményeivel egyetértésben gondolja el. Az élet a reprodukció, a sokasodás, a megújulás, a konjunkció, az asszociáció és az additivitás (tervszerű, felfelé, magasabbrendű formák felé törekvés) tulajdonságai révén elterjed, felfelé tör, kibontakozik, elágazik. Előáll az életfa két főággal, a növényekkel és az állatokkal. Az állatvilág is két főágra oszlik, egyik a rovaroké, ez a lepkékben éri el csúcspontját, másik a tengeri és szárazföldi állatoké, ennek csúcspontján az emlősök vannak, élükön az emberrel. Így következik az evolúció harmadik nagy stádiuma az „*anthropogenezis*”.

A szerző a könyv második harmadától már az ember keletkezésére koncentrálja figyelmét. Megállapítja, hogy az életfán a rovarok ága már szerkezetiileg elért a fejlődése csúcspontjára. Viszont a másik ág csúcspontja, amelyen az emlősök helyezkednek el, még friss hajtás és ennek is a legfrissebb bimbója az ember, amely még nagy latens energiát tartalmaz.

Teilhard a különböző elméletekkel vitatkozva amellett tör lándzsát, hogy az evolúciónak iránya van. Ennek legfőbb bizonyítéka az agy, ugyanis az

agy a fejlődés előrehaladó fokozataiban egyre tökéletesebb lesz. Éppen az agy strukturális változásaihoz fűződik egy-egy fejlődési fázis lezáródásának ideje. Az agy fejlődésének említésével áttér a szerző a tudat feltűnésének a problémakörére. Az állatoknak is van tudata, van intelligenciája, ismeretszerzése. Az emlősök világából kiemelkedő előember azonban nemcsak abban különbözik az állatoktól, hogy a legfejlettebb emberszabású majmokénál is nagyobb az agyvelejének a köbtartalma, vagyis „agyára specializálódott”, hanem abban is, hogy „tudja, hogy tud”, azaz a reflektáló öntudatban is különbözik. A jávai pithecanthropus és a homo sinanthropus, az ún. pekingi ember (amelynek egyik felfedezője éppen Teilhard) már átlépte a pusztá tudat határát a reflexió, az öntudat, a gondolkodás irányában. Erről az embertípusról még csak annyit tudunk, hogy egy-egy tűzhely körül szociális közösséget alkot, miközben gyűjtögető és vadászó életmódot folytat. Anatómiailag még sok tekintetben hasonló az emberszabású majomhoz, előreugró szemüreg, lapos koponya, kiálló, erős állkapcsok jellemzik. Idegenszerű lény, de már kétség nélkül ember. A következő neandervölgyi embertípus anatómiailag közelebb áll hozzánk, de szellemileg sincs már távol tőlünk. Szociológiai berendezkedése fejlettebb, sőt rendezett temetkező helyeket is hagy hátra, ami azt jelenti, hogy gondolt a halál utáni életre is. Körülbelül 30 000 évvel ezelőtt jelenik meg — bizonyára hosszú és rejtett előkészület után — a homo sapiens. Ez az ember lényegében magán viseli a mai ember minden jellemző vonását anatómiailag és szellemi képességeit illetően egyaránt. A cromagnoni barlangrajzok már magasfokú kultúraalkotó készséget árulnak el. A homo sapiens a komplex ember. Ezzel elérkeztünk az evolúció újabb állomásához, a „noosphera” rétegének a kialakulásához.

A noosphera korszakának a feltűnése a neolitikumban végbement hatalmas metamorfózissal kezdődött. A préhistóriai korról foglalkozó tudomány nem sokra becsüli a kőkorszakot. Teilhard szerint azonban igen jelentős korszak ez a további fejlődés szempontjából. Erre a korszakra esik a háziállatok megszelídítése, a földművelés bevezetése, az ipar és a művészet feltűnése és a végén a kohászat megindulása. A fejlődés ebben a korszakban hatalmasat lendült előre. Az ember homo sapiens fajtája betölti a föld egész felszínét, magasrendű szociológiai képzettségűeket hoz létre, megindul az érintkezés a különböző népek és kontinensek lakosai között, az anyagi és szellemi javak kicserélődnek és egyre magasabb jellegű szintézisben jelentkeznek. A homo sapiens megjelenéséig főleg a fizikai alkati és anatómiai tulajdonságok révén tudjuk lemérni az emberi nem fejlődését. Ettől kezdve azonban döntő módon a pszichikai tényezők veszik át a vezető szerepet. Az emberi nem fizikai felépítése a homo sapiens megjelenése óta lényegében változatlan. Annál hatalmasabb változásokon ment át pszichikai élete. Az ember értelmi képességei segítségével állandóan tör előre és egyben fölfelé. Ha a fejlődés spirális úton történik is, olykor stagnálásokkal, vagy kerülő utakon, de mégis szakadatlanul halad. Teilhard szerint a teljes tökéletesedés, a szerző szavaival élve „egy omega pont” felé.

A világ egy része, az ókori közelkelet, Mezopotámia, a Nílus völgye és a Földközi-tenger keleti medencéje, a görög és a hellénista világ, később Róma vezető szerepet nyertek a noosphera kiterjesztésében. A görög szellem kivül és azon túl döntő jelentőséggel bírt Európa szellemi arculatának a ki-

formálásában a zsidóság és a keresztyénség titokzatos kovásza. Az ókori nagy kultúrák felemelkedésének titka — a szerző szerint — az, hogy a népek és kultúrák keveredéséből szerencsés kultúrátörténeti helyzet állott elő, amelyben helyesen kapcsolódott az értelem a tényekkel, a vallás pedig a cselekvéssel. Az ókori Babilon, Susa, Memfis, Athén megsemmisülhettek, de a tiszta öntudat fénye, amely ott sugárzott fel, öröklődik nemzedékről nemzedékre és egyre erősebben világít. Ezt a páratlanul értékes örökséget Európa veszi át és Európa teszi egyre inkább az egész földkerekség közös kincsévé.

Teilhard a modern korról és az emberiség jövődjéről is beszél. Az ember mindig azt gondolta, hogy a történelem fordulópontján él. Ez azonban teljes mértékben csak a nagy kultúrák megalakulása idején, kb. 6000 évvel ezelőtt volt igaz és a mi korunkban. A XVIII. században indul el az a folyamat, amely a kőkorszak végleges lezáródását jelenti. A szerző szerint korunk nagy nyugtalanságának egyik oka, hogy végleg kinőtünk a kőkorszakból. A felvilágosodás, a modern természettudományok fejlődése, az iparosodás, az ipari forradalom, az evolúció felfedezése, a tér-idő megismerése és a tömegek megmozdulása jellemzi ezt a nagy korszakfordulót a noosphera felsőbb rétegében. A nyugtalanság oka az új perspektíva, amit a kozmosz végtelensége és mérhetetlen erőinek megismerése nyújt. Ennek láttán öntudatlan szorongás vesz erőt az emberen. Egyre ezt kérdezi: mi az értelme és célja kicsiny életünknek a végtelen és mérhetetlen mindenségben? Van-e célja és értelme az evolúciónak? Van-e értelme az emberi történelemnek? Mi lesz a vége életünknek és az emberiség életének? Ezekben a kérdésekben azonban nemcsak nyugtalanság van, hanem mérhetetlen vágyakozás a jövődjéről után.

Teilhard úgy látja, hogy van célja az evolúciónak és van értelme az emberi történelemnek. Csak úgy van értelme millió évek szenvedésének és küzdelmének, előretörő vágyainak, ha van folytatás és van reménység. Vagy az abszolút pesszimizmus, vagy az abszolút optimizmus útját lehet választanunk. Ha visszanezünk az evolúció történetére, minden okunk megvan az abszolút optimizmusra. Teilhard reméli, hogy az emberiségnek ebben a történelmi korfordulójában is rendelkezésre fognak állni azok a hatalmas szellemi energiák, amelyek szükségesek a feltárt energiák irányításához. A szerző elveti a *szociál-darwinizmust*, amely a fajok harcának a társadalmi élet területére való áttételét kívánna igazolni. Ezzel *leszámol a fasizmus minden változatával*. Az embernek a noosphera rétegében, a modern világban nincs szüksége többé egymás kiirtására a fennmaradáshoz. Ellenkezőleg: csakis egy nagy szintézisben együtt tehetjük a Földet minden ember számára barátságos otthonná. *De ellene mond a szerző az egzisztencialista filozófiának is*, amikor kijelenti, hogy csak a haladás és a tökéletesedés reménysége adhat értelmet az életnek és a történelemnek is. Kétségbeesés soha nem szül erőt. Csak reménység által nyerhet erőt az ember egyéni és történelmi feladatai elvégzéséhez.

A jövődjéről, az igazság és a béke korszaka csak a *kollektivitás* jegyében képzelhető el. Ez az emberiség magasabb rendű életformája. A kollektivitás megvalósítása közben azonban helyre kell állítani és szüntelen megvédeni az *emberi személyiség értékét*. Korunk a sok analízis, a jelenségek boncolása közben hajlamossá vált az elszemélytelenedésre. De tévút lenne a noosphera korszakának a célját az

elszemélytelenedésben, vagy a személytelenben keresni. Itt újra utal az ómega pontra, amelyben összefut az univerzális jövőendő. Az ómega pont Teilhard szerint nem személytelen, hanem személyfeletti valóság.

A jövőendő megszerzésének a feladata az ember kezében van. Az embernek kell megtervezni, és az evolúció fő irányvonalát megtalálni és tovább vinni. Az ember társadalmi lény. Nem bízhatja magát a vak ösztönre. Az értelem és gondolkodás korszakában a szeretet — mint kifogyhatatlan alapenergia által hajtott humanitás — és a tudomány által kell létrehozni a magasabbrendű szintéziseket. A tudás azért van, hogy képesek legyünk többet tenni. A több tudás nagyobb cselekvési lehetőséget nyújt a haladás előbbre viteléhez. De ez még nem a tudás végső célja. *Azért kell többet tudni és többet tenni, hogy többek legyünk.*

Nem lenne teljes a Teilhard világszemléletéről alkotott képünk, ha nem vetnénk, legalább egy rövid pillantást *teológiájának lényegére*. A könyv végén közölt rövid tanulmányból és más teológiai jellegű írásaiból világosan kitűnik, hogy Teilhard hívő keresztyén, közelebbről hívő katolikus és egyben modern ember, modern tudós akar lenni. Nem volt könnyű az út, amíg erre a szintézisre eljutott. Amint maga mondja szép hasonlattal, *igen sokáig tartott, míg életének két Napját, a hitet és a tudományt, a teremtő és megváltó Isten munkájába vett hitet és az evolúciót egynek látta*. Hogyan vezet a teremtő Isten az evolúciót: „A világ teremtése, tökéletesítése és megváltása, így olvassuk már Pálnál és Jánosnál, Isten részéről, a világ egyesítését jelenti önmagával, organikus egyesülésben. Milyen módon történik ez az egyesülés? Úgyhogy egy bizonyos mértékben alámerül a dolgokba, amennyiben önmagát is „elemmé” teszi, amikor és azután a matéria szívében talált támaszpontból átveszi annak a vezetését és tervét, amit ma evolúciónak nevezünk” (374). Krisztus mint az univerzális életere principiuma jelenik meg a földön emberi formában, hogy az öntudat univerzális felemelkedését megtisztítsa, vezesse. Így vezet és váltja meg Isten egy állandó kommunióban és szublimációban a világot Krisztus által. Ez a folyamat mindaddig tart, amíg 1 Kor 15:28 szerint Isten lesz minden mindenkiben.

Mielőtt evangéliumi-bibliai szempontból bírál-nánk Teilhard teológiáját, vizsgáljuk meg, mit mondanak a tudomány képviselői világméretűről. Ezek egyrészt elismerik Teilhard tudományos érde-meit a paleontológia és páratlan szakudását a természet-tudományok egész területén is. Egyetértenek abban, hogy Teilhard világmérete sok tekintetben nemcsak hasonlít, de egybevág a modern természet-tudományok eredményeivel. Sőt, következteté-seiben sokszor egy nevezőre jut a dialektikus ma-terializmus nézeteivel az evolúció magyarázatát il-letően. A tudományok képviselői azonban nem ér-tenek egyet Teilhard világszemléletében található „misztikus elemekkel”, így pl. az ómega pont sze-répével.

Teilhard a maga munkáját szereti *fenomenoló-giának* nevezni, vagyis a jelenségek vizsgálatával foglalkozó tudománynak. Társadalmi nézetei és az emberiség jövődjéről alkotott képe mégis a nagy *utópisták* sorába emeli.

Munkássága első runden a római katolikus egy-háznak fontos. Köztudomású, hogy életműve, a „Phénoméne” csak halála után jelenhetett meg, ak-kor is „monitum” kíséretében. Azonban rövidesen

kiderült, hogy Teilhard nem egyedülálló, magános jelenség a római katolikus egyházban, hanem olyan hang képviselője, amelyet a II. Vatikánumon a konzervatívokkal szemben már a zsinati tagok többsége vallott. Henri de Lubac francia teológust, Teilhard legfőbb védelmezőjét egyenesen zsinati ta-nácsadóvá nevezték ki. Jóllehet az egyházi intelem-nek megvannak az okai (ezt még olyan protestáns teológus is, mint Emil Fuchs is elismeri, ui. a szer-ző tanításai néhány alapvető keresztyén tanítás ese-tében legalább is félreérthetők), mégis azt kell mondanunk, hogy Teilhard szándékai megegyeznek a római katolikus teológia szándékával és módsze-rével is. A nagy skolasztikus teológus, Aquinói Tamás, akinek a teológiája ma is irányadó a római egyházban, a keresztyén tanítás és az újplatonista filozófia ötvözéséből olyan gondolati rendszert hoz-tott létre, amelyben a teológia a kor tudományos vi-lága ill. gondolkodása előtt, a tudomány köntösében és igényével léphetett fel. Teilhard szakít ugyan az újplatonizmussal és ennek a filozófiai gondolkodás-nak a nyelvén kifejezett teológiával, azonban lé-nyegében szándéka ugyanaz, mint Aquinói Tamás-nak; a katolikus egyház tanítását és a modern tuda-mányos gondolkodást akarja olyan szintézisre hoz-ni, mint azt egykor Tamás tette. Még eldöntetlen kérdés, hogy mi lesz végül is Teilhard szándékának és teológiájának a sorsa. Beépíti-e Róma a Teilhard által kiépített világszemléletet, vagyis az evolúciós rendszert Teilhard változatát a maga ontológiai rendszerébe és felhasználja-e az evolúció tényeit, mint a létezők kibontakozását a legfőbb lét bizonyí-tására, vagy pedig csak a bibliai üzenet „kódolásá-ra” használja fel, hogy a modern ember nyelvén szólhassa az evangéliumot? Ontológiai spekuláció, vagy időszerű igehirdetés lesz-e Teilhard művének a haszna? — még nem tudjuk. Mindenesetre gon-dolatainak a terjedése jó reménységre ad okot ak-kor is, ha e mű gyümölcseinek a beérésére még várni kell.

Teilhard gondolatainak a visszhangjára jellemző, hogy tiszteletére és művének ápolására, tanításá-nak terjesztésére, terveinek megvalósítására nem-rég *Teilhard Társaság* alakult, amely az előbbieken kívül célul tűzte ki az ökumenikus kapcsolatok ápo-lását és a marxistákkal való dialógust is. Teilhard szellemi nagyságára, nyíltszívűségére vall, hogy so-ha nem tévesztette szem elől a felekezetekben élő keresztyénség egységét és közös lényegét, de nem tévesztette soha szem elől embervoltunk közös tényezőit sem. Különösen közel érezte magát mind-azokhoz, akik az emberiség haladásának úttörői. Olaf Klohr, a jénai marxista tanszék vezetője írja a következő elismerő szavakat: „Teilhard jövődőről alkotott látomásának spekulatív jelenségei el-lenére is, van optimizmusában valami megraga-dó... Melyik marxista ne üdvözlőné teljes szívből, ha a katolikus ember mellette és vele együtt az emberiség eme boldog jövőjéért munkálkodnék, egy olyan világnak a felépítéséért, amelyet Teilhard az előttünk levő könyvben leírt” (Beiträge zur Deu-tung von Teilhard von Chardin. Der Mensch im Kosmos” Beilage zur Ausgabe, 19).

Teilhard tudományos világmérete az elemzését elvégezték és elvégzik a szakértők. Ránk protestáns teológusokra elsősorban a teológiája tartozik, ame-lyet tudományos világszemléletére épít fel. Mivel az általa fölvetett problémák egyetemes érvényűek, gondolkodásra, dialógusra és cselekvésre szólítanak fel, szükséges állást foglalunk nekünk is. Ebben az állásfoglalásban józanul mérlegelnünk kell a té-

nyeket és világosan meg kell mondanunk, hogy mi-
ben tudunk egyetérteni a szerzővel és miben nem.

Ami a szerző teológiai nézeteit illeti, arra nézve
E. Benz: *Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung*
(1965) című művében a következőket mondja:
„Nincs egyetlen egy eszméje sem Teilhardnak,
amely... a XIX. és XX. század fordulóján folyta-
tott diskusszióban már szóba ne került volna”
(241). Az általa fölvetett tudomány és hit problémát
a modern protestantizmus igen sokat vitatta. En-
nek a vitának az eredménye a tudomány vívmá-
nyainak teljes elismerése lett. A modern protes-
tantizmus abban téved e kérdésben, hogy a keresztyén
hitet elszemélytelenítette és egy képzelt általános
észvallásban feloldotta. Barth Károly kritikája
nyomán a mai protestáns teológia kiküszöbölte a
hibát. Ma már világosan látjuk, hogy a Biblia lé-
nyege az ún. kérügma, hitvallás a teremtő és meg-
váltó Istenről Jézus Krisztusban. A Biblia nem akar
sem örök természettudományi, sem történelmi világ-
magyarázatot adni. Az evangéliumot ugyan korá-
nak nyelvén, olykor tudományos nyelvén hirdeti,
de nem ez a nyelv, hanem az üzenet döntő. A Bib-
lia éppen ezért nem akar versenyre kelni a modern
tudományokkal. Egyetértünk Teilhard Renan-kritiká-
jával, amely szerint helyes volt az, hogy Renan
és társai az embert a teológiai kutatás középpont-
jába állították, de helytelen volt, hogy megtagadták
a hit személyes, evangéliumi erőit, amelyekre az
egyháznak égető szüksége lett volna az ember meg-
segítésében. Mindenesetre Barth Károly kritikája a
modern protestáns teológia hibáit segített kiküszö-
bölni, de eredményeit nem törölte el. Teilhard gond-
olatai láttán hálásaknak kell lennünk atyáink
munkásságáért, amellyel már jó fél századdal ez-

előtt megoldották a hit és a tudás égető problémá-
ját.

Egyetértünk Teilhard-ral abban, hogy a bibliai
kijelentés Istene jelen van ebben a világban az ő
teremtő, gondviselő és megváltó szeretetével. De
nem érthetünk egyet azzal a nézettel, hogy Isten
alámerült az anyagba, mert ez „panteista misztiká-
hoz” vezet. Az élő Isten bármennyire is közel van
a világhoz, benne van a világban, mégis szuverén
teremtő Isten, aki felette áll teremtményének és
sohasem olvad egybe maradéktalanul természeti
vagy történelmi folyamatokkal.

Egyetértünk Teilhard-ral abban, hogy a hit nem
követeli az értelem feláldozását (sacrificium intel-
lectus). Valljuk azt is, hogy a hit egyáltalán nem
szorul az értelem igazolására. De nem tudunk
egyetérteni abban, hogy a misztika művészetére és
valamilyen eksztázisra volna szükség az élő Isten-
nel való találkozáshoz. Kétségtelenül meg kell ma-
radnunk a mellett a bibliai, reformátori felismerés
mellett, hogy az élő Istenhez a hit ajándékán át
lehet eljutni.

Mit kell megtanulnunk Teilhardtól? Mindenek
előtt azt, hogy a keresztyén embernek hogyan kell
elsajátítania és megértenie korunk gondolkodását,
hogyan kell beleélnie magát korunk univerzális
problémáiba. Példa lehet előttünk Teilhard szellemi
magatartása, nyíltsága és intellektuális becsületes-
sége, amellyel átfogja a kozmikus realitásokat. Pé-
ldául szolgálhat az a szolgálatkészsége, amellyel haj-
landó odaállni a haladás tengelyének irányába és
életének, tudományos munkásságának teljes oda-
adásával segíteni a bizonyos cél felé tartó ember-
világot.

Dr. Kocsis Elemér

Nagy reménység — közösen

Ökumenikus meditáció Teilhard de Chardin életműve felett

Azok között, akik ma Teilhard atya gondolatai-
val behatóbban foglalkoznak, szép számmal akad-
nak marxisták, protestánsok, katolikusok, művé-
szek, gondolkodók és teológusok. A XX. század
minden színét és árnyalatát tükrözik.

Teilhard életműve — ezt nyíltan ki kell monda-
nunk — az ökumenizmus nagy leckéi közé is tar-
tozik. Anélkül, hogy bármiféle „teilhardizmus” kí-
sértésébe esnénk (később rámutatunk, hogy miért
nyugtalanító és természetellenes ez a kifejezés), az-
zal a tudattal kell szembenézni a teilhardi jelen-
séggel, hogy vele valami új, eddig még ki nem
mondott, eredeti született. Az, hogy gondolataival
oly sokoldalú megközelítésben foglalkoznak — ha
kritikával is —, magában véve az „idők jele”. Jele
és bizonyossága annak, hogy az ökumenikus dia-
lógus ma egyaránt fontos — gyakorlati és elvi szin-
ten — marxisták és keresztyének, katolikusok és
protestánsok között.

„A keresztyén adottság előttünk áll. Megvan a
helye a világ többi valósága között,” — írta Teil-
hard nagy műve végén.

Szeretnénk megkísérlni ez adottság elhelyezését
a mi dialógusunk minél több dimenziójában, minél
tágabb „valóságban”, ökumenikus szintézis segítsé-
gével.

I. Az ökumenizmus dimenziói

Mint mondtuk, Teilhard az ökumenizmus szá-
mára igen komoly kérdés. Egyszerűen azért, mert
több, önvizsgálatra indító gondolatot és látomást
vetít elénk. Elsőrenden saját területünkön, az öku-
mené ügyén belül.

Századunk ökumenikus mozgalma és Teilhard
szinte együtt nőnek fel, együtt érnek meg. Érde-
mes erre a kezdetre egy pillantást vetni, mert mos-
tani témánk szempontjából is fontos, valamint Teil-
hard jobb megértésére, történelmi elhelyezésére is
eljuttat.

Általában eléggé ismertek azok az elevenbe vágó
hasadások, amelyek a századforduló légkörét jel-
lemzik. A tiszta ész és a gyakorlati ész szétválasz-
tása, majd az ebből származó törés, a tudomány és
a szemlélődés világa között. Innen indul ki a ter-
mészettudomány és a vallás között eddig még nem
tapasztalt szembeállítás; elkülönül az elmélet és a
tapasztalás, az intellektualizmus és a pragmatizmus.

A gondolkodás történetében azonban közel sem
születik meg könnyedén a megoldás. Nem tudja ezt
nyújtani sem a végsőkig következetes empirizmus,
sem a misztifikált akarát (E. Hartmann és Schopen-
hauer). Pillanatnyi kielégülést látszik adni az élet

ösztönös hite, a híres „élan vital” (Bergson), majd a megoldás irányába mutat a blondeli „action”, a cselekvés bölcelete.

Nem szükséges tovább felvázolni ezt a folyamatot. Nincs helyünk kitérni a természettudományok szédítő fejlődésére és azok filozófiai problémáira sem. Egyet azonban nem szabad említés nélkül hagynunk ennek a gondolatsornak a végén: az egységet a maga forradalmiságával, bár nagy egyoldalúsággal, a tudományos marxizmus történelmi méreteiben teremtette meg.

A teológia felett a racionalizmus és a liberalizmus viharai vonulnak el. Ekkor válik igazán problémává az „idő és időtlen”, a dogmatizmus és a historizmus, a vallásos hit és a tudományos tapasztalás. Maga a történelem is melengeti a bomlasztó csírákat, és „kitermeli” a maga háborúit.

Azonban új erők jelennek meg a világ színpadán, amelyek az egység és az egyensúly kiépítésére törekednek, s ezek ma is a legerőteljesebben hatnak. Most azonban vizsgálódásunkat a kereszténység területén folytassuk. Az egyház fájdalmasan éli át a történelem, a tudomány és a gondolkodás mélyreható változásait. Jelképesnek tekinthetjük az 1910-es edinburghi konferenciát, majd azt követő helyzetjelentést, a „Re-Thinking Missions”-t. Ennek a re-thinking-nek az egyház egészére kiterjedő áramlata — egyik leglényegesebb aspektusában — az ökumenizmus. Annak az igazságnak a felismerése, magyartalanul úgy is mondhatnánk, hogy újraátgondolása, hogy az ellentétek, a feszültségek nem az Isten Lelkének nyomai. Sok buktató és botladozás közben az egyház tűzzé akarja élesíteni a megkapott szikrát: az egység, az ökumené nagy feladatát. (Ez természetesen a fentebb nagyvonalaiiban vázolt történelmi és bölcelettörténeti helyzetből is érthető és levezethető.)

Ezen a ponton kell Teilhard gondolataira figyelünk. Különösen azért, mert ebben marxisták, protestánsok, katolikusok egyaránt közös pontokra lelhetünk.

Teilhard majdnem minden értékelője abban látja nagyságát, hogy életműve a tudományt és a vallást akarta szintézisbe olvasztani. Ezt mi úgy látjuk, hogy ő a tudomány és a keresztény hit együttes erőfeszítésével, tágitásával új emberi és isteni dimenziók felfedezésére törekedett. Minden értékelője vagy bírálója kénytelen „kitágulni”, gondolkodásában és képzelőerőjében. Ezt mi sem kerülhetjük el, az ökumené perspektíváit illetően.

Am lássuk a Teilhard-i gondolatsort: az ember biológiai jellemvonásai közé tartozik, hogy képes a másik bensőségének átélésére és befolyásolására. Így zajlik le az ember élete a kölcsönös kapcsolódások és keveredések jegyében. A kezdet kezdetén már ott vannak a divergáló energiák (ezek később is végig kísértének, s Teilhard ezt a „tangenciális” energiával jelöli meg), ezek az energiák azonban a Homo sapiensre való átmenet során a fejlődésben egyetlen egységes összező erőfeszítésben fogódnak össze. A Kozmosz az Emberre figyelt. Azonban a Homo sapiens világában is állandóan működnek a divergens erők: a megosztottság, a kapcsolat-nélküliség, a szakadás erői. (Ezekből a divergenciákból igyekszik kibontakozni az Egyház az ökumenével, s maga is konvergens erővé válik?!) Az emberek és kultúrák közötti szükségszerű kapcsolatok elmélyülése és erősödése révén a divergenciát egy pontos konvergencia váltja majd fel. Így jelenik meg a „Csúcs” közel, világunk betetőzéseként, az Egységes Emberiség. Röviden: az emberiség mint közösség, egyre fokozódó erővel mind

valóságosabb értelmet nyer. S ezen a ponton el kell gondolkodnunk Teilhard eszméi felett.

Ez nem csupán futurologia, a „szupertudat” jövője, hanem az ökumenizmus igazi és valóságos dimenziója. Valójában éreznünk kell, korunkkal és problémáinkkal vívódva, hogy a kivezető út kétségtelenül a planetizáció, vagyis az egész földet átfogó érintkezés, egységtörekvés lehet.

Az egyház az ökumenikus munkában önmaga mélységeibe pillanthatott. Megláthatta szakadásait, az elválasztó erők lehúzó erejét, szinte kitapinthatta ön- és környezetrombolását. Ma azt is látni kell, hogy a kivezető út, az ökumenikus mozgalom is veszíthet lendületéből, küszködhet az intézményesedés kísértésével. (Hoekendijk!) Tanuljunk Teilhardtól, tágítsuk ki dimenzióinkat. Az ökumené nem lehet csupán az egyházak egységtörekvésének ügye, hanem a föld egységtörekvéseit kell, hogy szolgálja. A bibliai terminológia az „egy vérből teremtett emberi nemzetség” nem valami homályos múlt nyugtázása, hanem a kor szellemével érintkező profécia, a jövő látomása. Nem szabad az ökumené ügyét sem leszűkítenünk, sem kisajátítanunk. Az Egyháznak a világ, a fajok, a népek és a kultúrák egységéért kell küzdeni; erőit és akarásait át kell adnia a világnak. „Az éltető emberi erők egyesítése végett... gyülekezőt kell fűjni és egy tömbbe tömöríteni mindazokat, akik akár a jobb, akár a baloldalon úgy vélik, hogy a modern emberiség nagy ügye az, hogy kivezető utat törjön magának előre, miközben túllépi a nagyobb tudatosság valamiféle küszöbét. Az ettől a különösen fontos meggyőződéstől hevített emberek — legyenek keresztények, vagy nem keresztények — egységes csoportot alkotnak... Végősoron, ebben bizonyos vagyok, a Haladásnak és a Haladás Hitének fogalmára kell építenie a manapság megosztott emberiségnek, és ennek alapján újhódhat meg” (L'avenir de l'homme, 105—106).

Az ökumenikus erőfeszítések elsősorban a világ, az emberiség egységét kell, hogy célozzák; s ezekben a dimenziókban lelhetjük meg igazán az egyházi egységtörekvések helyét. Ökumenikus szakmunkáink, kézikönyveink átfogó képet kell majd, hogy adjanak — Teilhard után — az ökumené dimenzióiról. Így válhat majd igazán tudománnyá.

„A tapasztalati valóságról szóló tudományunk manapság (akár élő szervezetekről, eszmékről, intézményekről, vallásokról, nyelvekről, akár az anyag alkotó elemeiről van szó) legyőzhetetlenül affelé halad, hogy vizsgálataiban és elméleteiben a történelmi módszert, vagyis az evolúciós szempontot tegye magáévá” (La Vision du Passé, 179).

Teilhard de Chardin — az ökumenika szemszögéből — kozmikus gondolkodásával igen sokat adott a teológiának. E tételünk lezárásánál, amikor az ökumenizmus feladatairól, dimenzióiról szóltunk, újra őt idézzük, ott, ahol a teológia felől szólit meg: „Már Szt. Pálnál és Szt. Jánosnál is olvashatjuk, hogy a világ megteremtése, beteljesítése Isten számára: a világ egyesítése, miközben azt szervesen saját magára koncentrálja. De hogyan egyesíti? Mindenekelőtt részletesen belemerül a dolgokba, mintegy azok „alkotó elemévé” teszi magát, hogy azután ebből a támaszpontból kiindulva, amit belsőlegesen az anyag szívébe szerzett, átvegye a vezetést és élére álljon annak, amit manapság Fejlődésnek nevezünk. Krisztus, aki az egyetemes élet-erő elve, mert emberré vált az emberek között, állást foglalt és kezdettől azon van, hogy magához vonzza, megtisztítsa, vezesse és magasrendű élettel töltsen el az öntudatosodás emelkedését, amelybe

saját magát adta. Az egyesülésnek és a szublimációnak végnélküli működése folytán magáévá teszi a Föld teljes lelkeségét” (Le Phénomène Humain, 240).

Az egyháznak engednie kell, hogy ökumenizmusának tudatosulása a világ fölé emelkedjen, nem hódítva és erőszakolva, hanem szolgálva azt.

II. Teilhard szelleme: nyíltság a dialógushoz

„Nyilván még senki sem tudná megjósolni pontosan, milyen fajtájú világ-csoportosulás felé sodornak bennünket az események. De már most is bizonyos egy dolog, amelynek elismerése és gyakorlati elfogadása szerintem a jelenlegi világ politikai, gazdasági vagy erkölcsi berendezésére vonatkozó minden érvényes vita és hasznos erőfeszítés elengedhetetlen feltétele: mégpedig az, hogy semmi, az égvilágon semmi — vessük magunkba ennek vitathatatlan tényét végre — nem állíthatja meg a társadalmi embert az egymás közötti mind erősebb kapcsolat és összefüggés felé való haladásában” (L'avenir de l'homme, 294). Teilhard ennek okát már az Emberi Jelenség-ben is kifejtette, itt is azzal indokolja, hogy az emberiség szaporodását — nem véletlen sűrűsödését — szabályozni esetleg lehet, de visszafordítani nem.

Egy megoldási lehetőség magában a Teilhard-i életműben van: ott egy emberen belül kezdődött meg a párbeszéd. Újra emlékeztetünk arra, amit Teilhard-nál mindenki az első pillantásra észrevesz, s amit durván így lehet megfogalmazni: grandiózus kísérletet tett a tudomány és a vallás szintézisére. Számottevő tudósok igyekeztek ezt részletes finomsággal elemezni.

Nemrég adták ki magyar nyelven azt a kis füzetet, ahol két tudós — a racionalista *Kahane* és a marxista *Garaudy* — megrajzolja Teilhard portréját. Az elsőből a páter emberi nagysága, őszinte és gigantikus erőfeszítése rajzolódik elénk, a másodikban a tudós fáradozása és belső munkamódszere, látomásának harcai képződnek. A bírálat és a világos distinkciók mellett mindenütt tündöklük az a tisztelet, amivel adóznak Teilhard nagyságának, szerénységének és emberi erőinek. Társadalomtudományi folyóiratunk megállapítja: Teilhard nézetei elvontságuk és általánosságuk következtében alkalmasak arra, hogy különböző társadalmi célok érdekében különböző oldalaira, vonásaira támaszkodjanak” (Valóság 1967. 4. sz. 21 l.). Mégis alighanem C. *Cuénot*-nak tulajdoníthatjuk a tárgyi igazságot: „Teilhard, hogy úgymondjam, philosophia interrogativa-t, fürkésző bölcséletet akar teremteni. Bizonyos, hogy Teilhard világlátása nem rendszer, hanem csupán kérdező, problémákat felvető filozófia... útmutató kívánt lenni. Úgy vélem, hogy tévedés lenne tanítványokról beszélni és ez az ő szándékával ellentétben is állana. Alapkö az életműve, amely az építkezés során eltűnik.”

Úgy véljük, hogy ezekből a sorokból bontakozik ki előttünk Teilhard szellemsége. Az a nyugtalan kíváncsiság, amelyben hite az acélváz, a tartóelem. amikor a jövő felé fordul; s az a biztos, szinte személytelenül lángoló tudás, amikor a kozmosz és az anthropogenezis végtelennek tűnő múltjához nyúl.

„... a marxistáknak feladatuk, hogy a progresszív teilhardiánusokkal folytatott párbeszédben erősítsék, védelmükbe vegyék korunk jelentős gondolkodójának tanait, kibontsák a bennük rejlő haladó lehetőségeket.” — írja a Valóság idézett helye. Csak örülhetünk annak, hogy ezt nálunk mondta ki egy marxista ember. Valóban ki kell bontakoztatnunk

a párbeszédben a teilhardi szellemet. A protestáns teológia jó szolgálatot tehet — amint ma ezt nyugaton teszi is — azért, hogy ez az alapállás, szellemiség, ne váljék „izmussá” — hisz nem is kívánt az lenni.

R. Garaudy Teilhard-értelmezése szerint életműve alkalmas arra, hogy „termékeny párbeszéd alakulhasson ki a keresztyén és a marxista ideológia között.” (Perspectives de l'homme, PUF, Paris, 1960. 203 p.)

Ezen a ponton a legélesebben és a legtisztábban rajzolódik ki a „teilhardi jelenség” minden pozitív vonása. Műveiben — ha az egészről mondjuk el benyomásunkat, organikus gondolkodva — a párbeszéd szüntelen hullámozása, az egész életmű értelmet adó, s az átfogó áramlata ragad magával. Az ökumenika aspektusából — az eddig vázoltakat összefoglalva — Teilhard szelleme: *nyíltság a dialógushoz*. Gondolatmenetünk kezdetén idézett szöveggel is igyekeztünk ezt bemutatni. Nemcsak a biológus megállapítása az, és költői ihletésű megfogalmazás. Valóban egymásra — „szorulunk.” Ha egész életművére gondolunk, telitalálatnak tudhatjuk E. Kahane sejtését: „Igyekezni fogunk kimutatni, hogy Teilhard de Chardin atya eszméi mennyire egységesek, valamint azt a szerves egységet, amely gondolkodói életművében egyesíti a tudós törekvését a keresztyénével, vagy inkább az egységbe forrott tudós és keresztyén közös gondját.” (Teilhard de Chardin, Kossuth, 1967. 29. p.)

Kétségtelen, Teilhard a totális egység megszállottja, de erkölcsi arculatán, jellemén a legmaradandóbb jegy a nyíltság az ember mai problémái és jövője iránt; „a tudós és keresztyén közös gondolja...” S az, amit a teilhardi szellem sugall, ami a zsákutcától való félelem feloldása, — ő így jellemezte a ma emberét marcangoló életérzések egyikét — a párbeszéd. Dialógus — nem csupán dinamikátlan és terméketlen vegetáció — a tudomány és a hit, hívők és ateisták, kultúrák és fajok között. Szerintünk Teilhard gigantikus kísérlete nem egy lehetetlen szintézis, nem a dialektika réseinek betömése, nem a természetudományos gondolkodás és a teológia összemosása. Egészében sokkal több ennél: a tudomány és az élő keresztyén hit erőinek a lehető legmélyebb kiaknázását kísérte meg. Nem magáért a filozófia kedvéért, hanem az Emberért, a Holnap Emberiségeért. Részleteiben kinek-kinek joga van a bírálatához, sőt a szükséges is. Azonban szellemének pozitív erejét nem szabad tagadnunk (bár kissé mindig az adott társadalmi valóság konkrét problémái felett élt), teljes erővel igyekezett érzékelteni és az Ember életébe álmódni az „Emberi Jelenség teljes dimenziójának nagyszerűségét” — s a hozzávezető utat: a nyílt dialógus szellemét.

III. Nagy reménység, közösen

Összegeznünk kell gondolatainkat. Meditációnk Teilhard könyvei és a róla szóló irodalom az izgalmas kulcs munkák nyomán született.

Tiszteljük benne a tudóst. amikor a Kozmoszba, a Ember múltjába nyúl — még ha a „biológiai” szempontok uralják is eszméit. Szinte belemerül az anyagba, érzi simogatását és kérlelhetetlenségét, csodálkozik fejlődésének roppant állomásain. Új-jong, amikor megjelenik az Élet és a Gondolat, az ember óriási dajkái. Olvassuk izzó sorait, és izgatottan fürkésszük a jövőt. Életművének arányait a Múlt és a Jövendő (amit a jelennel fog együvé), a Tudomány és a Hit; az Isteni és az Emberi elválaszthatatlan és mégis külön tagolódozó elemei adják.

S mindezekben minden rokonszenvünk a szintézis élő tanújává: Teilhard de Chardin-é. Amíg élt, egyháza száműzte és hallgatásra ítélte. A Szent Officium ítélete: „félrevezető szellem, aki eretneknek tekintendő, ha jóhiszeműségéhez nem is fér kétség.” Egyre növekvő hatása világszerte, a katolicizmuson belül is, tagadhatatlan. Vajon csupán a nagy kísérletért örvendő tiszteletnek? — legalább is a hívők előtt azért, mert mindnyájunk óhajaként egységet akart a feje és a szíve, a Világ és Isten Szeretete között? Igen, kétségtelenül ezért is. Ellenállhatatlanok a „belső egység” vallomásának sorai: „... Hagytam, hogy énem legmélyén teljesen szabadon hasson egymásra két látszólag ellentétes befolyás (ti. a hit és a tudomány). E művelet végén pedig, a belső egység elérésének szentelt 30 év után az a benyomásom, hogy természetyszerű szintézis jött létre, az engem ösztönző két áramlat között. Az egyik nem ölte meg a másikat. Ma valószínűleg jobban hiszek Istenben, mint valaha, — és bizonyára erősebben hiszek a világban, mint valaha.” (Comment je croi?)

Belső világa is Istentől-Istenig halad, mint azé a Credo-é, amit műveként tudunk, s amely a Világ-mindenség szövetében elmerülve a Krisztogenezisig fejlődik (v. ö. The Future of Man, Collins, London 1964. 309).

Ami közben íratott meg, annak előbb-utóbb meg kellett születnie az Egyház és a Világ együttes váradalmaként. S ez magában csupán kísérlet; gyakran vitatható és vitatott, valóban alapkö, amelyre tovább kell építeni.

Meditálásra ad okot még egy nagyszerű és az egész életművet átható életérzés. Életérzés, amely ma éppolyan nélkülözhetetlen mindenhez, ami emberi, mint a levegő. Ami talán Teilhardra mégis a legjellemzőbb. Ami nélkülözhetetlen az Egység, az Ökumené tüzeinek lobogásához. Ami pótolhatatlan a haladás, a holnap számára.

„A Haladás, ha folytatódnia kell, nem megy végbe teljesen magától. Az evolúció szintéziseinek mechanizmusa által egyre több szabadsággal telítődik meg. Ha valóban csaknem korlátlan tér nyílik meg előttünk a jövőben, akkor milyen magatartást ajánljunk ebben az előrehaladásban? Én két dolgot látok, ami három szóban fogalmazható meg: nagy reménység, közösen.

a) Először: a nagy reménység. Ennek ösztönösen kell születnie minden nemes lélekben, a várt mű láttán, és együttől tartalmazza azt a nélkülözhetetlen lendületet is, mely nélkül semmi sem történhet. A növekedés és a lét szenvedélyes vágya, ez kell nekünk. Vesszenek a kishitűek, és a kételkedők, a borúlátók és mara-

KERESZTURY DEZSÓ: „S MI VAGYOK ÉN...”

A kiváló költő és irodalomtudós, aki Arany János életének és művészetének legjobb ismerője napjainkban, megjelentette Arany pályájának első nagyobb szakaszáról szóló összefoglaló munkáját. Célja nem annyira az egyes irodalomtörténeti részletkérdéseket vizsgálni, mint inkább egységes képet adni egyik legnagyobb költőnkéről. Ezért nem tekintti át az Arany-irodalom eddigi eredményeit, hanem a hatalmas és egyedülálló anyagismeret birtokában megrajzolja Arany János emberi és művészi arcképét. Csak a szakkritika mérheti majd le a vállalkozás eredményeit, s jelentheti be esetleges különvéleményét az egyes konkrét kérdésekben. Itt legyen elég annyi (végleges értékelést úgyis a majdan megjelenő teljes monográfia megjelenése

diak. Az Élet örökös felfedezés. Az Élet mozgás.

b) Közösen, — fűztem hozzá. Ezzel kapcsolatban is döntő az Élet története. Az előrehaladáshoz nem alkalmas minden irány, de a felemelkedéshez az visz, amely nagyobb szervezethez vezet. Vesszenek hát itt is a pusztá individualisták, az egoisták, akik testvéreik kirekesztése vagy csorbítása árán szándékoznak növekedni — egyénileg, nemzetileg, vagy fajilag. Az Élet az egyesülés felé halad. Reménységünk csak akkor lesz hatékony, ha nagyobb összetartásban és emberi szolidaritásban jut kifejezésre.

E kettős kérdést végérvényesen eldöntötte a Múlt ítélete.” (L'avenir de l'homme 96—97 p.)

Bármiféle kommentár törpének bizonyulna. A kemény szavakat mentse az, hogy 1941-ben mondott el ez a szöveg, a „faj” örület kellős közepén.

Bár csak fel tudnánk nőni az oikumené, az egység ilyen dimenzióihoz. Bár most ellent is kell mondanunk e nagyszerű vízióknak: ehhez irgalom, türelmes megértés, alázat és erő kell, a kishitűek, a szomorúak iránt. Ez még a ma leckéje. De a holnap látomását, ökumenikus kutatásunk és dialógusunk eredményeként együtt kell elmondanunk: nagy reménység — közösen.

Ebben épülhetünk Teilhard nagyszabású életművén. Így kell majd felelősséget vállalni a küzdelmekben, a háború, az éhség és elmaradottság, az elembertelenedés mai problémái és harcai előtt. Nem mostként, hanem epilógusként írjuk egy másik kozmikus gondolkodó, József Attila szavait: „Rendezni végre közös dolgainkat. Ez a mi munkánk, és nem is kevés.”

Simon János Attila

Források:-

Teilhard de Chardin:

Le Phénomène Humain (Seuil, 1955)

La Vision du Passé (1957)

L'Avenir de l'Homme (1959)

The Appearance of Man

The Future of Man (Callinsí London, 1964)

C. Cuénot: Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes P. Leroy: Pierre Teilhard de Chardin tel que je l'ai connue (Paris, 1958)

R. Garaudy: Perspectives de l'homme (PUF 1960)

E. Kahane — R. Garaudy: Teilhard de Chardin (Bp. Kossuth, 1967, 183 p.)

Sándor Pál: A filozófia története III. kötet, 534. p. Huismann: Tableau de la Philosophie Contemporaine (Fischbacher, Paris 1957, 263—67 p.)

Torday—Márkus: Irányzatok a mai polgári filozófiában

Valóság, 1967. 4. szám 11—21 p.

után lehet adni), hogy sok új szempontot vetett fel a szerző Arany művészetével kapcsolatban, s különösen Arany emberi karakterének pszichológiai elemzésében. Az első kötetből is látszik már, hogy az Arany-irodalom standart könyve lesz; nemzedékeket segíthet a költő helyesebb, teljesebb megértéséhez. Arany János végső képének (ha egyáltalán lehetséges lenne ilyen) kialakításában nagymértékben benne lesznek Keresztury Dezsó eredményei is.

A kötet, több évtizedes ádozatos munka summázata, a költő születésének százötvenedik évfordulóján jelent meg. Úgy hisszük, ennél szebb és méltóbb tettel nem adózhatott volna sem az illusztris szerző, sem irodalomtudományunk Arany János szellemének, emlékének. (Szépirodalmi)

Tamás Bertalan

Az igehirdetés válsága az Egyház válsága

Február folyamán résztvehettem Arnoldshainban a *Göttinger Predigtmeditationen* (illetve *Pastoraltheologie*) szerkesztői és munkatársi értekezletén, amelyet átlag háromévenként hívnak össze. A GPM több mint 14000 példányban jelenik meg és az egyetlen olyan német teológiai folyóirat, amelyet azonos szöveggel párhuzamosan adnak ki a Német Szövetségi Köztársaságban (*Vandenhoeck & Ruprecht*) és licenccel a Német Demokratikus Köztársaságban (*Evang. Verlagsanstalt*). Ugyanakkor a legnagyobb németnyelvű teológiai folyóirat is, amelynek anyagát vasárnaponként, becslés szerint, 6–8000 szószekeken használják föl. A megbeszélések célja tulajdonképpen az szokott lenni, hogy: „Miként csináljuk jobban a jót?”

A megbeszéléseket több előadás alapozta meg.

Eisinger professzor, lelkészképző szemináriumi tanár a homiletikai előkészület lelkészképzőintézeti gyakorlatáról számolt be „*A szemináriumi prédikációkészítés fázisai*” címmel. Előadásában az újszerű az volt, hogy az első fázisba nem a szöveggel való tudományos exegetikai megismerést tette, hanem azt, ami röviden a *szöveggel való találkozás*-nak nevezhető. Ebben a készülő úgy olvassa el a szöveget, ahogyan gyermekora óta mindig hallotta, a megszokott német Luther-fordításból és hagyja azt magára hatni. Számoljon a maga értelmezésével, a gyülekezet föltételezhető szövegértelmezésével és a szöveg eddigi magyarázataival. I. A) Adjon helyet a maguktól bekövetkező gondolatársulásoknak, emlékeknek, összehasonlításoknak, tapasztalatainak, a liturgikus vonatkozásoknak és mindenekelőtt annak az általános bibliaismeretnek és bibliatudományi ismeretnek, amivel már rendelkezik. Ennek az a célja, hogy az exegetikai munka ne ugrás — vagy éppen ráugrásszerű foglalkozás legyen a szöveggel, hanem állandó munkával és általános teológiai tudással ötvöződve álljon mindig készen. Így tegyen a készülő clózetcs kérdéseket, adjon ideiglenes feleleteket, állítson alternatívákat. Igyekezzék a következő kérdésekre ideiglenes feleletet adni: 1. Mi a textus üzenete? A szöveget természetesen gondosan talma? 3. Miben, mennyiben érint vagy talál el a textus üzenete? A szöveget természetesen gondosan meg kell tanulni.

Ezzel fordul a következő (B) mozzanatba: a *gyülekezet elképzelhető értelmezéséhez*. Ehhez olvassa el a különböző fordításokat is, amelyek használatban vannak. Ezeket alapszik a teológiailag meg nem terhelt gyülekezeti tagok szövegértelmezése. Igen hasznos előkészület: a szövegről előzőleg gyülekezeti tagokkal, laikusokkal beszélgetnie. Ezekből kiderühet egy-egy textus sajátos, helyi értelme („A prédikátor elődje néha egy nemzedéken át haló porában is továbbpredikál...”). Jegyezze föl az észrevételeit, a hallgatói nehézségeit, kifogásait, kérdéseit. Mi az, amit azonnal el tudnak fogadni, mi az, amit nem? Miben látják a szöveg értékét?

A (C) *folyamatban a szöveg eddigi magyarázata* kerül sorra. Tudatosítsa magában a textus sorát az egyháztörténet és az egyháza története során, a) az irodalomból, folyóiratokból, újságokból, b) a képzőművészetben és elbeszélőművészetben, c) a liturgiában (ének, zene, agendák), d) a korábbi prédikációs irodalomban és a különböző teológiai álláspontokról.

Ennek az eredménye az ún. „dokumentáció”.

A II. fázis: a *fáradóság a szöveg történeti helyzetének megértése érdekében*. Ez a történelmi-kritikai exegézis szakasza. Itt kell azokat a kérdéseit föltennie, amelyek alkalmasak a szöveg egyszerű történeti jelentésének megállapítására; kezdve a lehető legjobb szöveg megállapításán, a kontextus kérdésein át a forma- és műfajtörténeti besorolás adta eredményekkel fészegetve az egyes fogalmak és értelmi összefüggések jelentését. Ebben mértéket kell tartani: nem mindenre van szükség a kommentárokból a prédikáció számára. A támadt *kérdésekre* kell a *feleletet* megtalálni. Ebben a fázisban történik meg az I. fázis folyamán kialakított „előzetes megértés” kritikai javítása vagy megszlárdítása. A kérdések és feleletek kiélesednek. „Az exegézis megteheti az ún. „elidegenedés” szolgáltatást, vagyis tiltakozhat az ellen, ami a szövegben első pillanatra olyan magától érthetőnek látszott, mert az a megértés és megértetés legnagyobb ellensége. Meggátolhatja az igehirdetőt abban, hogy teológiai (dogmatikai) kedvenc gondolatait belemagyarázza a szövegbe. Segíthet neki abban, hogy a prédikációra készülés közben meglepetésekben részesülhessen.” Az exegetikai munka alapján a következő kérdésekre kell válaszolni: 1. Mit akart a szöveg egykori hallgatóinál elérni (a szándék)? 2. Mire nézve akarja a szöveg a hallgatóit megszólítani céljának elérése érdekében (az üzenet)? 3. Milyen tartami és formai különlegességeket használ a szöveg célja eléréséhez (idion; a sajátossága)? Mi hiányoznék, ha ez a szöveg nem lenne?

A III. fázis: a *szöveg homiletikai helyzetével foglalkozik*. Ebben rendszeres teológiai megfontolásokkal arra kell fényt deríteni, hogy a szövegből mit kell ma meghallani és megmondani. Már az első vázlat is megformálódhatik. A prédikátor a szöveg első hallgatójaként fontolja meg, hogy mennyiben nyúl bele az életébe: ehhez 1. keresi magánál az említett célt, 2. megkeresi a mai időknek — megváltozott világnézetnek és világnézetnek — megfelelő megfogalmazását, 3. igyekszik észrevenni, mi az a szövegben, amit eddig még nem mondott neki a Biblia, ami sajátos, különleges az ő számára, akár tartalmi, akár formai tekintetben.

A prédikátor — mint egy a sok hallgató közül — gondolja meg, hogy nem elsőként hallgat a szövegre. Tekintsen az atyák és testvérek magyarázataira. 1. Hasonlítsa össze ismereteit azokkal, 2. különösen a közös hit szempontjából fontos tételek kérdésében.

Mint hogy a prédikátor egy azok közül, akik a szöveget „a jelenkor embereit érintő szöveggé” kötelesek magyarázni, mint olyat továbbadni, amely „annak meghirdetése, amit magától Istentől hallottak a többiek”, azért fontolja meg, hogy: 1. a szöveg mennyiben vág bele kortársai személyes, népegyházi, politikai és társadalmi életébe; kövesse ebben az egykori célt a mai helyzetre alkalmazva; 2. hogy ez a cél csak akkor érhető el, ha az akkori hallgatóknak érthető szavak, gondolatok, mondatok a mai hallgatók előtt is érthetővé tevődnek (a kerygmát megfelelő fogalmi rendszerbe kell átültetni); 3. hogy ennek a célnak érdekében mennyiben

örizhető meg a szöveg tartalmi és formai sajátossága a prédikációban.

E műveletek során a prédikátor ne elvont dolgokra gondoljon („a mai ember”, „a gyülekezet”), hanem olyan személyekre, akiket közlőről ismer, a gyülekezet minden rétegéből.

A III. fázis végén tisztázni kell ezeket a kérdéseket: 1. Mit akarok a prédikációval elérni? Ez a legtöbbször nem világos. — 2. A prédikációnak mely mondanivalóit kell a hallgatónak föltétlenül megérteniök és megtartaniok? 3. Miben legyen ez a prédikáció egészen más mint a többi? Tartalmilag (a prédikáció súlypontja) és formailag (a prédikáció stílusa).

Ezt az előadást azért közöltem elég részletesen, mert úgy gondolom, hogy a nagy homiletikák mellett nem árt egy ilyen dióhéjnyi sillabust magunk elé tennünk készülés közben. Hadd hangsúlyozzam ismét, hogy egy egész „Predigerseminar” kollektív készületei gyakorlata közben alakult ki, és érdekessége, hogy kiindulásul nem az exegézist veszi, hanem a szöveg előzetes megértését a meglévő, főleg az átfogó bibliismeret alapján.

Kreck bonni református dogmatika-professzor előadásában „A reformátori »pro me« és a mai existenciális interpretáció” nagyon aktuális kérdésével foglalkozott. Tulajdonképpen az NDK-ban, Wittenbergben tartott reformációi ünnepségek teológiai konferenciáján előadott nagyszabású referátumát ismételte meg. Arra adott feleletet, hogy a mai existenciális interpretáció joggal hivatkozhatik-e a reformátori *pro me* (én értem) magyarázatra. Iwand híressé vált berlini tételéből indult ki, amely szerint *Luthert* félreértik azok, akik a *pro me* igazságából ismeretelméleti elvet formálnak. Ezt egykor hangsúlyozni kellett a neoprotestantizmus-szal szemben, ma pedig hangsúlyozni kell egy egyoldalú tudatteológiával szemben. Vázolta a mai *Luther*-kutatók nagy vitáját ebben a kérdésben, *Gogarten*, *Ebeling* és *Iwand* álláspontjának egybevetésével. 1. Megmagyarázta, miben áll a *pro me* existenciális vonatkozása: kulcs az evangélium helyes megértéshez; az evangélium lényegében egy megszólítás, amely az egzisztenciánk radikális megváltoztatását követeli. — A hit és megértés (ész) viszonyának kérdésében sorra vette a nevezett teológusok megoldásait. Rámutatott annak a kérdésfeltevésnek az idegenségére, amely ebből a reformátori *pro me*-ből akarja kibontakoztatni az egzisztencialista kérdést: „Hogyan jut el az ember önmagához?” — vagyis az exkluzív „hermeneutikai” izolálását keresik egy *coram deo*-struktúrának. — 2. Előadása második részében a *pro me* bibliai alapozását mutatta meg az *extra me* Krisztus-eseményben, ami az egzisztencialista interpretációban nem jut jogaihoz. Ismét *Gogarten*, *Ebeling* álláspontját cáfolta kritikai megvilágítással. A hitnek és az ígének az összefüggése feloldhatatlan, nem transzformálható át anthropologiai egzisztenciáliákká. — 3. A harmadik részben a kérdés *eschatologiai* összefüggéseivel foglalkozott. Ez *Luthernél* átfogó. *Krisztus duellum mirabile*-jét ugyan sokszor mitológiai színekkel festette, de azt kívánta világossá tenni, hogy a *pro me* mögött nem egy *privata persona*, hanem a *persona maxima* áll, akinek a megváltói halála segít „agyonütni azt a lelkiismeretet, amely üvöltő bestia”, ha az üdvösség bizonyosságának a kérdéséről van szó. A keresztyén ember *hitben* átéli az *eschatologiai* győzelmet is, de tudatában van annak, hogy nem *brutum factum*-ként; a „lárvák” a végig — még hatalmasságok. Jézus hite nem prototípus, mint az egzisztenciális teológusoknál, hanem

az üdvesemény. Nem az egzisztencia radikalizálása, hanem Isten tette *pro nobis*.

A *pro me* tehát az Ige megszólítás-jellegét hangsúlyozza. A Krisztus-üzenet *Luthernál* a *Christus crucifixus*, akiben Isten van jelen az emberek között. Mindezt csak az *eschatologiai horizontban* lehet jól megragadni. Az evangélium mindig egyszerre üzenet Jézus Krisztusról és ígélet fölé, nem desztillálható le egzisztencialista fogalmi kellékké. Ezzel a *pro me*-ből evangélium helyett „törvény” válik, előzetes teljesítmény egy gondolatrendszer formájában. Isten ígéje azonban nem „fog”-ható meg („Begriff” — „definierend in den Griff bekommen zu wollen”).

Martin Fischer, a berlini Kirchliche Hochschule gyakorlati teológia professzora, a megbeszélésnek főszerkesztői minőségében vezetője, nem volt jelen a megnyitáson és az első előadáson. Késve, holtfáradtan érkezett. Az ismeretes berlini egyetemi tüntetések problémáival volt a legelső vonalban elfoglalva. Az eseményekről nagyon beható tájékoztatást adott. A *magam benyomásaival kiegészítve* így tudom ezeket összefoglalni:

A német egyetemi ifjúság jelentős része elégedetlen a nyugatnémet állam szerkezetével és életével, de az egyetemi oktatás helyzetével, színvonalával és módszerével is. A legkülönbözőbb formákban két évtizeden át gondosabbnál gondosabb javaslatokat tettek „törvényes formák között” az ellen a fejlődés ellen, amelybe a nyugatnémet állam 1945, főleg 1948 után ment. Ezeket a sajtó agyonhallgatta, eltorzította. Különösen amióta a *Springer*-sajtóhatalom a német sajtó tekintélyes része fölött egyeduralomra jutott, vált a sajtó torzító híradása erősen diákellenessé. Valótlán beállítása a történeteknek kikeresett kócos figurák fényképeinek a megjelentetése: „Nézétek, ilyenek az egyetemi hallgatók!” szellemű feliratokkal, valóságos polgárháborús hangulatot teremtett a diákság követeléseivel szemben, amelyek így hangzottak: reformokat akarunk az egyetemen is, az állam életében is, a közvélemény tájékoztatása területén is, és a világpolitikában való részvételünk területén is. Februárban nagy tüntetésre készültek a *Springer*-sajtó, az amerikai imperializmus és a vietnami háború ellen. Ezt a berlini főpolgármester betiltotta. Igen feszült helyzet támadt, amelyben egyfelől a diákok mindenképpen meg akarták tartani a tüntetésüket, másfelől sok jele volt annak, hogy a kispolgárság elvakított elemeiből alakult csoportok diákokat fognak megverni vagy megglincselni. A helyzet ismeretében *Scharf* püspök, *Martin Fischer* professzor, sőt *Albertz* volt berlini főpolgármester (aki már belebukott a diák-ügybe!) igyekezett közvetíteni, de eredménytelenül, a főpolgármesternél, aki teljesen félreismerte és lebecsülte a diákok számát és elszántságát. A helyzet megoldása egyfelől a diákok fegyelmezett elszántsága, másfelől a közigazgatási bíróság döntése révén jött, amely feloldotta a tüntetési tilalmat. A tüntetés — kisebb verkedésektől eltekintve (amelyben a polgárok voltak a támadók) — rendben zajlott le, a főpolgármester által föltételezett 200 nőtörus zavargó helyett 14.000 főnyi rendezett tömeggel. — A tüntetések azután valamennyi egyetemre átcsaptak és egyik jellemzőjük hogy az ellen az egyház ellen is irányulnak, amely összeszövődött a nyugatnémet állammal. Nem elvi antikrisztianizmusból, hanem éppen az egyház küldetésére hivatkozással követelték — istentiszteletekre is behatolva —, hogy az egyház adjon módot a kérdéseknek egyházi helyen (templomokban, a prédikációk idején) történő meg-

vitatására, „dialógusra”. Ez nagy nyugtalanságot okozott. (A *Junge Kirche* 1968. évi 2. száma bőséges dokumentációs anyagot közölt a berlini, hamburgi stb. eseményekről, ezeket nem részletezem).

Martin Fischer professzor érdekfeszítő beszámolója kihatott az egész konferencia megbeszélésére, amiről majd alább lesz szó. Egyébként beszámolt a legutóbbi EKU-zsinatról is, amelynek a főtémája a keresztről és az evangéliumról szóló helyes igehirdetés volt.

Dr. Josuttis (a göttingai egyetemről) „*A homiletika és a retorika*” viszonyáról tartott előadást. A „retorika” a dialektikai teológia óta szinte száműzve volt a homiletikából, nem illet róla beszélni. Azonban napjainkban egyre világosabb az a *Mosheim* homiletikájából idézett tétel, hogy a prédikáció „beszéd”, és a prédikáció alkata, formája többé nem hanyagolható el egy ún. igeteológia nyomására. A forma szoros viszonyban van a tartalommal. A modern nyelvtudomány, nyelvlélektan, kommunikáció-tan törvényszerűségeinek elhanyagolása károkkal jár. A formai problémákat nem lehet ezek nélkül megoldani. Nemcsak hasznos, hanem szükséges a retorikai szempont figyelembevételére. A nyelv törvényszerűségei — az élő nyelv — megszabják a formát, amelyben a tartalom testet ölt. A prédikáció a nyilvános beszéd egy fajtája és esemény. Számításba kell tehát venni a dolog tárgyiilagos előadását, az akaratra appellálás módozatait, a „párbeszédet”, és azt is, hogy a beszéd művészi alkotás. Kérdőjeleket tett a prédikálás sorravett jelenlegi változatai mögé. Meg kellene keresni a nyilvános párbeszéd rendszeresítésének formáját az istentisztelet keretében. A prédikációkban szokásos kérdőmondatok, parancsoló és állító mondatok jelentőségét és forrásait is elemezte. A prédikációra is áll az, mind formai, mind tartalmi tekintetben, amit *Adorno* a költészetről kinyilvánított, hogy ti. „más a helyzet Auschwitz előtt és Auschwitz után”... Vannak módok, *ahogyan többé nem lehet prédikálni*. Az előadást jellemezte az aprólékos gondosság, a teljesség, a modernség, a nyitottság a mai kérdések előtt. Még a modern költészet „nyelveken szólásának” a jelensége is helyhez jutott referátumában.

A konferencia kívánságára *W. Kreck* professzor egy nagy előadásban számolt be az EKU zsinat által kiküldött ama teológiai bizottság munkájáról, amely három éven át foglalkozott a *kereszthalál és föltámadás jelentőségével a prédikáció szempontjából*: Hogyan lehet üdv szerető jelentősége a megfeszített Jézus Krisztus halálának és feltámadásának? Mínt hogy e bizottság dogmatikai, exegetikai és gyakorlatiteológiai eredményei három kötetben megjelentek, *Kreck* rendkívül érdekes és nagyon gyakorlati beszámolójának a részletezésétől eltekinthetnek. (*Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge von H. Conzelmann, E. Flesse-mann-van Leer, E. Haenchen, E. Käsemann, E. Lohse*. Berlin 1967 (2. kiad.) — *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, von *W. Marxen, U. Wilckens, G. Dellling, H. G. Geyer*, Berlin 1966. — *Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils*, von *E. Bizer, J. F. G. Goeters, W. Kreck, W. Schrage*, Berlin 1967. — Schriftenreihe des Theologischen Ausschusses der Evang. Kirche der Union, herausgegeben von *Fritz Viernung*. — Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn; 112, 117 és 132 lap) Ezeket a dolgozatokat jellemzi, hogy a régi üzenetet a modern gondolkodás fölvetette kérdésekkel (Entmythologisierung stb.) komolyan szembeállítják. *Kreck* előadásának különösen a 3.

és 4. szakasza volt érdekes, mert ezekben a „Kereszt és igehirdetés” illetve a „Kereszt és a tanítványa követelése” kérdéseivel foglalkozott és lebilincselő módon tudott eljutni a leggyakorlatibb következtetések levonásáig, szövege, tisztában, mélyben és eredményesebben, mint az ún. — az ő szavaival idézem — különböző fajta „Gebrauchstheologie”-típusok. A *hitnek meg kell találnia az utat a cselekvéshez*. A kereszttől kapott útmutatások 1. a helyettség, 2. a megengesztelődés, 3. az elégtétel. Az etikai mozzatörőt az Istentől radikálisan megváltoztatott „jogi állapotunk” adja. Isten megengesztelődött a világgal. Fölszabadít bennünket a felelős cselekvésre. A megengesztelődést csak prédikálni: képmutatás. A tanbeli döntések legyenek az élet döntései is. Ezért ki kell állnunk a jogfosztottakért. Nem keresztyén pártprogrammal, hanem presztizsünk feladásával, ott és azokkal együtt, ahol azt a legjobban lehet. Beszél a „kegy”-etlen (gnadenlose) jogi gondolkodásról a teológiában. Jogunk a felebarát szolgálatára van. A magunk igazságát méregtelenítenünk kell. Ki kell jutnunk a gyűlölet dimenziójából a párbeszéd dimenziójába, a kommunizmus esetében is. A béke útja: front az agresszió ellen. A béke kérdése nem hobby, hanem az egyház küldetése. Nem vásárolható meg az elmaradott népek szükségleteire tett („Brot für die Welt”) könyörödmányokkal. A jólét és az éhség világa áll egymással szemközt. Ebben a helyzetben *átfogó és értelmes szerkezeti változásokra van szükség az emberiség életében*. Sajnos az egyház a réginek a konzerváló ereje inkább, mint az újnak a kovásza. Pedig talán utolsó chance-a van most. A fiatalág tiltakozása az öregek világa ellen érthető. *A jog a forradalom útján is érvényesülhet*. Az egyház másokért legyen, és ne egy régi világ uszályhordozója. Privilegiumok világában élünk, amelyek elrövelik a szabadságot. *De a társadalom szerkezeti megváltozása nem fog megállni az egyház kapui előtt*.

E kiragadott témasorból is láthatjuk, hogy *Kreck* professzor — aki egyáltalán nem tartozik a teológiai baloldalhoz — politikailag mennyire „baloldali” gyakorlati következtetésekhez jut el a nyugatnémet helyzet és a világpolitikai események megítélésében, és hogy mennyire *Iwand* professzor örökébe lépett. Ezt sem pusztán csak teológiailag teszi, hanem az ifjúság mellett megmutatott szolidaritás magatartásával is.

Az előadásokat követő vitáról összefoglalólag szeretnék szólni. Az jellemezte, hogy az első előadás (*Eisinger*) vitája sokat topogott ama kérdés körül, hogy a prédikáció mint istentiszteleti forma kizárólagos-e, vagy pedig valami módon be kell építeni vagy éppen helyére kell léptetni a dialógust. A második szakmai előadás vitája (*Josuttis*) hasonlóképpen a forma és tartalom viszonyának a kérdései körül forgott.

A konferencia meleg ünneplésben részesítette *Ruprecht* kiadót, aki néhány nappal azelőtt töltötte be 70. évét. A *Vandenhoeck & Ruprecht* kiadó harmadik évszázada szolgálja a német nyelvű teológiai tudományt és a világháború óta mennyiségben, minőségben komolyan előretört: minden harmadik nap megjelenik kiadásában egy könyv.

Martin Fischer professzor záróbeszéde előtt kért föl arra, hogy foglaljam össze az értekezlettel kapcsolatos gondolataimat. Így, készüléssel, kb. a következőket mondtam el: *A prédikáció válsága* mutatkozott meg az ajánlott javító javaslatokban. Azonban a prédikáció válsága mindig és mindenütt *az egyház válságának a jele*. Amikor az Isten igéje

villámként belevág a mi világunkba, akkor nemcsak „prédikáció” születik és nemcsak „sákramentum” (a reformátori egyházak hitvallásában az igaz egyház két ismérve), hanem sokkal valóságosabbá és láthatóvá akar válni, mint egy szentbeszéd és egy szentcselekmény. Az *igehirdetés* mellett, amely mindig egyformán befelé és kifelé szól, (a „kirchenründende Verkündigung” mellett) *közösséget* is akar teremteni, amelynek a magva ugyan a *sákramentumi* közösség, de lényege szerint mégsem zárt, hanem nyitott, vonzó, párbeszédben álló. Így elhibázottnak tartom a „*prédikáció vagy dialógus*” alternatívát: a prédikáció istentiszteleti formája feladhatatlan, viszont az egyház ne csak a maga életét és közösségét élje, hanem az egész emberiségét. Ennek a nyitját kellene ma keresnünk, hogy a kérdésekkel eltelt emberek, akiket az említett tömeginformáló médiumok agyontáplálnak, egymással is szót érthessenek, sőt egymásért tehessenek valamit. A hirdetett ige és a közösség szükségszerűleg *struktúrára* tör: látható test, szervezet, *soma tu Christu* akar lenni, vagyis úgy akar *rendjében* is láthatóvá lenni, hogy arról Krisztus tűnjék föl a világban, akinek a *teste* az egyház. Csak annak az egyházszervezetnek van bibliai értéke, amelyben az egybeszerkesztett tagok életén, közös életén, *Krisztus szolgálata válik láthatóvá*, Márk 10:42 értelmében. (Ha tehát az ifjúság tiltakozik az autoritativ egyházkormányzás vagy prédikáció vagy a *Militärseelsorge*vertrag ellen, nyilván közelebb tart az evangéliumi Krisztus-test felé, mint azok, akik felhőrdülnek a párbeszéd követelésén.) Végül mindez *szolgálatban* is meg akar nyilvánulni, mert Isten igéje nem akar „üresen visszatérni” (És 55:11). A szolgálatnak sem szabad kizárólag az egyház ön-

fenntartása jegyében folynia, hanem emellett és mindenekelőtt a világ, az ember szolgálatának kell lennie. *E négy ige-teremtette életfolyamatnak a befelé és kifelé irányulása* nem alternatíva, hanem lényegesen *egy*, a négy életfolyamat is *interdependens*. Innen van az, hogy amit az igehirdetés válságának érzünk, valójában az egyház válsága, ez pedig a teljes istenigének történő sokirányú engedelmesség fokával áll viszonyban. Az interdependencia közvetítője a *négy notae ecclesiae* között a *kritikai bibliai tudomány és a rajta alapuló rendszeres teológiai gondolkodás*, az Ige befogadásának mai módszere. A reformátori *sacra scriptura sui ipsius interpres* (a szentírás önmagát magyarázza) semmiféle egyéb szempontnak, (sem a prédikálás, sem a sákramentum, sem a kormányzás, sem a szolgálat szempontjainak) nem rendelhető alá, Ezekből a „gyakorlati” célú alárendelésekből következik az igehirdetés (és a középpontban: az egyház) válsága. Ennek tudatában azonban nagyon is van értelme a prédikációkészítés technikájáról vagy a modern beszédtudomány hasznáról és alkalmazásáról beszélnünk.

A záró estét egyébként gyakorlati és technikai (nyomdatechnikai stb.) kérdések megbeszélése töltötte még ki. Úgy éreztem, meghívásomban nemcsak tíz éve folyó hozzájárulásaimat becsülte meg a szerkesztőbizottság, hanem szól ez a magyar protestáns keresztyénségnek is, amely sok tekintetben — ha nem is mindig a maga érdeméből — existenciálisabban tusakodik ezekkel a kérdésekkel és olyan dolgokat érzékelt, amelyek még nem mindenütt tudatosultak az *Una sancta* életében.

D. Dr. Pákozdy László Márton

Ember és manipuláció (Mens en manipulatie)

(Wending, 22. évf. 12/1967. szám. Boekencentrum N. V. s—Gravenhage)

A Wending című holland folyóirat célja az evangélium és a kultúra összehangolása és terjesztése. Az 1967. évi decemberi számban egyetlen témára, a manipulációra irányították a figyelmet. A téma: az ember és a manipuláció viszonyának kérdése. Manipuláción azt értjük, amikor A olyan módon hat B-re, hogy az a maga természetének megfelelően válaszol ugyan, de mégis A céljait valósítja meg. Az ember egyik tipikus vonása, hogy manipulál és vele is manipulálnak. De akkor miért csak most kezdenek a manipuláció kérdéseivel rendszeresen és tudományosan foglalkozni? Egerszerűen mert a manipuláció formái a múltban magától értetődőek voltak, mindenki „természetesnek” találta őket. Ma azonban aggodalommal tölti el a gondolkodó embert az a tény, hogy a tudomány és a technikai civilizáció a manipuláció végtelenül sok és ijesztő formáját tette lehetővé. A Wending ebben a számban neves professzorok manipulációról szóló szakeikkeit közli, A manipuláció mai formájában a tudomány és technika tipikus jegyeit viseli és éppen ezért hihetetlenül bonyolulttá is vált. Legismertebb alkalmazási területe a szociális és a biológiai manipuláció. Vizsgálni lehet, hogyan hat az ember szomatikumára illetve pszichikumára. Kutatni lehet a manipuláció szubjektumát és objektumát a kollektívum és az individuum oldaláról. Különbséget lehet tenni direkt és indirekt, egy és többfokozatos manipuláció között, sőt azt is meg kell kérdezni, helyes vagy helytelen, célszerű vagy értelmetlen a manipuláció egy-egy esete.

A manipuláció kérdéseivel foglalkozva emberi létünk alapvető problémáival kerülünk szembe. Az evangélium szempontjából a manipuláció elsősorban etikai kérdés.

A kötet első két cikke alapvetően a manipuláció etikai vonatkozásait és antropológiai problémáit vizsgálja.

J. de Graaf az utrechti egyetem teológiai-etika professzora, a Keresztyén Békekonferencia új alelnöke azt a kérdést veti föl: lehetséges-e a manipuláció etikájáról beszélni? Acta 8-ban olvassuk a következőket: Simon mágus azt látja, hogy az apostolok kézrátétellel közvetítik a Szentlelket, s ő embereket formál át. Simon pénzt ajánl fel és kéri: „Adjátok nékem is ezt a hatalmat”. Az apostolok „manipulációja” a Szentlélek eszköze. Simon azonban fekete mágia céljára akarja felhasználni. Egyik esetben a manipuláció üdvösséget, a másodikban hatalmat jelent, vagyis nem lehet semleges műveletnek tekinteni. Legtöbb esetben erkölcsileg elvetendő magatartást értünk e szón, pedig az is lehetséges, hogy a manipulátornak a másik ember fölött gyakorolt hatalma felelősségtudatot kölcsönöz. Az ember élete minden korban mérhetetlen sok formában függött mások ráhatásától. Ez olyan tény, melyet a kijelentés is megerősít, hiszen a teremtett világot Isten az emberi manipuláció céljaira kiszolgáltatta, ezzel együtt az embert is kiszolgáltatta a másik ember manipulációjának. Persze egyúttal határt is szabott: „Az Úrnak féltelme, az a bölcsesség...” (Jób 28:28). Úgy is mondhatnánk: az élet, az ember és a közösség respektálása. Ennek a formulának azonban a mélyére kellene ásni, hogy a manipuláció sok új kérdésére feleletet adhasunk. Pl. hogyan akadályozható meg a biológiai degeneráció, a túlnépesedés, stb. A manipuláció a tudományokkal együtt a jövőbe extrapolál. Futurológiája van. Ez nem azonos az eskatológiával, a kettőben csak az a közös, hogy az emberiséget nem lezárta valóságának gondolják, hanem mozgásállapotában vizsgálják. A különbség pedig az, hogy a bibliai reménység tárgya olyan új

világ, melyet a feltámadott Jézus Krisztus teremt, a technikai manipuláció futuruma pedig a civilizáció olyan új fázisa, melyben az új teremtés iránti reménységnek tovább kell élnie.

A. J. Nijk ember és manipuláció kapcsolatát vizsgálva arra a megállapításra jut a modern antropológussal, Arnold Gehlennel egyetértésben, hogy a manipuláció régtől fogva az emberi lét egyik legtipikusabb ismérve. Az ember biológiailag lemaradt, morfológiailag nem specializálódott ösztöniségét tekintve nem eléggé differenciált. Ezért nem úgy függvénye környezetének, mint az állat. Az embernek magának kell „Umwelt”-et teremtenie. Vagyis adottságaival úgy manipulál, hogy a természetből kultúrát teremt az ember, aki a maga nemében a legkevésbé „természeti” lény. Ha azonban az ember mindig is manipulált, akkor ma miért ez a nyugtalanság éppen a manipulációval kapcsolatban? Nyugtalanító az a tény, hogy mi mindenre képes máris az ember, de még nyugtalanítóbb, hogy mi mindenre lesz még ezután képes. Ezért meg kell keresni az ember viselkedését meghatározó, iránytszabó elveket. A nagy kultúrák jellemző vonása az, hogy kollektív érdekeltiséget tudtak teremteni. Vagyis az egyén élete értelmét találta meg abban, hogy aktív tagja lett a közösségnek és a manipulációk összességében a maga helyét elfoglalhatta. Ebben az esetben az egyéni szabadság kollektív vonatkozásban realizálódott. Ezekben a kultúrákban a felelősség mindig lokalizálható volt. Ezzel szemben a technika irtózatossá ütemű fejlődése kizárja annak lehetőségét, hogy az „ideatív” orientációnak eleget tegyen. Általánosan érvényes orientációs séma pedig többé nem létezik. A manipuláció modern formái ezért egyre inkább névtelen jelleggel öltönek magukra, s így a valódi felelősséget szinte lehetetlen lokalizálni. Ez egyébként azt jelenti, hogy az individuum emberi hivatása betöltésében egyre inkább magára utalódik. Ennek a ténynek persze pozitív vonása is van: az ember „ideatív” képessége a kollektívumról az egyénre csúszott át. Az emberré válás folyamatában ezzel is egy lépést tettünk előre. Vagyis ha valaha szó lehet még az „utolsó valóság”-hoz való kollektív kapcsolatáról, az csak a szabadságban felelős egyedek személyes kapcsolata révén valósulhat meg. Történelmünk egyik legnehezebb szakaszába jutottunk, mert az ember technikai és „ideatív” képességei között irtózatossá szakadék tántog. El kell tehát ismernünk, hogy mai szituációkban szinte mindenféle manipuláció szükségszerűen „rövidtávú”, mert képtelen hosszú távra tervezni. A kollektív manipuláció nem tűzhet maga elé végső célokat, csak utolsóelőttiakat. Például minél több ember számára, minél több lehetőséget teremteni arra, hogy minél emberségesebb életet éljenek.

Ezt a szebb világot tűzik maguk elé célul az utópiák. „Minden utópia magja a szebb világ utáni vágy”, írja a leideni Nordholt professzor. A történelmi áttekintésben a választott nép szerepét külön is kiemeli. Szerinte a legtöbb utópia sorsa a vezetőtől függ. A 19. század utópiái sikertelen kísérletek maradtak. Ezzel együtt a nagy álmoknak is vége. A 20. század utópiái ijesztőek. Gondoljunk csak a „Szép új világra”.

A manipulálhatóság határait igyekszik meghúzni dr. J. H. Plokker, az utrechti egyetem pszichiátria professzora. A manipuláció lélektani vonatkozásait kutatva a szuggesztív vizsgálja. Ennek segítségével az ember minden belátás nélkül hisz a hatalomban anélkül, hogy benne tudatosulna: ezt a hitet egy másik valaki hozta benne létre. Az ember a reklám, a művészet, a vallás, a közösség, a politika, a sajtó, stb., állandó szuggesztívja alatt él. A náciizmusban egyetlen ember szuggesztív hatása egy egész nép sorsát determinálta. A nagy kérdés, hogy meddig terjed az ember szellemi szabadsága? Többé az ember, mint lelkiismeretlen hatalmakkal kiszolgáltatott eszköz? Tehetetlen tárgya-e olyan hatásoknak, mint pl. az ún. *brain washing*, az „agymosás”, vagy van-e lehetősége személyisége megőrzésének? Meddig érvényesülhet a szuggesztív ereje a másik ember fölött? Lehetséges, hogy a személyiség elvesztése jelleget? Megváltoztatható-e radikálisan az ember? Feleletünk attól függ, hogy mit gondolunk az emberi személyiségről. A behaviorizmus és mélylélektan művelői számára ezek a kérdések értelmetlenek.

Szerintük Pál apostol személyiségének a magja sem változott meg, megtérése csak új irányt szabott szenvedélyes aktivitásának. A fejlődépszichológia és valószínűtlenné teszi az emberi egyéniség strukturális megváltozását a pubertás kora után, a patológikus esetek kivételével. Plokker azonban lehetségesnek tartja az ún. „konfekció személyiség” kialakítását, amennyiben az ifjú nevelését elég korán sikerül a családi milieuhatása alól kivonni és intenzív „konfekció-hatásnak” kitenni. Sőt elég erős manipulatív szuggesztív hatására szerinte felnőttek esetében is elképzelhető az „identitás-diffúzió”, vagyis amikor valaki — szociológiai értelemben — saját szerepét többé nem tudja betölteni.

A manipuláció egyik legelterjedtebb területe az orvostudomány és gyógyászat, itt elsősorban a gyógyszerek hosszútávú hatása, a szervátültetések és műszervek szerepe ölt egyre nagyobb méreteket. A profilaktikus manipuláció a vaccinák és az ivóvíz fluorizálásának hatásaival foglalkozik. A prokreációs manipuláció a magtalanság és családtervezés kérdéseit veti föl. Mindez azt jelenti, hogy a modern társadalomban az orvos egyedülálló szerepet tölt be. A modern tudomány és technika olyan hihetetlen fejlődést mutat, hogy a természet átalakításának nincs határa. Ez a tény ugyanakkor nyugtalansággal tölti el a modern embert, különösen az orvostudomány területén történő manipulálhatóság hallatlan lehetőségei miatt. Ennek hatása két területen máris kitapintható. Egyrészt a metafizika és a vallás hatása egyre kisebbre zsugorodik, mivel az emberi léttel kapcsolatos problémákat önmagukban igyekszik megérteni az ember. Másrészt olyan meszsze kerülünk a „természettől”, annyira mesterséges környezetbe jutottunk, hogy az alapvető relációk elvesztették jelentőségüket. Az orvostól — ebben a szituációban — fájdalom-, szomorúság-, és félelemmentes élet garanciáját várja el az ember.

A 19. században ismerték föl, hogy az állat és környezete között integrális kapcsolat van. Ennek tudománya az ún. ecológia. A manipulációval kapcsolatban ezt a megállapítást vonatkoztatták az emberre is, mivel az ember és környezete is rendszert alkotnak, vagyis az ember funkcionális összefüggésben él a környezet-változás nagymérvű önregulációjával. Ziekhuis az amsterdami egyetem higiénia professzora az ecorendszeren belüli manipulációról szóló cikkében az embert állítja vizsgálata középpontjába és az ecológiai egyensúly eredményének az egészséget tekinti. Elismeri, hogy a szomatikus és a pszichikus az emberben nem választható külön, mégis a szomatikusbiológiai oldalt teszi csupán vizsgálat tárgyává. Szerinte az egészség nem a betegség hiányával azonos, hanem „komplett fizikális, mentális és szociális állapot”. Vagyis az embert milieujétől (lakás-, munka-, és életkörülményeitől) el nem választhatjuk. Egészségről csak akkor beszélhetünk, ha az ember környezetével tartósan egyensúlyban tud élni és ezt az egyensúlyt folyamatosan fenn is tudja tartani. A környezet szerepe két irányú: psycho-szociális, az immateriális résznek megfelelően, valamint somato-biológiai a materiális szférának megfelelően. Az ember nem gépiesen reagál az őt érő hatásokra, hanem respondeál. Az ember háromféle formában válaszol a környezet stimulánsaira. Energiaátadással (táplálék stb.), információfelvétellel (idegrendszeri mechanizmus), és vegetatív rendszerrel, mely az előbbi kettőt működteti. Egyén és a közösség egészsége e rendszeren belül tehát csak azzal mérhető, hogy milyen az alkalmazkodás mértéke. A preventív gyógyászat a „nem alkalmazkodás”-t próbálja megelőzni. Ennek azonban társadalmi vonatkozásában is társadalmi méreteket kellene öltetnie. Az egyén és a társadalom egészségének fokozottabb biztosítása tehát szoros kapcsolatban van az egyén és a felsőszociális technológiai és gazdasági manipulációjával. (Az ipartervezéssel, mezőgazdaság, légközlekedés, energiaszolgáltatás, stb), Technológián a természettel való — matematikára, fizikára és kémiára épülő — tudományosan megalapozott manipulációt értünk. Az ember egészségének másik feltétele a rendszerhez-kötött és rendszertől-idegen tényezők hatása. Az ember sajátos milieujében létezhet. Egészsége felborul, ha a szervezet fizikai vagy mentális aktivitása nem periódikus. Ez a szabály egyébként az immateriális részre nézve is

érvényes. Fölborul pl. az egyensúly, ha a fizikális és mentális tényezők túl nagy követelményeket támasztanak a fizikummal szemben. (Hőmérséklet, nedvesség, légnyomás... stb.) Ezek a stimulusok a rendszerhez kötött tényezők. A rendszertől-idegen tényezők pl. a rádióaktivitás, mesterséges táplálékok, stb. A rendszerhez kötött tényezők esetében optimalitásra, a rendszertől idegen tényezők esetében pedig minimalitásra kell törekedni, mert így biztosítható az ecológiai egyensúly. Ennek harmadik feltétele az adaptáció nívója, melyet az exogén hatások intenzitása határoz meg. Az ember főfogó rendszere természetesen igyekszik alkalmazkodni a stimuláns szintjéhez, legalább is addig, amíg ez a szint nem elérhetetlen. Ezt a jelenséget nevezzük fiziológiai adaptációnak. Ez pl. a mexikói olimpiával kapcsolatban közismert. Ebben az esetben ui. a fiziológiai adaptáció részben a légzés technikájának kérdése. Az adaptáció másik formája a genetikai adaptáció. E kettő nem tud lépést tartani a technika gyors fejlődésével, ezért keres az ember védelmet a szociál-kulturális adaptációval. Ezen: ruházkodás, fűtés, utazás, szállítás, stb. értendő, vagyis a környezetnek képességeinkhez való alakítása. A technológiai fejlődés az exogén feltételeket úgy változtatja meg, hogy eleget tudunk tenni a követelményeknek. Az őskori társadalom a modern társadalommal szemben nagyon differenciálatlan, a manipuláció lehetőségei a differenciálódás mértékével együtt nőttek. Jól érzékelhető ez pl. a falu és a város viszonylatában.

Van Rijsigma: „Könnymű építész avagy felelős sáfár” c. cikkében az ember és a természet viszonyát elemzi a manipuláció szempontjából. Megállapítja, hogy amikor az ember maga is része a természetnek, ugyanakkor ma már olyan hatalma van a természet fölött, hogy nincs többé konkurrens. Örömmel regisztrálja ezt a tényt, de egyben szomorúan állapítja meg, hogy mégis egy milliárd ember állandóan éhezik, egyedül az USA-ban évente egy milliárd dollár kárt okoznak a különféle kártevők a természetben, az utóbbi években 140 kórokozó vált rezisztenssé a védekezőszerekkel szemben, hogy a vegyszeres gyomirtás eredménye nemcsak a gyom eltüntetése, hanem a hasznos madarak kiirtása is. Mindez számára azt jelenti, hogy magát az emberiséget is kiszámíthatatlan komoly veszély fenyegetheti a természettel való manipulációja során.

A manipuláció legismertebb formájával *J. de Valk*, a rotterdami közgazdasági főiskola lektora foglalkozik. Azért beszélhetünk a közösségnek az individuumra gyakorolt manipulációjáról, mert a szociális környezet hatása részben vagy teljesen tudattalan marad. A szociális manipuláció tehát egyeseknek vagy csoportoknak célzatos befolyásolása anélkül, hogy erről tudomást szereznének. Ezért különbséget kell tennünk a hatalom és a manipuláció között, hiszen a hatalom esetében a hatást elfogadhatom és visszautasíthatom, az utóbbi esetben erről szó sem lehet, és éppen ezért védekezéssről sem beszélhetünk. A szociális manipuláció szociális és szociál-pszichológiai „mechanizmusokat” használ, hogy a kívánt magatartást elérje. E manipuláció alapja az a fölismerés, hogy az ember nem tud csoportja támogatása és védelme, valamint elismerése nélkül élni. Ennek ára természetesen bizonyos mértékű konformizmus a csoporttal és annak normáival. Ha mármost megvizsgáljuk, hogy a csoport hogyan készítheti tagjait engedelmisségre, akkor feltárulnak azok az eszközök, melyeket a manipulátor használhat. A döntő az, hogy ezeket az eszközöket a manipulált személy nem ismeri el reá ható tényezőként. A legfontosabb eszközök: 1. *A kultúrközlés* a csoport normáinak és értékeinek továbbítására, ide sorolható a propaganda és a reklám. 2. *A szankciók*, azaz jutalmazás vagy büntetés. Nehéz ugyan manipulatív formáját elképzelni. Pedig a gúny, a bojkott, a fokozás és lefokozás, a megkülönböztetések, címzések, promóció vagy magasrangúakkal való találkozó, stb., mind képesek magatartásunk befolyásolására, anélkül hogy azt tudatosítanánk. 3. *A kollektív rítusok*. Ha az előbbi individuális esetekben hatásosnak bizonyul, mennyivel inkább érvényes ez a kollektív rituálékkal kapcsolatban. Demonstrációk, parádék, fölvonulások, lakomák, istentiszteletek stb. mind a csoportsszolidaritást juttatják kifejezésre és megerősítik a csoporthoz való tartozást, ill. gyengítik a másik csoporthoz való kötődést. 4. *A pozícióra való utalással* az egyén ill. csoport helyét jelölik meg a közösségben. Legtipikusabb példája a nemzetiszocializmus, mely az utolsó pártagnak is tudatosította a „fontosságát”, mégpedig úgy, hogy olyan csoportokra utal, melyeket „levezethettek”, (zsidókra, lengyelekre, oroszokra stb.). Így azután a legalacsonyabban elhelyezkedett „néptárs” is „fönn” érezhette magát. Emellett rengeteg fokozatot hoztak létre a csoporton belül, azért, hogy pár fokozatot bárki elérhessen. Ezek a módszerek kellemessé, vagy kellemetlenné tették az életet és ezért hatásosak voltak. A manipulációnak ez a formája magát az ember szabadságát támadja meg. Az ipari társadalomban általában veszélyeket rejt magában a szociális manipuláció, mely azonban e társadalom mérhetetlenül összetett volta miatt elkerülhetetlen. A manipulált számára a védekezés egyetlen módja az, hogy tudatosítja a manipuláció lehetőségeit.

A *hírközlés manipulációjának* kérdéseivel foglalkozik *H. Schaafsma*, egy újságíró iskola vezetője. A hírközlés szabadságát a vélemény- és sajtószabadság általánosan elfogadott tézisében látja. Ennek ellenére igen súlyos probléma a hírközlő szervek gazdasági függősége. A nagy kérdés, hogy a hírközlésben mindig manipulációról van-e szó? Rendkívüli jelentősége van annak, hogy a kommunikátorok tudatosítsák magukban, milyen szerepet töltenek be a kommunikáció processzusában. Nem szabad a kommunikációs partner képességeit túll-ill. lebecsülni. Ebből a szempontból a jövőendő legnagyobb problémája a hírek interpretációja. Hiszen a hírek közlésével és kommentálásával nem fejeződik be a hírközlés feladata. A hírközlés erkölcsi feladata az, hogy szociálisan hasznos legyen, vagyis a szociális haladást kell stimulálnia.

A gazdasági manipuláció kérdéseivel *dr. J. Jongh* egy emlékirat alapján foglalkozik. Az irat négy tételt tekint evidensnek. Mégpedig a gazdaság állandó fejlődését, a növekvő népesség számára a munkalehetőség biztosítását, a nemzeti össztermelés emelkedését, amelynek függvénye a személyi és kollektív jólét növekedése, valamint a környező népek gazdaságával való összehangolt gazdálkodást, amely az egyenletes gazdasági fejlődés feltétele. Vagyis a gazdasági fejlődés differenciált folyamatába való beavatkozás az, amit manipulációnak nevezünk. A kérdés mindig az, hogy milyen eszmei és elvi alapon történik a manipuláció. A nyugtalanító pedig az, hogy meddig lehet a manipuláció útján eljutni. Különösen izgató az a lehetőség, melyet a tudomány és technika egyre gyorsuló fejlődése kínál. Ma még inkább kvantitatív, mint kvalitatív a változások, de nemsokára összehasonlíthatatlanul nagyobb lehetőségek birtokába jutunk. Máris rettegünk attól, amire rövidesen, vagy már most is képesek vagyunk, (atombomba, genetika). Mindnyájunkban a mélyben ott él az Isten félelme, a teremtés iránti tisztelt és aggodalommal kérdezhetjük: „Jól tudjuk-e használni és formálni ezt a ránk bízott világot”? Önmagunk farkasává válunk-e, vagy áldássá, ez a kérdés. Az áldás szóban egyúttal a manipuláció kritériumát is megtalálhatjuk. Talán jobb lenne boldogságnak, vagy jólétnek jelezni. Az ehhez vezető út tekintetében még eltérőek a vélemények, annyi azonban bizonyos, hogy ebben a tekintetben kell talentumainkat használni és hasznosítani.

A cél a növekvő jólét. Boldogság és jólét, mint élet-színvonal emelkedés jelenik meg előttünk, de az is bizonyos, hogy a boldogsághoz vezető úton az életszínvonal csak egy része az útnak. A jólét növekedése azonban a gazdaság fejlődésének függvénye. A fejlődés fogalmát pedig a szerves világtól vettük kölcsön, ahol azt jelenti a fejlődés, hogy minden szervre kölcsönösen hat és kölcsönösen befolyásolja a részek alakulását. A fejlődés fogalma olyan folyamat, mely a zenekar működésére emlékeztet, úgyhogy a különböző részek össz-működése harmonikus, de úgy is, hogy ez a fejlődés végkifejléshez vezet. Vagyis minden élőnek vége is lesz. A fejlődéssel kapcsolatban ma még csak modifikáló és katalizáló szerepe van a manipulátornak, de nyugtalanítóan közel kerültünk ahhoz a ponthoz, amikor már lényegbeli változásokat is indikálhat a manipulátor.

És ezzel kapcsolatban már jogosan vetődik fel a kérdés: hol a határa a teremtésbe való emberi beavatkozásnak? A közgazdász optimista módon a gazdaság fejlődését az emberi beavatkozás eredményének tekintti, noha az többé kevésbé nem is tudatos. A fejlődő gazdaság azonban az emberi tökéletlenség sokféle jegyét viseli. Talán ez a tény kötelezi manipulációra a közgazdászt, de ugyanakkor arra is, hogy mégse legyünk olyan optimisták. Hiszen ha stimulálni akarjuk gazdasági életünket, akkor alaposan meg kell fontolni minden manipulatív lépést. Ijesztő látni azokat a gazdasági erőket, melyeket a technika és tudomány fejlesztésével hívtunk életre, és elsősorban itt érezzük magunkat a büvészinás szerepében, hiszen a folyamatnak már nem tudjuk útját állni, mivel az a dolgok lényegévé vált. Ebben a folyamatban szükség van kormányra, melyet mi tartunk kezünkben és ezt is nevezhetnénk manipulációnak, mivel ebben az irtózatos méretű átalakulásban állandóan adódik zavar. Ennek előre látása, észlelése jogosít föl a manipulációra, mert általa bajt és szenvedést előzhetünk meg. Állandóan a gazdasági élet pulzusán kell tartani kezünket, hogy a manipuláció révén *minimális kárral a maximális jót segítsük elő*.

Az új világnak azonban új problémája született. A darwini természetes kiválasztódás fejlődést meghatározó elve helyébe a „gazdasági fejlődés” elve lépett. Azonban továbbra is jönnek a háborúk, diktatúrák, neokolonializmus, eltömegesedés, éhínség és elidegenedés stb. Állandóan az az érzésünk, hogy valami másra lenne szükségünk. Eddig úgy voltunk, mint az állomáson a tanácstalan utas, aki megkereste a piros tányérsapkás főnököt és felvilágosítást kapott tőle. Most már nincs kihez forduljon. A számítógépek világában eltűntek a felelős emberk a látóhatárról. Nincs állomásfőnök. Ma-

gunkra maradtunk. Senki sincs aki az emberért felelőseget vállalna, mindenki csak egy kategóriáért felelős. Egy „mellettem, fölöttem, nélkülem” világ alakult ki. A manipulált csak azt érzi, hogy rossz dolgok történnék vele, melyek ellen tiltakoznia kell. Mostmár a tartalomra vonatkozik a tiltakozás. Pedig a tömegek nagy áldozathozatalra képesek ha szükségességét érzik, de kicsinyre sem, ha értelmetlennek gondolják. A manipulátor és a manipulált újszerű kapcsolatára van szükség. Sorsközösség kell kialakuljon a vezetéssel. A vezetés karizmájában való bizalomra van szükség. Ezért már fontosabb kérdéssé vált az, hogy miként manipuláljunk, ~~miért~~ az hogy mit. Ha a manipuláló és a manipulált biztos egymásban, vagyis identifikálódnak, akkor mindenre képesek; ha nem, akkor boldogtalanává válik a manipulált.

Czövek Olivér

A szerkesztő megjegyzése: A Wending e száma világosan mutatja: a nyugati világ felelős emberei is akarva-akaratlanul az olyan társadalmi rendszert keresik, amelyben „a gazdaság” nem az ütköző érdekek csatateré, hanem egységes terv szerint a közjóra irányított munkatere az egész közösségnek. A szocialista társadalmak feladata az olyan modell kialakítása, amelyben az alapvető közös érdekek biztosítják az átmenetileg esetleg különböző vagy akár ellentétes egyéni és csoportérdekek békés kiegyenlítését és egyre inkább kizárják a közérdek eltorzítására vezető „manipulációkat”. A technikai és tudományos forradalom is a társadalmi forradalom irányában készíti fokozott mozgásra az egész emberiséget.

Martin Luther King: Warum wir nicht warten können

(Union Verlag Berlin, 1965)

Az Egyesült Államok néhány nagyvárosában soha nem látott méretű és erejű tüntetések folynak a 20 milliónyi néger lakosság polgárjogainak elismertetéséért. Miért éppen ezekben az években érte el tetőpontját ez a harc? Mi volt a céljuk a felvonuló hatalmas tömegeknek? Milyen úton akarták és akarják céljukat elérni? Ezekre a kérdésekre válaszol könyvében Martin Luther King. Nobel-békedíjas polgárjogi vezető, baptista lelkipásztor, aki pár hónapja maga is mártírja lett ennek a küzdelemnek. Könyve e mozgalom evangéliumi gyökereit, filozófiai alapjait, társadalmi és politikai összefüggéseit, stratégiáját és taktikáját írja le, hol a szociológus tudományosságával, hol a hitvallás szenvedélyességével, hól a helyszíni közvetítés izgalmas színességével.

1863-ban, a polgárháború végén, írta alá Ábrahám Lincoln a négernek egyenjogúságát biztosító emancipációs nyilatkozatot. Ennek a centenáriumára készültek Amerika hivatalosai, amikor még mindig számtalan példa bizonyította, hogy „az emancipáció nyilatkozat maradt és nem tény”. A faji megkülönböztetés — különösen a déli államokban — még mindig súlyos teherként nehezedik a színesbőrű lakosságra. Elemi emberi jogok, mint a választójog, a tanuláshoz és munkához való jog, csak korlátozottan vannak meg számukra. Megalázó megkülönböztetés az iskolákban, üzletekben, nyilvános helyeken, sőt sokfelé a templomokban is, növekvő munkanélküliség (az automatizálás hetente 40 000 munkást tesz feleslegessé), embertelen lakásvihszonyok, életük és javaik ellen szüntelenül elkövetett brutális merényletek teszik sokszor elviselhetetlenné sorsukat. (1963-ban két és félszer több munkanélküli néger volt, mint fehér, és a négerék átlagos keresete csak fele a fehérekének. A technizálási folyamatban sokkal nagyobb mértékben válnak „feleslegessé” a tanulatlan segédmunkások, ezek sorában sokkal több a néger, mint a szakképzett munkások között.) S miköz-

ben Afrika népei egymás után szabadulnak fel a kolonializmus bilincseiből, az Amerikában élő színesbőrű lakosságra még mindig a rabszolgaság árnyéka vetődik.

Ezeket a korlátokat akarja ledönteni a polgárjogi mozgalom, amelyet King forradalomnak is nevez, „mivel ez abból az anyaméhéből származott, amely minden nagy társadalmi átalakulásnál: az a túrheteren viszonyok és elviselhetetlen körülmények méhéből”, s mivel „egy olyan mozgalom, amely embereket és intézményeket megváltoztat, tényleges forradalom”. Mit akarnak a négerék? „Teljes és azonnali szabadságot és egyenlőséget, itt és ma.” Még pedig úgy, hogy jogaik biztosításán túl olyan gazdasági körülményeket is teremtsenek számukra, amelyek lehetővé teszik, hogy gyakorolhassák is jogaikat. Ezért vonult fel 250 000 ember — fehérek és négerék — 1963 augusztusában Washington útjain, s ugyanez év tavaszán ezért imádkozott Birmingham templomaiban, énekelt utcáin és ült szótlanul a feketék számára tilos vendéglőkben sok ezer társuk, akik minden ellenállás nélkül vállalták azokat a szenvedéseket is, amelyeket rendőrkutyák, tűzoltó fecskendők és börtönök okoztak nekik.

King ezeket a megmozdulásokat „erőszak nélkül direkt-akciónak” nevezi. Meggyőződése, hogy negatív indulatok ellen nem lehet negatív fegyverekkel győzni. „Az erőszaknélküliség hatékony és igazságos fegyver. Úgy út, hogy nem sebez, s megnemesíti azt, aki használja.” Sőt: egyedül ez a harcmodor biztosítja azt a lehetőséget, hogy „az ember a gyűlöletet teremtő energiává alakítsa, és ne csak önmagát, hanem elnyomóját is megszabadítsa bűneitől”, mert úgy harcol ellene, hogy érte is harcol. Az erőszakmentes direkt-akció célja az, hogy leleplezze az igazságtalanságot, és ~~olvan~~ „énító feszültséget” teremtsen, amely tárgyalásra kényszeríti a partnert, hiszen azt egyetlen elnyomótól sem lehet várni, hogy önként adjon szabadságot.

Az erőszakmentes direkt-akciók ideológiáját hűen tükrözi ez a tíz pont, amit kötelezőként alá kellett írnia minden birminghami tüntetőnek: 1. Minden nap gondolkozom Jézus tanításán és életén. 2. Nem felejttem el, hogy a birminghami erőszakmentes mozgalom igazságosságot és megbékélést keres és nem győzelmet. 3. A szeretet lelkületével járok és beszélek, mert Isten szeretet. 4. Naponta imádkozom Istenhez, hogy használjon fel abban, hogy minden ember szabadságra jusson. 5. Személyes vágyaimat feláldozom azért, hogy minden embert szabadságra segítsék. 6. Baráttal és ellenséggel való érintkezésben az udvariasság szabályait betartom. 7. Arra törekszem, hogy mindig másoknak és a világnak szolgáljak. 8. Az ököl, a nyelv és a szív erőszakosságától megtartóztatom magamat. 9. Lelkileg és testileg egészségesen igyekszem élni. 10. A mozgalom, és egy-egy tüntetés vezetőjének útmutatását követem.

A birminghami börtönből lelkészársaihoz írt levelében King részletesen válaszol néhány őt ért vádra, illetve jóindulatú bírálatra. Egyebek közt arra is, hogy noha a felvonulók induláskor még zsebkéseiteket is letették, mégis vétkeztek, mert tüntetéseikkel bizonyos törvényeket megszegtek. King ezt a jogi kérdést erkölcsi kérdéssé teszi, és különbséget tesz igazságos és igazságtalan törvény között. „Minden olyan törvény, amely az ember személyiségét magasabb szintre emeli, igazságos, amely viszont lealacsonyítja, igazságtalan.” Idézi Martin *Bubert*, aki szerint a faji megkülönböztetés minden formája azért igazságtalan, mert „*az én-te viszony helyére az én-az viszonyt állítja, ami ahhoz vezet, hogy embereket tárgyakká fokoz le*”. Élesen bírálja a fehér „mérsekelteket”, akik csak negatív békét akarnak (a feszültség hiányát), nem pedig pozitív békét (az igazság uralmát). Az amerikai egyházak legfőbb fogvatékossága szerinte az, hogy hiányzik belőlük az áldozatkészség lelkülete. Az ősegyház termostát volt, amely a társadalom erkölcein változtatni tudott, a mai

csak hőmérő, a status quo ügyvédje. Ezzel rontja hitelét a hívó milliók előtt is, a kívülállók pedig így lassan csupán egy klubnak tekintik, amelynek a 20. században már nincs mondanivalója. Ezért kell megmutatnia az egyháznak, hogy az igazságért áldozatot is tud hozni. Hogy hiszi, hogy a szelíd önfeláldozás nagyobb hatalom, mint az erőszak. Hogy a legyőzött igazság erősebb, mint a győztes gonoszság. Mert csak így munkálja igazán az életet. „Az embernek késznek kell lennie meghalni, mielőtt igazán élni kezdene.” Ez a szemlélet több, mint a King számára különben nagyon rokonszenves Gandhi-konceptió, ez a hitvallás Jézusnak a gabonamagvokról mondott szavait juttatja eszünkbe. Így utasítja vissza King azt a vádat is, hogy ő túlzó lenne. „Nem volt-e Jézus is a szeretet túlzója, amikor az ellenség szeretését követelte meg?” Csak az a kérdés, hogy miben szélsőséges valaki. „Ez a világ teremtő túlzók nélkül szűkölködik.”

Az, hogy sokezer néger képes volt ilyen áldozatokat hozni, jótékonyan hatott önmagukra is, mert megnövelte emberségüket, önbecsülésüket, de eloszlattott sok róluk alkotott előítéletet is, legfőképpen kisebb értékűségük mítoszát. A mozgalomnak azonban még ökumenikus hatása is volt, „mert az ország három vezető felekezetét közelebb hozta egymáshoz, mint bármely eddigi kérdés a történelem folyamán.”

1963. nyarán az amerikai négerek történelmi jelentőségű lépést tettek szabadságuk felé. „Félig-meddig szabadnak lenni azonban éppen úgy nem lehet, mint félig-meddig élni.” Ezért kell küzdeniük mindaddig, míg az igazság és az egyenlőség megvalósul.

Martin Luther King nem élhette meg ezt a napot, de az a különös tény, hogy temetésén — magnetofonról — saját maga mondta el az előre megírt gyászbeszédet, utal arra, hogy szelleme túléli őt és továbbra is hat.

Cseri Kálmán

MENNONITA LEXIKON

Ötvennégy év fáradságos munkája gyümölcseként adták ki, 1967-ben a MENNONITISCHES LEXIKON-t. Az első szerkesztők egyike sem érthette meg a tervbevett mű utolsó címszavait tartalmazó negyedik kötet megjelenését, az állhatatos fáradozás becses eredményét. A szerzőket munkájukban sokan támogatták. Az Atlanti óceán mindkét partján élő népek lelkészei, történészei és tanárai közül többen összefogtak, hogy közösen elkészítsék a mennoniták történelmi kincsestárát.

A világ egyházai között szerény létszámú (371 000 tagú) a mennonita egyház, de *első a reformáció korához tartozó anabaptisták történelmének kutatásában*. Ezek a mennoniták elődei. A négykötetes munka az *anabaptizmus modern felfogású analízise*, kiegészíti a korabeli évek és a későbbi századok népi, kegyességi mozgalmairól kialakított általános nézeteinket.

A mennonita egyház tagjai zömben holland állampolgárok. Ahhoz a néphez tartoznak, amelynek kálvinistái hazánk reformátusságával hitbéli közösségben éltek. Régi neves kálvinista prédikátorok tanultak Hollandiában. Még sokféle kultúrtörténeti kapcsolat emléket ápolják kölcsönösen a két egyházban. A mennonita lexikon újabb ismereti anyagot tár olvasói elé, többek között a magyarsággal kapcsolatban.

A lexikon ezen a téren meglepően tájékozott. Az egykori osztrák—magyar monarchia területén, a 16. és a 18. század között megjelentek az anabaptisták különböző csoportjai és árnyalatai. Schröter Kristóf 1523-ban és Fischer András néhány évvel utána a Szepességben eredményesen működött. A mai Burgenlandban és a Hanság területén is éltek tiroli származású csoportok. Legnevezetesebbek az úgynevezett huteriták, *Huter Jakab* (+1536) követői. Ezek Morvaországból, Nilsburg környékéről, a század második felében az egykori Pozsony és Trencsén megyék területén több helységben virágzó kommunákat hoztak létre. *Bethlen Gábor* morvaországi táborozásai idején megismeri különös gyülekezeteiket és Erdélybe, Nagyszében környé-

kére, *Alvincra* telepít közülük több családot. Később a *Rákócziak* sárospataki birtokaira is betelepítik őket. Olykor kiváltságot élveznek, máskor üldözik őket. Az ellenreformáció fokozódó nyomása alól a 18. század végén előbb Ukrajnába vándorolnak, majd onnan is eltávoznak a tengeren túlra.

A lexikon értesültsége kiterjed ezekre. Ismerteti Bethlen Gábor erdélyi fejedelem történelmi szerepét. Felhasználja forrásai között az esztergomi és budapesti anabaptista kódexeket. Az egyes magyar címszavakat és helységneveket a németnyelvű anabaptisták hibás átírásai szerint közli. Ez azonban a szakember számára nem áttörhetetlen nehézség és nem is csorbítja a mű értékét.

Az anabaptizmus kezdeti ágának történelmével már a múlt század utolsó évtizedeiben foglalkoztak kiváló osztrák történészek: *Josef Beck* (1815—1887) és *Johann Loserth* (1846—1936). Századunk elején *Rudolf Wolkan* (1860—1927) írt róluk tanulmányokat. Műveiket az anabaptista kutatók alapvetőnek tekintik. A jelenlegi század derekán *A. J. F. Zieglschmid* (1930—1950) és a Bécsből kitelepült *Robert Friedmann* (1891—) írtak róluk. Ezeknek felhasználásával készült a jelenlegi lexikon.

Az első kötet címszavain (A-tól F-ig) már 1913-ban dolgozott *Christian Hege* (1840—1907) frankfurti, és *D. Christian Neff* (1863—1946) egyháztörténész, mennonita lelkész. A világháború és a nyomában fellépő nehézségek késleltették a munkát és a 717 oldalas kötet csak 9 év múlva, 1924-ben jelent meg *Majna-Frankfurt*-ban, a szerzők saját kiadásában. A második kötet ugyanazoktól a szerzőktől F-től M-ig) 1937-ben jelent meg, az előbbihez hasonlóan. A harmadik kötetre ráesett a második világháború árnyéka, ezért újabb évek teltek el eredménytelenül. Az első kötetek szerzői elhunytak. A harmadik kötet (M-től R-ig) 582 oldalon új szerkesztők kezéből került ki *Karlsruhe*-ban, 1958-ban. Ezek *Harold Bender* (1897—1962) és *Ernst Crous*

(1882—1967). Bender svájci származású történész, aki tanulmányait nemcsak több helyen, hanem másféle hittudományi főiskolákon végezte. A mennoniták amerikai hittudományi főiskoláján hét évig tanított. 1930-ban Európába jött, s kiemelkedő teológiai és közéleti munkát végzett. Crous a berlini Preussisches Staatsbibliothek könyvtárosa, ezért kutatásának területe is a könyvészet. Nem volt egyházi személy, de a mennonita gyülekezetekben különböző tisztségeket viselt. A negyedik kötet megjelenése előtt ő is meghalt és egyik munkatársa, Gerhard Hein (1905—) lelkész közreműködésével adták ki a könyvet Heinrich Schneider által Karlsruhe-ban. A negyedik kötet címszavai a német ábécé szerint S-től Z-ig terjednek.

A huteriták ipari termékéről, a habán edényekről széleskörű ismereteink vannak. Hazánk kerámiai gyűjteménye különösen gazdag e műkincsekben. Gyülekezetük történelméről és a velük kapcsolatos eseményekről fáradhatatlan írnokaik fejegyzéseket készítettek. Ezekből ipari művességükön kívüli tevékenységükre is fény derül. Híres szlovákiai és erdélyi gyógyfürdők létesítése, és sok más gyógyászati, sebészeti és nevelői munka tette közismertté nevüket. A tapasztalati megfigyelésekre alapító természetgyógyászaikat megbecsülték a fejedelmek, püspökök udvarában és a császár is anabaptista orvost hívott a városban pusztító ragály megfékezésére. Általában magasfokú a huteriek humanisztikus kultúrája. Erasmus könyveit másoltatták, elmélyült bibliai elemzésüket a Szentírás eredeti nyelvére alapították. „Újkeresztény” dadák nevelték a legismertebb magyar családok gyermekeit. Mindezek azonban számításba se kerültek az ellenreformáció so-

rán a klérus és az udvar érdekeivel szemben. Törvényeket kodifikáltak ellenük, máglyára kerültek, s javaikat elkobozták. A városi polgárság éppúgy üldözte őket, mint a császári zsoldosok.

A lexikon forgatása közben be kell látnunk: tájékoztattak a német szerzők a mi dolgainkban is. Általános például közöttünk az a vélemény, hogy a huteriek „kicsiny” csoportja felmorzsolódott a történelem viharában, ma már nincsenek közvetlen leszármazottaik. Tűz emésztette fel a habán telepeket, s néhány egyszerű „gerencsér” sajátos szövetsége egyébként sem érdemeshető több szóra. A valóság az, hogy máig élnek huteri családok. Ugyanazokat a családi neveket viselik, amelyek a hazai kódexek lapjairól ismeretesek. A tengeren túli „Nottdurf” (habán közösség) lakóit ma is ugyanúgy üldözik és sokszor durván bántalmazzák, mint egykor a török, német, hajdú csapatok tették Magyarországon. E tények mellett az a feltételezés is megdőlt, hogy új néven és némi konfesszionális átalakulás után modern egyházakban él tovább a régi anabaptizmus. A mai telepeken mezőgazdasági önellátásra törekvő huteristák valósággal saját tradícióik foglyai, négy évszázad előtti életkörülmények között élnek, másolgatják a régi kódexeket. Minden egyházi és világi tekintélytől elfordulnak. Patriarkális közösségeikbe visszamenekülnek a nagy nyugati városokból a családtól elszakadt fiatalok, hogy megnyugvást és békességet találjanak azokban a különös gyülekezetekben, amelyekről egy évszázaddal ezelőtt megállapították, hogy „a szocializmus előfutárai”.

Szebeni Olivér

HAZAI SZEMLE

„Ezt cselekedd és élsz”

A Magyarországi Szabadegyházak Tanácsa kiadása, Budapest, 1968

A fenti címet viseli a Szabadegyházak Tanácsa országos értekezletének figyelemreméltó, értékes tanulmányi anyaga. A főreferátumot, hét korreferátumot, hozzászólásokat, irodalmi anyagot és utalásokat, valamint — a ThSz legutóbbi számában már közölt — határozatot tartalmazó dokumentum főként a Szabadegyházak Tanácsa tagegyházai számára hézagpótló jelentőségű, de több ponton tanulságos a többi magyar protestáns egyház részére is: — sikeres és eredményes teológiai vállalkozás.

Palotay Sándor igazgató „Helyzetünk és feladatunk a szocializmust építő társadalmunkban” című főreferátuma így jelöli meg a tanácskozás és a referátum célját: „... Hitbéli meggyőződésünk alapján felismerni azokat a lehetőségeket, amelyek által hasznosabb polgáraivá lehetünk hazánknak, a szocializmust építő társadalmunknak.” A dolgozat első főrésze elvi alapvetést tartalmaz, amelynek a tagegyházak szempontjából közös jellege — a szerző megállapítása szerint — a Szentírás szellemére megy vissza, mint forrásra. Ennek köszönhető az, hogy olykor különböző felismerések és vélemények, a tagegyházak különböző egyháztanai sem gátolják őket abban, hogy „amikor az egyház feladatáról van szó... az egyház küldetésének meghatározásában szinte teljes azonosság mutatkozik: ez „a felebarát szolgálata úgy, hogy a cselekvésből először neked kell részt vállalnod.” Imponáló a fejtegetések reformátori szellemű merészége, amely a szolgálat hitele érdekében kész elszántan leszámolni a hibákkal és tévedésekkel, „akkor is, ha azok megszokott, de téves és idejét múlt” nézetek. Mind-

ez azért is reményre jogosít, mivel a tagegyházak ma már több fontos kérdésben nem úgy vélekednek mint korábban, mivel ismeretük és teológiai látásuk meggazdagodott, megérett az a felismerés, hogy „az Istenhez való igazodás: szélesebb körben folytatni a szolgálatunkat.” Ennek következtében így fogalmazódik a megbeszélés témája: „Az emberhez való viszonyunk.”

A dolgozat második főrésze történelmi áttekintést ad, amely a több mint húszéves megtett utat a történelmi előzményekre visszavezetve elemzi: helyes kritikái múlt- és önértelmezésre tanít. A felszabadulás utáni elindulás kísértéseit is elemzi. Megállapítja, hogy a felszabadulás előtt is már sok pozitív csírárt magukban hordozó szabadegyházak, amelyeknek nem egy tagja a társadalmi igazságtalanság ellen a megújulásért folytatott harc aktív résztvevője volt, nem tudtak élni a jogfosztottság után hirtelen megnyílt új lehetőségekkel. A megoldást itt is az Ige teljesebb megértése hozta: Isten országának keresése nem zárja ki az élet többi dolgainak keresését, hanem szükségessé teszi és magában foglalja. Az ún. nemkeresztény államformától való idegenkedés (bár a szabadegyházak sohasem gondolkodtak a „keresztény állam” kategóriájában) megoldódott azzal, hogy: a szocialista állam megszüntette jogfosztottságukat, egyenrangúvá és jogúvá tette a felekezeteket, egyformán biztosítva a lelkiismereti- és vallásszabadságot és annak gyakorlatát. Különösen bünbánatra indító a történelmi protestáns egyházakra nézve, hogy a kisebb felekezetek eligazodását az új helyzetben gátolta a na-

gyobbak sértődöttsége, hatalmi igénye, az új rendtől való idegenkedése. Annál nagyobb közös öröm, hogy ma már a protestáns egyházak nagy családja, miután az Ige iránti engedelmisségben egymásra talált, megtalálta közös helyét a társadalmi rendben, a nagyvonalúan kialakított népfront-politikában is. A „szolgáló egyházak bátran egyesíthetik szolgálatukat és erőfeszítésüket minden jóakaratú emberrel, világnézeti különbségre való tekintet nélkül mind a béke, mind a társadalmi haladás, a szebb, boldogabb emberi élet érdekében. Mindez szerves része annak a bizonyágtételnek, amelynek célja Isten akaratából, „hogy minden ember üdvözljön és az igazság ismeretére eljusson.”

A dolgozat harmadik főrésze a társadalomért végzendő szolgálattal foglalkozik, amelyet „az írással megegyező fontos tényezők határoznak meg.” E rész alap gondolata: „Az Istennel való közösség önzetlen és feltétel nélküli szolgálata kötelez... De sohasem lehet alapja a büszkeségnek, nem húzódhat meg mögötte rejtetten a keresztyén ember urakodási vágya.” Nem lehet gyámkodás. A gyülekezeti élet és szolgálat s a társadalom életében elfoglalt helyes szolgálat összhangját az ige adja: „Ne nézze kiki csak a maga hasznát, hanem mindenki a másokét is.” Ez az üzenet igazít el a munkaerkölcs dolgában és teszi szolgálattá a napi munkát. Másfelől azonban a társadalmi elhelyezkedés szempontjából — mint általában az egyházaknak és a protestantizmusnak — a Szabadegyházak Tanácsa tagegyházainak is nagy segítséget jelent a szocialista állam őszinte népfront-politikája. Ez nemcsak általában biztosít minden becsületes hazafinak helyet a társadalom építésének munkájában és eredményeiben, gyümölcseiben, hanem kifejezetten az egyházak tagjainak is. Ezért ők is érzik, hogy az ő ügyükről van szó, s ez nagyban megkönnyíti, érthetővé és egyértelművé teszi állásfoglalásukat. Beszédés számok illusztrálják mindezt különös tekintettel a szabadegyházi összefüggésekre, összehasonlítva a felszabadulás előtti és a mai helyzetet. A Hazafias Népfront társadalmi és politikai célkitűzéseivel — „az ember értékét nem az ideológiai nézete határozza meg, hanem, hogy mennyire van hasznára az emberi közösségnek, szocialista hazánk építésének”; a „szocialista nemzeti egység”; „népünk és az egész világ békéjének védelme” — egyetértünk és munkálusuk „nem áll ellentétben teológiai meggyőződésünkkel.” „Sőt teológiai felismeréseink arra készítetnek, hogy ebben a szolgálatban lehetőség szerint részt vegyünk”. Társadalmi vetületben az evangéliumi szolgálat és humanizmus, valamint a szocialista társadalom szolgálata és humanizmusa találkozásának jó eredménye tükröződik az alábbi megfogalmazásban: „Tudomásul kell vennünk, hogy felelősséggel tartozunk az emberek sorsáért, hogy az emberiség sorsának jobbrafordulásáért dolgoznunk kell. Erőfeszítést kell tennünk a vietnami háború megszüntetéséért és minden egyéb agresszió ellen. Erőfeszítést kell tennünk, hogy mindenütt megszűnjék a faji és társadalmi elnyomás. A gazdasági igazságtalanság, tünjek el az éhezés, a kiszolgáltatottság, a létbizonytalanság, a betegek gyógyításának sok hiányossága, a tudatlanság, amely mind emberi önzésből, kapzsiságból származik. Teológiai nyelven: a bűn következtében kialakult helyzet. Ennek felismerése elsősorban már eddig is abban mutatkozott meg, hogy a Keresztyén Békekonferencia munkájába egyházaink és közösségeink bekapcsolódtak, s egyértelműen hallatják szavukat. Mert tekintet nélkül az emberek nemzeti, faji, val-

lasi és bizonyos értelemben politikai hovatartozására, a béke kérdésében álláspontunk egyetemes és általános: „Mentsétek meg az embert, a béke lehetséges!”

Végül a dolgozat ismerteti, milyen széles lehetőséget nyújt a Hazafias Népfront platformja a tag-egyházaknak, hogy szerepüket és helyüket megtalálva „alázatosan és tiszta szívvel, minden kötöttségtől megszabadulva, jó lelkiismerettel” szolgálják „társadalmunk érdekeit, a szocializmus építését.” A nyíltszemű tanulmány nem hallgatja el, hogy e folyamatban és gyakorlatban vannak olykor problémák: „Problémáink és konfliktusaink sokszor éppen abból adódnak, hogy nagy súlyt helyezünk az igazság megjelentetésének formáira és féltő, hogy a formákhoz való görcsös ragaszkodás közben az igazság alap-principiumán esik sérelem.” De ahol ilyen teológiai alapvetéssel és nyílt szívvel elemzik az egyház múltját és jelenét, mulasztásait és feladatait, kísértéseit és felismeréseit, ott Isten kegyelmén túl emberileg is minden remény megvan arra, hogy az egyház formákon fennakadó kísértése ne akadályozza az engedelmes szolgálat útján való járást.

A főreferátumot követő hét korreferátum tematikusan és tartalmilag egyaránt jól illeszkedik a főreferátumhoz és egészíti ki azt. Nagy József a Baptista Egyház alelnöke és a Teológiai Szeminárium dékánja „A Hazafias Népfront és az ökumenikus együttműködés” címmel a szűkebb és tágabb ökumené feladatait és szolgálatait elemzi a társadalom és az egyetemessé váló emberiség élete nagy kérdéseinek összefüggésében. — Szakács József adventista lelkész, országos osztálytitkár „A keresztyén ember közreműködése a szocializmus építésében” címmel a társadalom és vezető erői funkcióját elemzi és értékeli teológiailag, keresve a keresztyén ember szolgálatának helyét Isten történelem- és társadalomformáló kezében, eszközként a társadalom életében, a konkrét feladatok között. Fontos érdeme a korreferátumnak, hogy tudatosítja: bibliai gondolat az, hogy a keresztyének nemkeresztyén környezetben élnek és végzik szolgálatukat. — Hecker Ádám, a methodista egyház szuperintendense a keresztyének munkaerkölcsének fontosságát fejtegeti Isten dicsősége, a szolgálat és az emberek iránti felelősség, valamint a keresztyén bizonyágtétel hitelképessége szempontjából. — Szigeti Jenő adventista lelkész „A hazafiság és nemzetköziség teológiai vonatkozásai” címmel a fogalmak tárgyszerű definícióját, valamint ezek gyakorlati és teológiai összefüggéseit elemzi. — Gerzsenyi László, a Baptista Egyház titkára azt vizsgálja, hogy milyen jelentős különbség mutatkozik a jólét növekedése következtében kialakult helyzet hatásában a kapitalista és a szocialista viszonyok között — egyfelől elidegenedésben, másfelől az emberi élet kiteljesedésében, elmélyülésében és meggazdagodásában. — Gerzsenyi Sándor baptista lelkész a fiatal nemzedék nevelésének kérdéseivel és helyzetével foglalkozik. Fontos tanítani az ifjúságot arra, hogy a jólétért mások megküzdöttek, s ők se csak anyagi szemüvegen keresztül nézzék az élet kérdéseit. — Szebeni Olivér baptista teológiai tanár az új gazdasági irányítás rendszerének tömör ismertetését nyújtja, történelmi összefüggésekbe beágyazva, teológiai reflexiókkal ellátva.

A korreferátumokat követő hozzászólásokban Laczkovszki János, a Baptista Egyház elnöke, Szabó Ödön, a H. N. Adventista Egyház elnöke és Sárkány Mihály, az Őskeresztyén Felekezet országos elnöke a gazdag tematika egy-egy pontját emeli ki, gondo-

latát mélyíti el, vagy egészíti ki. — Laczkovszki János hozzászólásából: „Az utóbbi húsz évben nem hallottunk a főreferátumhoz hasonló értékelést. Örülünk, hogy ezt a hiányt most Palotay testvérünk előadása pótolta. Egyházunk nevében, de úgy gondolom, hogy a Szabadegyházak Tanácsához tartozó tagegyházak nevében is köszönetet mondok a főreferátumért és a korreferátumokért, és azt javasolom, hogy a tanulmányi munkát lelkipásztó-

raink és gyülekezeti vezetőink kézhez kaphassák.”

A dokumentum végén álló határozatot a ThSz 1968. 3—4. sz. 106. l. közölte, frappáns összefoglalása ez az egész tanulmányi anyagnak.

Az egész magyar protestantizmus örömmel üdvözölheti az ízléses formában, szép kivitelben megjelent értékes teológiai és tanulmányi vállalkozást.

Aranyos Zoltán

Az új nazarénus énekeskönyv

A Magyarországi Nazarénus Felekezet gyülekezeti énekeskönyve, az ÚJ SION HÁRFA (ezután: ÚSH) nyolcadik kiadása a közelmúltban hagyta el a sajtót. Bizonyára kevesen tájékozódtak afelől, hogy a történelmi nevezetességű gyűjtemény első kiadásának századik évfordulója az 1966. esztendőben volt.¹

A Szabadegyházak Tanácsa keretébe tartozó közösségeket két szempontból is közelről érintette ez a centenáriumi. Mindenekelőtt azért, mert az ÚSH a hazai evangéliumi mozgalmak első gyülekezeti énekeskönyve. Továbbá azért, mert a nazarénus gyülekezetek mellett annakidején — egyéb énekeskönyv híján — a korai baptista gyülekezetek több éven keresztül ezt az énekeskönyvet használták a református zsolttárok mellett. Sőt, áldottemlékű legid. Victor János (1860—1937) az általa 1901-ben összeállított „Hozsanna” c. vasárnapi iskolai használatra készült gyűjteménybe is több éneket átvett az ÚSH-ból.

Szíves emlékeztetőül megemlíjtjük, hogy a Nazarénus Felekezet missziója Svájcban indult ki a múlt század első negyedében. Annak szellemi vezére Fröhlich Heinrich Sámuel (1803—1857) egykori kálvinista lelkész volt. Fröhlich meg hasonlott egyházának a racionalizmustól áthatott teológiájával és több évi elkülönülés után 1852-ben Leutwylen, mintegy 40 lélekkel külön közösséget alapított. Hit-sorsosaival együtt kegyetlen üldözést szenvedett mind az egyházi, mind a világi hatóságok részéről. Fröhlich Genfben kapcsolatba került az angol baptisták „Continental Mission”-jának vezetőjével, aki felvette őt a misszió társaság szolgálatába, miután több alapvető teológiai kérdésben, mint a bűnbánat, megtérés, újjászületés és bementés stb. Fröhlich nézetazonosságot vallott, sőt hűveivel azokat már azelőtt is gyakorolta.² A későbbi évek során Fröhlich álláspontja — talán éppen az üldöztetés hatására — a fegyverfogás kérdésében (Máté 26,52.) eltért a baptisták felfogásától. Pacifista lett, mint annyi más XVI. századi anabaptista elődje. Ez az elvi álláspont ugyanis több anabaptista vezető, mint Felix Mantz (1500—1527) és Menno Simons (1496?—1561) felfogásával megegyezett.³ Ez is megerősíti több egyháztörténész véleményét, hogy Fröhlich mozgalma nem más, mint a több szekcióra tagozódott európai baptizmus egyik ágazata.

A hazai nazarénizmus története elsősorban a nem egyháztörténész, de kiváló irodalmárunk, Eötvös Károly (1842—1916) közismert könyvéből ismeretes.⁴ A mozgalom vezetője, a Svájcban elhunyt Hencsey Lajos (1820?—1844) kovácslegény volt. Az őket teljes erővel üldöző osztrák hatóságok előtt „Krisztus követői”-nek (Nachfolger Christi) vallották magukat. A „nazarénus” elnevezést csak a hetvenes években ruházta rájuk az Alföld

népe. Mivel az avatatlanként szinte semmi különbséget nem találtak közöttük, a baptistákat is egyazon névvel illették igen sok helyen. A legújabb kutatások során arra is fény derült, hogy hazai, illetve pest-budai viszonylatban alig néhány esztendő választja el a két közösség megindulását. S mindkettő az akkor még városszélnek számító Józsefvárosban lett otthonra. A Bach-korszak kegyetlen elnyomása egyformán sújtotta őket a Szimonidesz Lajos (1884—1965) kutatása nyomán napfényre került okmányok tanúsága szerint mindkét csoportot már akkor kommunisztikus (!) törekvések vádjával illették. Emiatt állandó rendőri megfigyelés és zaklatás alatt tartották.⁵ Különbösen a két evangéliumi mozgalom között, ha nem is elmélyült, de az üldözések hatására bizonyos mértékű kapcsolat állott fenn. Sőt valamiféle egyesülési törekvés terve is felmerülhetett közöttük, amit egy 1865-ből keltezett és Rottmayer Jánostól (1818—1901), a baptisták vezetőjétől származó levél tanúsít: „Nagyon sajnálom — írja —, hogy nem köthetünk egységbe a „fröhlichianusokkal” értsd: nazarénusokkal), mert azok sok tekintetben egy nézetet vallanak velünk. Ha jól tudom, csak ezen a környéken legalább ezer (!) lélek tartozik közösségükhöz.”⁶ A kapcsolat még a Bach-korszak előtt, valószínűleg a Rottmayer-től beszerezett bibliák révén jöhetett létre, ami később is fennmaradt, mivel a szigorú hatósági tilalom és ellenőrzés dacára is titkos utakon — többnyire hajósok közvetítésével — rendre megérkeztek Hamburgból a magyar nyelvű bibliák a Perlhuhngasse-i (ma, Gyulay Pál utca) Rottmayerháza.

Minden zaklatás és üldözés ellenére a nazarénus mozgalom a hatvanas években annyira megerősödött, hogy a Zürichben 1861-ben kiadott „Neue Zionsharfe” c. énekeskönyvet egy máig ismeretlen atyafi lefordítja magyar nyelvre és 1866-ban — mindmáig meg nem állapított helyen — kinyomatja. Ez volt a történelmi nevezetességű, első SION HÁRFA, amely 213 éneket tartalmazott. A II. kiadás 1872-ben Bécsben már ÚJ SION HÁRFA címmel és 255 énekkel jelenik meg, az időközben kibővített svájci kiadás nyomán. Ehhez már a fordítók a kottaismeret elsajátításának érdekében ún. „énekiskolát” is hozzáfűztek. A III. kiadást Iglón nyomtatják 1883-ban és hozzácsatolják az időközben Rácz Gergely által lefordított „Sammlung von Liedern zum Lobe Gottes” c. gyűjtemény énekeit is. Ez a bővülés „Toldalék” címen került be az énekeskönyvbe és ezzel újabb 104 énekkel bővült az énekek száma. A IV. kiadás már Hódmezővásárhelyen készült 1888-ban. Az V. Szegeden 1901-ben, a VI. Oroszában 1911-ben és a VII. kiadás ugyancsak ott hagyta el a sajtót 1925-ben.

Az énekeskönyv nagyobb részét a XVI.—XIX. század koráltermései, kisebb hányadát a szolidabb

angolszász forrásból származó, míg a fennmaradó helyet néhány ismeretlen eredetű ének alkotta. Lényeges és figyelemreméltó körülmény az, hogy ezek a kiadások mind tartalomban és elrendezésben, mind szolid bővülésben szigorúan követik a svájci énekeskönyv mintát. Ebből következik, hogy a hazai felekezet éneklése kánonikus kötöttségbe került a svájci atyafiak éneklésével. Amennyire ez elősegítette a szoros testvéri egység kialakulását, annyira gátolta az egészséges fejlődést. Ez a másokhoz, a rigorozusabb svájci közösséghez való igazodás szinte lehetetlenné tett minden ésszerű bővítést, vagy szelektálást, s még inkább az élő nyelv folytonos fejlődéséből fakadó eredmények felismerését és bölcs alkalmazását.

Aki csak egyszer is kezébe vehette az USH eddigi patinás kiadásait, feltétlenül megérintette lelkét e könyv ma már dermesztően ható szelleme. Minden szempontból elérkezett tehát az idő — talán már egy kissé későn is —, amikor éppen a jövő érdekében hozzá kellett látni gyülekezeti énekeskönyvük még ha oly részleges és megalkuvásokkal terhes megújításához. A kellő tájékozódás érdekében szükséges tudni, hogy egy olyan lelki közösség végezte el az énekeskönyv revízióját, amely a legelszántabban ragaszkodik hitelveihez, és a legkövetkezetesebb módon igyekszik fenntartani puritanizmusát felekezeti életének minden területén. Egyházzenei téren ez annyit jelent, hogy a svájci protestantizmus hatására imaházaiiban kezdettől fogva nem engedélyez semmilyen hangszerhasználatot, sőt istentiszteleti rendtartásában még a kóruséneklésre sem ad lehetőséget.

Történelmi tény, hogy az USH, első kiadásának idejében nagy jelentőségű és szép reményekre jogosító kiadvány volt. Elég, ha csak arra gondolunk, hogy a német korálok áldásos megjelenése a hazai szabadegyházak közösségi éneklésében elsősorban ennek a gyűjteménynek köszönhető. A korálok további térhódítása és bővülése csak a századforduló után következett be a német baptista „*Glaubensstimme*” 1905. évi átültetésével. A nazarénus gyülekezetek, hangszerhasználat híján, négyszólamra énekelnek és az utóbbi évtizedek énekeskönyv utánpótlásának elmaradása miatt kényszerítve voltak mind a szólamok, mind az énekszövegek elsajátítására. Már csak emiatt is szinte lehetetlen feladatnak látszott az énekeskönyv bárminemű megváltoztatása. (Nem is szólva a szigorú kánonikus-ságból eredő kötöttségről.) Beszámolónk nem lenne méltányos, ha nem vennők tekintetbe azokat a rendkívüli nehézségeket, amelyek az előkészítő munkálatokat végző belső és külső munkatársak elé tornyosultak. Ez a belső vívódás, az utak keresése és a lehetőségek betartására folytonosan vigyázó magatartás elkerülhetetlen ellentmondásosságot eredményezett. Ebből fakadnak azután az USH negatívumai, de kisebb részben pozitívumai is.

A külső formájában igen tetszetős énekeskönyv technikai kivitelezésében szorosan felzárkózik a baptista és adventista egyházak hasonló kiadványaihoz. Talán éppen itt mutatkozik meg elsősorban az ellentmondásosság, mert amíg az előállítás — forma, kötés, belső rendezés stb. — területén éltek a mai nyomdatechnika által nyújtott lehetőségekkel, addig az énekversek tartalmi, verstani és formai korszerűsítéséhez csak korlátozott mértékben mertek hozzájárulni. Kisebb vonatkozásban ugyanaz a helyzet a dallamok harmonizálása terén. Ismerve a helyzetet, azt már nem is remélhettük, hogy a korálokat eredeti formájukban, illetve rit-

mikai elrendezésükben állítsák helyre. Szelektálásról elvi kötöttségek miatt szó sem lehetett. Az ellentmondás másik szemléletes kifejezője a modern formátumú és kötésű könyv belső borító lapján található iniciális címfelirat és szoltáridézet. Amit talán csak az ment, hogy ez a közlési mód visszaidézi a régihez görcsösen ragaszkodó hívek számára az előző kiadványok archaikus hangulatát; míg a citátumot a régi Károli-féle bibliaszöveg veretes hangulata magyarázza.

De hiányérzetünk támad az énekírók, a dallamszerzők, illetve források feltüntetésének mellőzése láttán. Az utóbbi két évtized egyházi énekeskönyveiben található dicséretes törekvés a tudományos hitelesség kötelező közlésén túl még azt a célt is szolgálta, hogy a mindenkori gyülekezetek ismeretre tegyenek szert azok felől, akiket Isten Lelke a különböző korszakok folyamán az egyetemes keresztyénség ez örökértékű kincseinek létrehozására inspirált. Az USH előző kiadásainál is hiányzott már egy olyan tartalom-mutató, amely egyrészt szemléltette volna az énekek elrendezésében e felekezet hitelveit, másrészt áttekinthetővé tette volna azoknak valamilyen teológiai rendszer szerinti csoportosítását. Sajnos, e téren mos sem történt változás és az énekek tárgyi beosztásában továbbra is a legteljesebb rendszertelenség tapasztalható. Viszont az eddigiekhez képest már jelentős haladás, hogy az indexrészben — ami már maga is nagy újtás — elég részletes tárgymutató és textuárium segíti az eligazodást. Természetesen e néhány kiragadott példa csak motiválja, de korántsem teszi elfogadhatóvá azokat a hiányosságokat, amelyeknek orvoslása csupán a nevelés és a fejlődés jövő eredményeitől remélhető.

Azonban az előzőek ellenére fellelhetőek olyan pozitívumok is, amelyek észrevehető haladásról tesznek tanúságot. Ilyen például a hangjegy értékek megváltozása. Vagyis, a dallamok közlésénél az eddigi fél érték helyett a negyed értéket vették alapegységül, ami némi reményt nyújtana az eddigi vontatott éneklés jövőbeni elhagyására. Ez a „*monoton kiegyenlített és szerfelett vontatott tempójú*” éneklés mementóként szolgálhatna minden élettelenül éneklő gyülekezet számára. Sajnos, nem sok reményünk van ennek gyökeres megváltozására, mivel az „*UTÓSZÓ*” erre vonatkozó megjegyzése szerint a kottakép illetlen való módosulása „*semmit sem változtat az éneklésen*”. Az eddigi kirívó összhangzattani hibák szerencsés módon kijavítottak. A szolid harmóniak elfogadható egységbe ötvözik e gyűjtemény zenei részét. A koráldallamokat sikerült megtisztítani az átmenő hangok korszerűtlen sallangjaitól. Az énekek jórészenek lefelé való transzponálását is jótéteményként regisztrálhatjuk, bár nem tudjuk, hogy a hangszerhasználat hiánya folytán ez mennyiben lesz megvalósítható.

Az énekverseken végzett szolid javítások és módosítások csak előnyére váltak az új kiadásnak. Igaz, lett volna még mit ritkítani a már értelemzavaró és korszerűtlen dagályos kifejezések sűrűjében... Viszont a végzett módosítások mellett figyelemreméltó a szövegi és dallami hangsúlyok törvényének betartására törekvő igyekezet. Megjegyezzük, az USH-nak már kezdettől fogva egyik vonzó és követésre méltó jellemzője volt, hogy az átvételnél az összes énekverseket lefordították! Nem ritkán 10—15 versszakot is. Az énekkötemények eredeti tartalmi és mennyiségi átvételére való hűséges törekvés ugyanakkor nem mondható el más szabadegyházi közösség énekvételéről min-

den hasonló esetben. Ahol arra csak lehetőség kínálkozott, az énekek alatt mutatkozó helyeket bő szentírásidézetekkel töltötték ki a szerkesztők. Természetesen tradíciójukhoz híven, a régi Károli-fordítás — irodalomtörténetileg ugyan értékes, de ma már nehézkes és túlhaladott — szövegének felhasználásával. A tiszta és áttekinthető négyoszlamú létét mellett az énekeskönyv másik igen vonzó technikai újítása a verssorok között elhelyezett cezúrák alkalmazása. Ez is egyik külső jele a haladásra való törekvésnek. Viszont sajnáljuk, hogy a 71. ének alatt olvasható „Énekeljétek az Úrnak új énekét!” — kezdetű igei buzdításnak nem nagy foganatja volt, mert mindössze néhány új ének átvételét eredményezte csupán. Egyébként fájjaljuk, hogy ez a bővülés egyetlen magyar egyházi ének átvételét sem jelentette és így e felekezet éneklése a hazai protestáns, illetve szabadegyházi közösségek éneklésével csupán közvetve, a külföldi eredetű énekeken keresztül áll némi kapcsolatban!

Nagy általánosságban ezek az észrevételek kötik le figyelmünket a nazarénus énekeskönyv új kiadásánál. Am a felemlített hiányosságok feltárásával természetesen nem az volt a célunk, hogy a Nazarénus Felekezet bevett tradíciói felett ítéletet mondjunk, csupán érzékeltetni kívántuk mindazo-

kat a nehézségeket, amelyekkel a szerkesztésre felkért és abban jelentős szerepet vállaló *Murányi A. Róbert* és *Gombos Andor* elé tornyosultak. Eppen ezért eleve felmentendők minden elmarasztalás alól, hiszen ami ebben az új énekeskönyvben haladás és célszerűség, az nagy részben az ő céltudatos és állhatatos buzgóságuknak köszönhető! Az izléseles kivitelezés pedig a Zeneműkiadó Vállalat dolgozóinak figyelmes kezemunkáját dicséri.

Bányai Jenő

JEGYZETEK

1. *Bányai Jenő*: Egy régi énekeskönyv jubileumára. Békehírnök, 1966. április 1./9.1.
2. *Szeberényi L. Zsigmond*: Nazarénizmus. Budapest, 1888.
3. *Kiwiet J. Jan*: Pilgram Marbeck. Oncken Verlag, Kassel.
4. *Eötvös Károly*: A nazarénusok. Budapest, 1904.
5. *Bányai Jenő*: Bemerítkező közösségek a szabadságharc és a Bach-korszak idején. Budapest, 1965. Kézirat.
6. *Rottmayer János* levele. Missionsblatt, 1856. június/23. évf. 7. sz. 112. l. Fordította Fejér Gyula.
7. *Csomasz Tóth Kálmán*: Énekeskönyvek. Zenei Lexikon I. 560. l. Budapest, 1965

A XI. Magyar Képzőművészeti Kiállítás

Három esztendő telt el azóta, hogy utoljára országos seregszemlére gyűltek képzőművészeink a Múcsarnokba. Mi történt azóta a magyar képzőművészetben? Erre a kérdésre nem felel meg ez a kiállítás. Magasabb ugyan a művek átlagszínvonala, mint legutóbb volt, de a csúcok hiányoznak, s a csúcok ismerete nélkül ki meri meghatározni, hol tartunk, merre megyünk? Nagyobb lett azoknak a jelentős mestereknek listája, akik nem szerepelnek a kiállításon, vagy csak kézjegyüket küldték el, s java alkotásaik otthon maradtak.

Számok. Csaknem 3000 beérkezett alkotás közül választott ki a zsűri 226 festményt, 181 grafikát és 216 plasztikai alkotást. Minden zsűrizés után az „értők” és a „bennfentesek” népes gyülekezete szidja a zsűrit. Ez már hagyomány. Miért tegyük mi is ezt? Akkor tehetnénk, ha a kizsúrizott alkotásokból is rendeznénk kiállítást. Így nincs összehasonlítási alap. Egy egyéni bemutatkozón, vagy a műterem jól hangolt légkörében egészen más hatása van egy képnek, mint az ilyen sokhangú kiállításon.

A kiállítás rendezői: *Szabó Iván* és *Somos Miklós* jó munkát végeztek. Megpróbálták egy áttekinthető, logikus rendet teremteni, ami nagyon megkönnyíti a tájékoztatást még akkor is, ha nem határozták el élesen az egyes csoportokat. A melléktermeket, melyek a korábbi kiállításokon tarkák voltak, mint a perzsa vásár, megpróbálták megszerezni. Régebben ide azok kerültek, az „indultak még” listáján szerepeltek. Most itt is látunk rangos, jó alkotásokat. Ez is a jó átlagszínvonalat bizonyítja.

Séta sorban a termeken a képek között.

Az első nagy terem a kiemelt képeké, a nagy öregeké. Rangban és kvalitásban az első hely *Czóbel Béláé*. Három, opálos fényben, színben úszó képe a kiállítás legszebb darabjai. Sokszor eszembe jutott, mikor a 30—40 évesek fáradt, halott képeit nézegettem, hogy Czóbel talán a legfiatalabb. Néki és a többi nagy öregnek, elsősorban *Barcsaynak* és *Kmettynek* képei valának legösszintébben a humánnumról. *Domanovszky György* három, erővel teli, monumentális hangolású kis képe rangos alkotás. *Kmetty János* hú maradt a maga formálta konstruktív, ugyanakkor lírai úthoz. *Frank Frigyes* önarcképe, *Fónyi Géza* fanyar hangulatú kompozíciói és *Bartha László* képei igényes jó művek. A

romantikus hangot a szentendrei képviselek: *Mihály Pál*, *Kántor Andor*. Az öreg, naturalista iskola utolsó mohikánjai *Elekfy Jenő* és *Vidovszky Béla* már a régmúlt hangjait idézik. *Bernáth Aurél* csak a tegnapielőttöt. Most sem adott többet, mint a legutóbbi kiállítás: fáradt és szürke maradt.

Az első teremben kaptak helyet *Kondor Béla* képei. Ő a legnagyobb meglepetés, méltán ez az előkelő hely. Már az elmúlt kiállításon is elmondtuk, hogy ő legdinamikusabb egyéniség a középgenerációban. Néki van a legtöbb ereje elmélyülve ismét megújulni. Több epigonját ismerjük, akik nem győznek lépést tartani vele. Ikonos hangú pannó-vázlata, a groteszk, suta lírájú „Tengerész álma” és többi képei is a kiállítás legjobb alkotásai közé tartoznak.

A második terem az alföldieké, a vásárhelyi iskoláé. Az iskola egészséges, él. Ezt bizonyítják a képek még akkor is, ha már egyesek eltemették. Igaz, hogy útjuk nem könnyű, nem magától értetődő. A vásárhelyiek sajátos hangú monumentális neoprimitívizmusának van európai mondánivalója, de az Értől az Óceánig egyre nehezebben járható az út. *Kurucz D. István* sajátos lírája ma is értékálló, *Novotnyi Emil* fiatalos lendülete is meggyőző. A fiatalok között változtak az erőviszonyok. *Németh József* még nem lépett tovább, bár képei ma is őszinték és szépek. *Szurcsik János* jobb, mint három éve. Barokkos mozgalmasságú, konstruktív ritmusokban rendezett képei „kohános” hangulatokat ébresztenek. Legjobb a teremben: *Szalay Ferenc*. A szegedi temető ravatalozója számára készült háromrészes pannója rangos, érett alkotás. Az „Esküvő” a falusi fényképezészek fotográfiáit idézi kedves humorral.

Több jó képet láttunk ebben a teremben a fiataloktól. Első helyen *Fehér Csabát* említeném. Grafikus, fémes fényű, jól szerkesztett képei bizonyos átmenetet képviselnek Szentendre humanista hagyományai felé. De *Lieber Éva* asszonyfeje, *Somos Miklós* érdekes, mitológikus hangolású képei, *Ircsik József*, *Berényi Ferenc* munkái is figyelmet érdemelnek.

A harmadik terem a legvegyesebb. Jobb híján „budapesti festőknek” nevezném. Nagyok a stílusbeli és kvalitásbeli különbségek köztük. *Patai László* szürrealista ízeket keltő, sokszor a slágerek édeskés hangulatát idéző képei mellett itt találjuk a Szőnyi—Bernáth tanítványok továbblépni akaró csoportját (*Sarkantyú*,

Ridovics stb.). Ide tartozik több említésre sem méltó, fáradt 30—40 éves festő, és a mindig friss *Pekáry Gyula*, aki úgy látszik ma is sorra festi bájos, olasz legendáit. Ami összeköti őket: egy bizonyos urbanus szemlélet; ami elválasztja őket: a hatások sokfélesége.

A legfelső oldalteremben *Medveczky Jenő* képeinek társaságában, aki hűségesen őrzi a római iskola örökét, főként a fiatal „szürrealisták”, a „mini Salvadore Dali-k” képei találhatók: *Korga, Kóka, Lakner, Gyémánt* a sor. Róluk már elmondtam több ízben e lap hasábjain a véleményemet. Itt csak annyit, hogy nem a szürrealista kifejezés és látási mód ellen van kifogásom, hiszen ez a valóság megismerésének egyik új lehetőségét adja, hanem az utánzás, az alakoskodás ellen. A szürrealista látásmódnak vannak európai színvonalú magyar hagyományai is: *Amos Imre, Vajda Lajos* képei, meg a sajnálatosan kimaradt *Bálint Endré* és *Korniss Dezső*. Dalit lehet utánozni, de ami neki „jól áll”, nem biztos, hogy Budapesten is igaz. Vajdáék nem párizsi képek reprodukcióiból alkották meg formanyelvüket, hanem itthon gyűjtötték szívós munkával motívumkincsüket. Mikor ezeket a képeket nézem, önkénytelenül is az a pesti nő jut az eszembe, ki külföldre szakadt rokonainak csomagjaiból öltözködik.

A középső oldalterem a posztnagybányaiaké. Rajtuk is áthullázmott a művészettörténet izgalmas, változatos elmúlt fél százada, de ők, — nem is annyira kifejezőeszközeikben, hanem látásmódjukban, — megmaradtak naturalistáknak. Az első oldalterem az újonnan induló, külön után járnai akaró fiataloké. Több jó képet láthattunk itt. *Berki Viola. Udvardi Erzsébet* képei máris figyelemre méltó alkotások.

Grafika jobb, mint a festészet. Sokkal egységesebb és sokkal európaibb az összképe is. Sokat rontott az átlagon, hogy csak napokkal előbb zárult a Nemzeti Galériában a „Mai magyar grafika” című kiállítás, mely után már nem könnyű újat mondani. *Kondor Béla* itt is új hangon szólal meg. A színvonalat *Gross Arnold* miniatűr grafikai meséi, *Lenkey Zoltán, Gacs Gábor, Pető János* jó alkotásai és *Pásztor Gábor* új kísérletei biztosítják.

A szobrokról kellett volna először beszélni. A szobrászok szerepelnek ezen a kiállításon a legnívósabb, a legárnyaltabb és szobrászatunk mai helyzetét a legvalóságban tükröző alkotásokkal. Itt is elkülöníthetők az iskolák. A kiállításnak egyetlen olyan pontja, ahol tovább tanulmányozásra, vizsgálódásra volna mód, bár itt is elég sok a konvencionális fej és női akt.

A törzs: a klasszikus úton jár, melynek szimbóluma *Ferenczy Béni* Aranykor-a; vele a klasszikus humanum nagy és igaz mestere búcsúzik. *Pátzay Pál* olyan fáradt és konvencionális, mint a festők között *Bernát Aurél*. Ilyes Gyula portréja felszínes és rideg. *Németh Mihály* kőszobrainak derűje, embersége ragadott meg. Ezen a körön belül helyezkedik el *Borsos Miklós* is, aki a klasszikus pannón szellemét a modern formákra is át tudta vinni. Derkovits portréja és bronzdomborítása rangos alkotás. Ő követi *Lessenyei Mária, Mészáros Dezső* is.

A másik iskola *Vilt Tibor* és *Schaár Erzsébet* intellektuális feszültséget teremtő, a felületek érzékeny reflexeit kutató művészete. *Vilt Tibor* Madách emlékmű terve, *Schaár Erzsébet* finom hangoltságú ülő leánya hitelesen dokumentálja ezt a törekvést, melynek egészséges hatásaira a fiatalabb nemzedék között is ráismerhetünk.

Somogyi József és *Kerényi Jenő* művei ismét egy iskolát határoznak meg. Ők nyersebb, keményebb harmóniát keresnek. A konstruktív ritmusok feszültségében bírják megszólalásra az anyagot. *Somogyi József* csak egy szobor, a salgótarjáni emlékműterv képviseli, de szerkezetének és ritmusának tisztasága, a megformálás őszintesége rangos alkotássá avatja. Ugyanezt mondhatnánk *Kerényi Jenő* Tihanyi legendá-járól is.

Varga Imre művei az elmúlt években sok vitára adtak okot. Most ismét bizonyított remekül hangolt, sok finomságot sejtető szobraival. Már az előző országos kiállításban örömmel üdvözöltük *Vigh Tamás* sommás, a plasztikai felületek ritmusának összegzésére épülő, de mégis sodró erejű műveit. Most ismét előre lépett a

maga választotta úton. Az előcsarnokban kiállított „Kürtösök” monumentális erejével szinte az apokaliptiszis három kürtölő angyalára emlékeztet. Örültünk a fiatalok jó szereplésének. Különösen *Papachristos Andreas* érett, gazdag plasztikai látásmódról tanuskodó szobrai leptek meg.

A negyedik teremről — itt a szobrok között — külön is kell szólni. Itt állították ki a rendezők az állami megbízásra készült alkotásokat. Ezek a kiállítás leggyengébb szobrai. Az emlékműszobrászat ízléstelen, hamis patetizmusától az óriásra nagyított „porcelán nippek” szörnyőségéig minden megtalálható. *Antal Károly* yakon lovagoló, dagadtra hízalt *Körösi Csoma Sándora* (ki közismerten gyenge alkotó, sovány ember volt, és ez a naturalizmus tragikomédiája) elrettentő példa. Miért van az, hogy az állami megrendelésre készített művek ennyire semmit mondanak, gyenge alkotások? Vannak, akik a megrendelés tényében látják az okot. Kényelmes álláspont. A művészettörténet nagy remekei — a Sixtus kápolna freskóitól *Picasson*nak az UNESCO palota falára készülő új művéig megrendelésre készültek.

Akik kimaradtak. Nem illik egy kiállítás kapcsán arról beszélni, ami nincs ott. De megdöbbenő az a tény, hogy jelentős, ma is dolgozó, itthon és külföldön jelentős sikerekkel büszkélkedő alkotóművészeink „nem fértek be” a kiállításra. Eddig nem lenne baj, hiszen nem kötelező a részvétel. A baj oka: egy furcsa jelenség. A napilapok is szóvá tették, hogy többek között hiányzott a kiállításról *Orosz János*, aki lemérve eddigi útját, tovább lépett, új úton, hiteles, valós emberi úton jár. Ő nem küldött képet, de régi, túlhaladott stílusának epigonjai nem maradtak ki. *Bálint Endre* legnevesebb modern, szürrealista hangokat megszólaltató alkotóművésznünk. Így ismertük meg nemrég rendezett kiállításán. Úgy látszik, hogy még egyéni kiállítása után is non grata persona a Műcsarnokban. Igaz, hogy az is haladás, ha epigonjai — már szalonképesek. Sajnos ezt a sort éppen ezekkel a modern törekvésekkel lehetne folytatni. *Martyn Ferencből* is csak epigonjait láttuk.

In memoriam. Egy ilyen országos, összefoglaló jellegű kiállítás mindig búcsúzó is. Az elmúlt három esztendőben közülünk eltávozott mesterektől búcsúzunk. Köztük első helyen *Ferenczy Benit* (1890—1967) emlétem, ki nemcsak alkotásainak humanizmusával, hanem emberi magatartásával is példa marad. A szobrászok közül *Megyeri Barnát* (1920—1966) búcsúztatjuk. A festők közül búcsút vettünk a logikusan konstruktív utakat járó *Ficzere Lászlótól* (1910—1967), a robbanó erejű vásárhelyi mestertől, *Kohán Györgytől* (1910—1966), és a legfajjobb vesztéség: *Zilahy Györgytől* (1929—1966), akinek kibontakozó művészete sok örömet ígért.

Úgy látszik, itt is van megkülönböztetés. Kimaradt *Czimra Gyula* (1901—1966), akinek megdöbbenő őszinte, gazdag emberi mondanivalójú hagyatékát 1967. februárjában sikerült a kiállítást látogató közönségnek is felfedezni. De ez lehet, hogy csak figyelmetlenség volt. *Kassák Lajos* (1887—1967) kihagyása viszont bűn. Kevés, világszínvonalú alkotóink egyike volt ő, ki beírta nevét az európai művészet történetébe. Ki tudja miért, ezt mindig gondosan igyekeztünk eltitkolni. Lehet, hogy egyesek *Kassák* művészi tevékenységét csak „hobby”-nak tekintik, — már ezt is olvastam indoklásul, — de ez a hobby mégis több, mint sok, izzadtság szagú kontárság. És ezen a kiállításon ilyen is láthattunk.

Összegezés. Ez a kiállítás — ez a képekre áll elsősorban — kulturált, kellemes és — langyos. Hasonlít az olyan sportversenyhez, amelyet válogatott viadalok, olimpiák előtt szokás rendezni. Mindenki arra törekszik, hogy a „szintet” elérje, — ezen túl senki sem kockáztat semmit. Ezen a kiállításon sem a mércével van a baj. Magas az átlagszínvonal, de sok az alibi. Mintha mindenki megelégedett volna a kockázatos csúcs helyett a könnyen elérhető, jól begyakorolt átlaggal. Ezért sokszor az volt az érzésünk, mintha nem is mai alkotások között járnánk, hanem a tegnapi maradékok tállalták volna fel előttünk, ízlésesen szervírozva. Jó volna arról is gondolkodni, hogy nem kísért-e valami új „műcsarnokiság”?

Szigeti Jenő

A Magyarországi Adventista Egyház zenei életében igen jelentős eseményhez érkezett, amikor is április 13-án (nagyszombaton) egész napos hálaadó ünnepség keretében avatták fel az egyház új orgonáját a Székely Bertalan utcai központi kápolnában.

Örvendetes tény, hogy az utóbbi években a szabadegyházak zenei életében egyre több hasonló alkalomra került sor. Ez egyrészt a közösségi élet ilyen vonatkozásaiban is megnyilvánuló igényeinek növekedését, másrészt az áldozatvállalás lelket emelő és példamutató megnyilatkozását is mutatja. Elég, ha a tagedyházak közül pl. baptista vonatkozásban több gyülekezet már meglevő orgonájának igényesebb bővítésére, illetve néhány esetben új hangszerek építésére gondolunk. Nem is szólva a kisebb felekezetek, vagy gyülekezetek orgonaharmóniumainak kiterjedt beszerzéséről. Ez azonban még azt is jelenti, hogy az általános jólét emelkedésével az igények egészséges növekedése nemcsak a családi otthonok korszerűsítésére terjed csupán, hanem a figyelmes szeretet gondoskodása kiterjed az Úr házána ilyen irányú szükségleteire is.

A magunk részéről azért fejezzük ki különös örömmünket, mert az ugyan nem nagylétszámú adventista közösség egyházzenei életében már eddig is példamutató ének és zenélő készség mutatkozott meg. Erről tanúskodnak azok az évenként többször is megrendezett egyházzenei áhítatok, amelyeken igen lelkes, az átlagnál jóval magasabb produkciók hangzottak el hallgatók és előadók egyforma örömeire. E közösséget is a nemes egyházi zenét igénylő és kultiváló egyházak közé sorolhatjuk. Ez újabb tettükkel pedig nemcsak azt bizonyították, hogy muzsikálni szeretnek, de azt is, hogy annak érdekében még nagy áldozatokat is hajlandók vállalni!

Az új orgona ünnepélyes átadása már a délelőtti istentiszteleten megtörtént az egyház Elnöksége és a Szabadegyházak Tanácsa képviseletében megjelent *Palotay* Sándor ügyv. igazgató jelenlétében. A gondosan előkészített napi program délután folytatódott; az istentisztelet keretében a főszerepet természetesen ismét az új hangszer vitte. Mind délelőtt, mind délután a két pest-belterületi gyülekezet összevont énekkara működött közre *Halász* István karnagy vezetésével.

E sorok írójának csupán az esti egyházzenei áhítaton nyílt lehetősége részt venni. Az ígét *Szakács* József orsz. titkár hirdette. Az ötnegyedórás és mintaszerűen összeállított sorrend egyformán juttatott részt az új orgonának és az egyház reprezentatív énekkarának, az Advent Kórusnak is. A modern köntösbe öltöztetett hangszer eredetileg kisebb méretű orgona volt és az elárvult makói zsinagógában végezte annakidején az Örökkévaló magasztalását. Az újraépítés után 20 sípsorra bővített hangszer külső kivitelezésében igen tetszetős. A tervezést dr. *Szigeti* Kilián és *Murányi* Á. Róbert, az építést az Állami Orgonaépítő Üzem végezte.

Az új orgona bemutatásának megtisztelő feladata *Murányi* Á. Róbert tanárra hárult. Az előadott *Pachelbel*: Preludium, *Liszt*: *Weinen, Klagen* — variációi, valamint *Gárdonyi*: Preludium és passacaglia c. művek korrekt és szelleműkhöz híven ragaszkodó megszólaltatása nagyban emelte az áhítat bensőségét. Talán *Liszt* monstruózus műve haladta meg észlelhetően a felavatott hangszer méreteit.

Az Advent Kórus — amely 26 esztendővel ezelőtt alakult —, mintaszerű közreműködést vállalt *Halász* István szakavatott irányításával. Az ő mértéktartóan izléses és céltudatos munkája fejlett kórusává kovácsolta ezt a lelkes énekegyüttest. Különösen a Bach-előtti mesterek — méltatlanul kissé feledett, ám igen értékes — kórusműveinek interpretálását tűzte ki elsőrendű feladatául. Kuriózusként hatott ez estén is *Buxtehude* szőlőkan-tátájának, az 57. zsolnárnak megszólaltatása, *Wendler* Tibor által szolíd és alkalmazkodó vonóegyüttes és orgona contunio kísérétével. De az Advent Kórus az egyházi zene egyéb területein is otthonosan mozog. Itt elsősorban a mai magyar művekre gondolunk. Ezt bizonyítandó előadták *Kodály*: Adventi ének-ét, *Gárdonyi*: Boldog nép az... kezdetű új kompozícióját, valamint *Franck*: 150. zsolnárárt példamutatóan összefogott

tolmácsolásban. Kár, hogy *Kodály* művét felemás, az eredetitől több helyen eltérő szöveggel szólaltatták meg. Pedig *Szedő* Dénes latinból fordított verse még a fellebbezhetetlen *kodályi* kritikát is kiállotta! Ezt bármely egyház kórusa előadhatja minden erőltetett és avatatlan kézzel végzett „átdolgozás” nélkül... *Gárdonyi* Zoltán új kompozícióját feszült érdeklődéssel vártuk, hiszen az illusztris szerző új művét kifejezetten erre az alkalomra írta. Várakozásunkban nem csalódtunk, ismét egy igen értékes, művészi igényű, de ugyanakkor könnyen betanulható s az evangéliumi szellemű kórusművek sorát gazdagító művel gyarapodott a magyar egyházi kórusirodalom. *Franck* közismert 150 zsolnárának sodró lendületű előadásával zárta szolgálatát és a lelket emelő szép estét az Advent Kórus.

Bányai Jenő

PAPP GÁBOR MISKOLCI HANGVERSENYE

1968. április 1-én egyrészt előadói, másrészt szerzői est gyanánt szolgált. E hangversenyen nemcsak nagy-szerű képességű és felkészültségű zongoraművésszel, hanem gazdag mondanivalóit egyéni nyelven, érett művészettel megformálni képes zeneszerzővel is alkalmunk volt megismerkedni.

Műsorának első felében két *Beethoven*-mű szerepelt: a nagy mester első zongoraszonáta-korszakát lezáró, részben talán nem egykönnyen meghódítható mélységei miatt ritkán hallott „Pastoral” (D dúr, op. 28.) és a *Beethoven* romantikus „új út”-jára annyira jellemző *Shakespeare* „Vihar”-jával kapcsolatba hozott d-moll (op. 31., 2. sz.) szonáta. *Papp Gábor* zongorázásának fő jellemzői: a mű tartalmába való teljes behatolás és feloldódás, azonfelül a beethoveni mondanivaló újrafogalmazása a saját koncepciójának jegyében. Ezt a koncepciót nagy-ívű, ugyanakkor a legapróbb részleteket is felmutatni képes muzikalitás és fölényes hangszerteknika közvetítette a hallgatóságnak.

Műsorának második részében *Papp Gábor* mint zeneszerző mutatkozott be „Tizenhárom karakterdarab” c. ciklusával. Felépítését, megjelenési formáját tekintve ezt a sorozatot talán *Bartók* „Tizennégy bagatell”-jéhez (1908), vagy — kivált az előadásukkal szemben támasztott rendkívüli technikai követelményeket is tekintve — *Liszt* „Études d'exécution transcendante” sorc atához (1851) hasonlíthatnók; tartalmi és formai változatosságát, belső dinamikáját, egyéni és érett stílusát, valamint kompozíciós technikáját tekintve azonban össze-tevésztethetetlen, új hangot üt meg ez az etüd-ciklus. Az egyes etüdeknek csak tempó- és előadásmódbeli jelzései vannak. Programzenei címeket nem látunk fölöttük, mégis mindegyiknek megvan a maga markáns hangulati karaktere. Általában ellentétes tartalmú, tempójú és felépítésű darabok váltakoznak egymással. Külön említést kíván a ciklus rendkívüli technikai igényessége, melynek feladatait a szerző-előadó bravúrosan oldotta meg.

A tételek motivikus formálása, hangsor- és harmonia-beli felépítése, a kantábilis darabok (3, 7, 9, 12. sz.) me- leg dallamossága, a polifón szerkesztés szigorú logikája és mégis bensőséges hangzása (5. sz.), az ellenállhatatlan sodrású gyors tételek (1, 6, 8, 10, 13. sz.) lélekzetállító tempói és komplex ritmusai, a 2. sz. darab ötletes humora, a beethoveni Largo-k gyónás-szerű mélységeire emlékeztető, de természetesen másfél évszázaddal fiatalabb nyelven szóló 9., vagy a bensőséges líraiságú 7. és 12. darab: megannyi ötlet, csupa szín, a legmaibb értelemben vett, de legmerészebb kompozíciós megoldásaiban is meggyőző, igazi zene.

Meggyőződésem szerint ezzel a ciklussal igen tehet-séges, szép művészi jövőt ígérő komponista mutatkozott be, aki felettébb megérdemelné, hogy alkotásait mielőbb a fővárosi közönség előtt is bemutathassa.

Dr. Csomasz Tóth Kálmán

MAJOR ERVIN:
FEJEZETEK A MAGYAR ZENE TÖRTÉNETÉBŐL

Major Ervin négy évtizedes életművének foglalata a nemrég megjelent Fejezetek a magyar zene történetéből című gyűjtemény. A szerző annak a tudósnemzedéknek kiemelkedő tagja, amely Bartók Béla és Kodály Zoltán szellemében, az ő példájukra tekintve a magyar zenei írásbeliség fontos mérföldköveinek felkutatását tűzte ki célul. Számos nagy értékű történeti dolgozatával úttörő munkásságot fejtett ki a magyar zenetörténeti kutatás, főként a XVIII—XIX. századi zenetörténet, valamint a bécsi klasszikusok és a XIX. század nagy romantikusai magyar vonatkozásainak terén. Major Ervin számos tanulmányának jó részét megtaláljuk e gyűjteményben, amely a Magyar Zenetudomány című sorozat nyolcadik köteteként jelent meg a Zeneműkiadónál. Mint már a sorozat megelőző darabjainál, a szerkesztés és gondozás most is Bónis Ferenc példás munkája. A könyvet Szabolcsi Bence látta el előszóval, mivel a szerző életműve röviddel a könyv megjelenése előtt — mindannyiunk fájdalomra — örökre lezárult. A hosszabb-rövidebb írások két tárgykör szerint csoportosítva találjuk: I. A magyar zene külföldi kapcsolata; II. Adatok a XVIII—XIX. század magyar zenetörténetéhez.

Az első rész tanulmányai Mozart, Beethoven, Chopin, Berlioz és Brahms magyarországi kapcsolatait, valamint az amerikai-, angol-, francia- és orosz—magyar közös zenei vonatkozásokat tárgják fel. Terjedelmében és jelentőségében egyaránt előkelő helyet foglal el a magyarországi Mozart-kutatásokkal foglalkozó beszámoló. Megismerjük Mozart személyes magyarországi kapcsolatait az egykorú dokumentumok alapján. Az egyetlen magyarországi Mozart-levelet — 1787. jún. 2-i, nővérehez intézett sorait — Pyrker János László egri érseknek, Mozart nagy tisztelőjének hagyatékából jelenleg az egri líceumi könyvtár őrzi. A szerző kutatásai során a magyarországi katolikus templomok kórusainak Mozartnak tulajdonítható egyházi szerzeményekkel találkozott, régi másolt szílamokban. Néhol hosszabb kutatást igényelne a kérdés eldöntése, hogy vajon eredeti vagy apokrif művekkel van-e dolgunk. Mozartiana hungarica című fejezetben megismerkedünk — többek között — Mozart egykori órájának, úti klavirkordjának, kottaállványának történetével. Az úti klavirkord történetéhez hozzáténnék, hogy Mozart egykori hangszere — oly sok kutatás eredményeként — a közelmúltban végre elfoglalta méltó helyét a Magyar Nemzeti Múzeumban. A „Mozart művei a magyarországi színpadokon” című fejezet tizenegy Mozart színpadi mű adatait tartalmazza s ezzel értékes anyagot szolgáltat a magyar énekesszínpad történetével foglalkozóknak. Az első pestbudai Mozart-előadások karmestereinek felsorolásánál érdekes kapcsolódási pontra figyelmeztet a szerző: Chudy József a „Pikkó herceg és Jutka Perzsi” című magyar szövegű daljátékának (1793) szöveggönyvében a „Die Zauberflöte” és a „Bastien und Bastienne” hatása figyelhető meg. (L. bővebben Pukánszky Kádár Jolán: Az első magyar énekesjáték: „Pikkó Hertzeg és Jutka-Perzsi”, Zenetudományi Tanulmányok IX., Bp. 1961, 5—36. l.)

Irodalmunkban Mozart neve — halála előtt — alig fordult elő. Költőink közül csupán Kazinczy Ferenc hallhatta őt Bécsben. Pályám emlékezete c. művének II. könyvében 1786-os dátummal ezt írta a „Le Nozze di Figaro” előadásáról: „Storazzi, a szép énekesné szememet, füleimet, lelkemet elbájolta. — Mozart az orchestert igazgató, fortepianoját vervény. De az oly annyira nem testi örömeim felől, melyet a muzsika ad, nem szabad szólani. Hol az a szó, mely azt fesse?” Vé-

gül az első magyarországi lexikon-cikk Mozartról 1795—97 között jelent meg Mindszenti Sámuel révkomáromi ref. lelkész hatkötetes lexikonában (Ladvoocat Dictionnaire Historique-Portatif c. lexikonának magyar átdolgozása).

A gyűjtemény második része „Adatok a XVIII—XIX. század magyar zenetörténetéhez” címet visel. Az itt közölt anyag Major Ervin életművének igen jelentős részét képviseli. A Rákóczi-kor zenéje c. dolgozatában a Zenei Lexikon 1935-i pótfüzetében „kuruc dalok” címszó alatt felsorolt 20 dallamot veszi szemügyre. Az eredmény: e dalok közül 12 valószínűleg nem is áll közelebbi vonatkozásban Rákóczi korával. A galantai cigányok címmel a galantai cigánymuzsikusokra vonatkozó adatok, feljegyzések összeállítását találjuk 1776-tól 1851-ig terjedően. Zenés színműveinknek, operáinknak csekély töredéke maradt fenn máig, így a magyar zenetörténet egyik legnehezebb feladata lesz a magyar énekesszínpad történetének összefoglalása. Ehhez kíván segítséget nyújtani Major Ervin Chudy József életével kapcsolatos kutatásai eredményeinek közreadásával. Bihari János verbunkosainak XIX. századi magyar zenei visszhangjáról szóló cikkében Bihari életművének és hatásának feltárását a legfontosabb zenetudományi feladataink közé sorolja. A könyv második részében találjuk továbbá a Himfy-strófák népszerű szerzőjének, a XIX. század eleji magyar zeneszerzők legnépszerűbb költőjének, Kisfaludy Sándornak a magyar zenetörténethez fűződő kapcsolatáról beszámoló írást. A XVIII—XIX. század magyar zenetörténetével kapcsolatos munkák közül daltörténeti kutatásait tekintve kétségtelenül igen jelentős Major Ervinnek a népies magyar műzene és a népzene kapcsolatai c., 1930-ban egy néprajzi társasági felolvasóülés alkalmából elhangzott előadása. Bevezetőben a szerző megállapítja: „Az után a nagy fellendülés után, amelyet Bartók és Kodály folklorisztikus működése jelentett a magyar népdal történetében, el kellett következnie annak a szükségszerűségnek is, hogy revideáljuk a népdal történetét a fonográfhangerek megjelenéséig. Bartók Béla a saját gyűjtéséből, továbbá a Kodály, Lajtha és mások gyűjtéséből származó dallamokon kívül csupán Szini Károly, Bartalus István és Kiss Áron gyűjteményeit tette vizsgálat tárgyává. De még ezek a gyűjtemények sincsenek — a dallamok eredete szempontjából — feldolgozva. Márpedig az a meggyőződésünk, hogy mindaddig nem érkezhünk el a népdal szabatos definíciójáig, amíg meg nem látjuk tisztán: az eddig publikált anyagból mely dalok (Gyulai Pál szavaival élve) „a népszellem közvetlen szüleményei és melyek műdalok”. Major Ervin 1944-ig folytatta daltörténeti kutatásait, de mielőtt az átfogó mű elkészülhetett volna, idevonatkozó jegyzeteit, daltamcéduláit elsöpörte Budapest ostroma. A továbbiak közül megemlítenék a szerző Liszt Ferencel kapcsolatos két írását. Az első az ifjú Liszttel, a második pedig egy sokat vitatott kérdéssel, Liszt Ferenc magyarságával foglalkozik. Az 1848—49-es magyar szabadságharc korának hangjegykiadványai, valamint Erkel Ferenc „Kemény Simon” c. utolsó éveiben írt operájával foglalkozó tanulmány mind újabb kutatásoknak veti meg az alapját. Végül a Magyar Orpheusról címmel Bartalus Istvánnak, a magyar népdalgyűjtés és zenetörténet-írás jelentős munkásának kiadványáról találunk részletes ismertetést. A gyűjteményt bibliográfia, bőséges jegyzetanyag és névmutató egészíti ki. Az Utószóban így méltatja Major Ervint a szerkesztés munkáját végző Bónis Ferenc: „... alapvető munkáinak tanulmányozása által, kutatásai módosításainak követése által tanítványává lett Majornak mindenki, aki ő utána a magyar zenei múlt feltárásához látott.”

Papp Gáborné

ANDERSON G. W., *The History and Religion of Israel*. Oxford University Press, 1966, 210 lap = *The New Clarendon Bible*, Old Testament, Volume I (Izrael története és vallása).

A *The New Clarendon Bible* sorozat Old Testament részének az 1. kötetként jelent meg G. W. Anderson professzornak, az Edinburghi Egyetem ószövetségi irodalomtörténeti és teológiai professzorának Izrael története és vallása c. könyve. A nagyon jól kiegyensúlyozott könyv feladata, hogy a Clarendon Bible sorozat olvasóit a tudomány mai színvonalán bevezesse az ószövetségi nép történetébe és vallásába. Az angolszász világ néhány évvel ezelőtt új bibliafordítást kapott a Revised Standard Versionban, amelyet azóta alig 50 változtatással a római katolikus hierarchia is szentesített. A magyarázatok erre a szövegre támaszkodnak, de az angolszász világ számára már készül a New English Bible Old Testament, vagyis az Ószövetségnek az eddigi hagyománytól — amelyben még a R. S. V. is jár — egészen fölzsabaduló modern fordítása.

A könyv I. része bevezetés. Ebben a szerző a történelem és a vallás viszonyát, a könyv tárgyának a forrásait és a geográfiai miliót tárgyalja. A II. részt patriarchák korával foglalkozik. Álláspontja modern kritikai, amelynek értelmében ki meri mondani, hogy nincsen kellő alap annak tagadásához, hogy a patriarchák ténylegesen élt egyéni személyek voltak, jóllehet a róluk szóló történetek közül jó néhány oly eseményeket örökít meg, amelyek inkább közösségek, mint egyéniségek életét tükrözik. — A III. rész az Exodus és a honfoglalás korát tárgyalja (22-42). A veres-tengeri átkelés kérdésében tárgyilagosan tájékoztat a *jam sup* (mádas tenger) kifejezésben fekvő kérdésekről és szerinte az Ósz. nem ad elég adatot ahhoz, hogy az átkelés helyében dönteni lehessen. Véleményem szerint *Eissfeldt* írása óta a legvalószínűbbnek a Sirboni-öböl tarthatjuk. Ugyanígy jól tájékoztat az 1 Kir 6:1 által fölvetett kronológiai kérdésekről. Maga azon a véleményen van, hogy a honfoglalás Józsué alatt a 13. század vége felé történt meg, t. e. exodus pedig t. század elején. A honfoglalás kérdésében is kiegyensúlyozott, biztos vázlatot ad, amelyhez hozzacsatolja Izrael vallása alapításának rajzát. Ebben fontos szerepet tulajdonít Ex 3-nak, de számításba veszi a praemozaikus elemeket is. Természetes ma már, hogy ő is Ex 3:14 kk-ben a leszek aki leszek értelmezést vallja. És ennek alapján az Ósz. Istene legfontosabb jellemvonásának a történésségét, a történetbe való beavatkozását. Mózes monotheizmusa kérdésében a praktikus vagy incipiens monotheizmus kifejezésével fogalmazza meg véleményét. Ennek értelmében Jahve kezdetül fogva nem türte maga mellett másnak a tiszteletét: féltékeny, szent Isten, aki szent nemzetet formált. A későbbi századok ezeket az eszméket virágoztatták ki. Meghúzza, legalább is vázlat-szerűen, a környező vallások felé a határvonalakat. — A IV. részben a honfoglalástól Salamonig korszakot tárgyalja (43—84). Ez a rész a következő fejezetekre oszlik: a gyökeretverés és megerősödés, a bírák kora, a monarchia kezdete: Saul, Dávid uralkodása, Salamon uralkodása. A nép útja e korszakban a törzsi szövetségtől a központos szervezet szigorúbb irányába vezetett. A záró fejezet e fejlődés vallási oldalával foglalkozik és megérteti velünk a prófétai mozgalom helyzetét és kibontakozását. — Az V. rész a megosztott királyság korával foglalkozik (85—139). Ennek a tárgyalásában elkerülhetetlen a történeti kérdésekkel együtt a vallástörténeti kérdések érintése. A próféták rövid, találó miniatüröket kapnak és megvilágosodik előttünk ige hirdetésük történelmi háttere, beleértve a vallástörténetit is. — A VI. rész az exiliumot és az exilium utáni kort tárgyalja (140—178). A fejezetcímek: Az exilium és következményei, A prófétai szolgálat megváltozása, Ezékiel, Babilon bukása, Deuteroésaiás, A hazatérés: a persza korszak prófétái, Esdrás és Nehemiás, A samaritánus schizma, Nagy Sándortól a Makka-

beusok szabadságharcáig, Dániel könyve és az apokaliptikus irodalom keletkezése, A Szentírás és a zsinagóga. Egy exkurzusban (176 k lap) Esdrás Jeruzsálembe menetelének a kérdésével foglalkozik, úgy véli, hogy a tradicionális Esdrás—Nehemiás sorrendnek a megfordítását célzó újabb tudományos kritikai javaslatok megengedhetőek. — A VII. rész rövid bibliai teológia, Természet, ember és Isten cím alatt.

A könyvhöz R. J. Coggins készítette kronológiai táblázatot, amely szinkronisztikus szinopszisban adja előnkbe Izrael és a szomszéd államok párhuzamos eseményeit, valamint a régészetiileg biztosított adatokat. A tárgyalt bibliai helyeket index tartalmazza és tárgymutató is kiegészíti a könyvet.

A könyv az eredeti sorozatban W. L. Wardle hasonló munkáját helyettesíti, amelytől két fontos szempontból különbözik: a történeti tárgyalás nem fejeződik be Esdrás korával, hanem eljut a Makkabeusok forradalmáig, így az Anderson munkája valamivel tömörebb, hogy az ószövetségi kanonikus iratok egész korát átölelhessen. A másik jellegzetessége az, hogy Izrael történetét és vallását nem tárgyalja elkülönítve, hanem együtt s amennyire lehetséges, kronológiai folyamatosságban. Az a célja ezzel, hogy az egyetemi hallgató ifjúságot bátorítsa: ne gondolkozzék a történelemről és a vallásról két különböző dimenzióban, hanem Izrael egész történetét egy fejlődésben lássa, a századokon át, és becsülje meg a földrajzi, társadalmi, katonai és vallásos tényezőknek egy történelemmé összefolyó szövedékét.

A szerző hasznos könyvet adott olvasói kezébe, amelyről talán abban fejezhetjük ki legjobban véleményünket, hogy megérdemli más nyelvekre való lefordítását.

D. dr. Pákozdy László Márton

STACHELIN, ERNST: DIE KORRESPONDENZ DES BASLER PROFESSORS JAKOB CHIROSTOPH BECK 1711—1785

Basel 1968, Verlag von Helbing & Lichtenbahn.

J. Chr. Beck 1737-től 1785-ig, haláláig, a baseli egyetem tanára volt. Először történelmet, majd teológiát tanított. Könyvünk előszava szerint majdnem félszázados működése alatt az egyetem lelke volt. Tanári és irodalmi tevékenysége mellett kiterjedt levelezést is folytatott. Mintegy 300 emberrel váltott leveleiből több mint 2000 maradt fenn. Teljes kiadásuk mintegy nyolc kötetet tenne ki. Ezért a jelen könyv szerzője a levelezők teljes jegyzéke mellett a leveleket csak a lényegüket kifejező rövidített formában s a szükséges jegyzetek kíséretében teszi közzé, természetesen az eredeti anyag lehölhető megjelölése mellett.

A kiadvány három részre oszlik. Az első rész J. Chr. Beck életének fontosabb adatait közli időrendben, majd nyomtatásban megjelent vagy kéziratban fennmaradt műveinek jegyzékét adja, végül pedig a kéziratok és a vonatkozó irodalom ismertetése következik. A második részt a levelezők jegyzéke alkotja az őket illető fontosabb tudnivalókkal. A harmadik, legtestesebb rész a levelek kivonatait nyújtja időrendben. Az egész művet külön személy- és helynév mutató fejezi be.

A kiadvány általános kultúrtörténeti, s mondhatnánk emberi érdeke, jelentősége mellett a magyar protestantizmus, de az egész magyar művelődéstörténet számára különös fontossággal bír. Ti. Beck professzor levelezőtársai között számos jelentős magyar személyiség is található, mint pl. Bod Péter (16 levél), Hatvani István (17 levél), Kalmár György (2 levél), Maróthy György (46 levél), Szilágyi Sámuel (4 levél), Széki Teleki Sámuel (9 levél), nem szólva a kevesebb számú levelet íróról, pl. Szőnyi Benjámint (1 levél), s a kevésbé ismert nevékről (pl. Vasvári István).

A levelekből nem csak az tűnik ki, hogy Beck nemzedékeken át ismert pártfogója és segítője volt a ba-

seli egyetemen, de egyáltalán külföldön tanuló magyar ifjaknak, mint pl. Hatvani Istvánnak — „illum nos quidem omnibus modis adiuvabimus” — írja Szilágyi Sámuel ajánlására —, de az is, hogy néhányukhoz, mint pl. Maróthyhoz, baráti szálak is fűzték. Ez utóbbival kapcsolatban szerző így idézi Telekit, aki Becktól való búcsúzását naplójában is megörökítette: „bevor ich mein Schiff bestieg, küssten wir einander...; dieser gute Mann hat Tränen vergossen, als wir auseinander-gangen”.

Magyar barátait gyakran segíti könyvek beszerzésében, tudományos tanácsokkal, felvilágosításokkal, segítségükre van könyveik kinyomtatásában, többnyire a balesi Imhofnál, s jelentős szerepe van az ugyancsak ott megjelent magyar nyelvű biblia (1751) kiadásában, de ő is kért tőlük tanácsokat, adatokat tudományos munkái, így a *Lexicon Baseliense* számára Maróthytól. Hogy a közreadott leveleket milyen mértékben használta már fel eddig a magyar tudomány a szóbanforgó személyek életadatainak, érdeklődésének jellemének megrajzolására, azt egy könyvismertetés keretében nem áll módomban s nem is feladatom feltárni, de bizonyos vagyok abban, hogy a levelek közölt és nem közölt részei még jelentős kiegészítésekkel szolgálhatnak az emlegetett területen.

Szerző megemlíti, hogy gyűjteménye nem teljes. Még kerülhetnek elő újabb levelek is. Esetleg Magyarországon is.

Igen értékes részét alkotják még a könyvnek a levelekhez fűzött bősége és gondos jegyzetek, amelyek a tárgyi és személyi ismeretek gazdag tárházát nyújtják. Sajnálatos viszont, hogy pl. a pontosságot néhány sajtóhiba vagy elírás zavarja, s a névjegyzékben is a Hatvani neve után szereplő utolsó három szám helyén semiféle adat nem található nagy tudósunkkal kapcsolatban.

Tóth Béla

A PETŐFI IRODALMI MÚZEUM ÉVKÖNYVE 1965—66.

Szerkesztette: *Baróti Dezső*

Múzeumi Ismeretterjesztő Központ Kiadása
191 l.

A Petőfi Irodalmi Múzeum évkönyvének 6. kötete 17 ív terjedelemben számol be az intézet 1965—66. évi tudományos kutatásairól és múzeumi munkájáról. A kötet az irodalomtörténeti folyamat időrendjét tekintve a régebbi és mai muzeális, illetve tudományos kérdésekben hozott új eredményeket.

Időrendben haladva a XVI. és XVII. század irodalmi problémáinak köréből való *Jenei Ferenc: Rimay János előszava Balassi Bálint „Epiciedion”-jához* címmel alapos kutatás eredményeként ismerteti az Országos Széchenyi Könyvtár és az esztergomi Balassi Bálint Múzeum kézirati anyaga közül Rimaynak azt a munkáját, amelyet eddig csak töredékében ismertünk, s a tudós szerző a két helyre került kéziratoknak együvértartozását felfedezte és irodalomtörténeti jelentőségére ráirányította a figyelmet, közölve a kézirat facsimiléjét is.

Egészen új utakon jár irodalomtörténeti és művelődéstörténeti, sőt, művészettörténeti szempontok érvényesítésével igen finom elemzését adja *Baróti Dezső Vénus magyar változásai* címmel a XVII. és XVIII. századi szerelmi témájú alkotások összefüggéseinek s általában a szerelmi költészet újszerű felfedezéseinek. Az európai irodalomtudomány eddigi eredményeinek segítségével új színhöz világ jelentőse Gyöngyösitől kezdve Bessenyi Györgyig a szerelmi témájú művek világa, amelyekben a társadalmi érintkezés, a korabeli ízlés és a művészetek finomító szerepének is igen nagy jelentősége van. Baróti bemutatja, hogy „felvilágosodásunknak a szív mítoszai területén is új szabadságharcot kellett kezdenie, mítosznak nevezve most egész egyszerűen a szerelemmel kapcsolatban kialakított, nem tudatosan átgondolt, de egy-egy társadalmi csoportnál időnkint szinte kötelező módon érvényesülő hiedelmek, koncepciók, az ezzel együttjáró viselkedések, érzelmi és erkölcsi magatartások összességét. Végeredményben tehát a társadalmi tudat-

formák egyik bonyolult, még sok vonatkozásban feltárára váró esetéről van szó.”

Petőfi Sándor életének és munkásságának problémái közül az évkönyvben új adatokat *Mezősi Károly* hozott, aki *Petőfi atyjának fülöpszállási bérletei* címen levéltári kutatások eredményeként tette közzé azokat az adalékokat, amelyek 1833—36 között tájékoztatnak Petőfi szüleinek anyagi helyzetéről s egyben a nagy költő gyermekkorának életkörülményeiről is. Fülöpszálláson a Nagy Kortsma és Morgé vendéglátó épülete nagyjából még eredeti alakjában ma is fennáll.

Petőfihez kapcsolódik *Vayerné Zibolen Agnes* nagyszerű tanulmánya *Lotz Károly Illusztrációi a János vitéz-hez* címmel. Az évkönyv közli annak a 20 képnek az illusztrációját is, amelyet Petőfi János vitézéhez készített a művész, az illusztrációk erényeikkel és hibáikkal együtt az első méltó, elismerésre készítő kísérletet jelentik Petőfi halhatatlan művének festői megjelenítésére.

Petőfi kortársai közül *Miklós Róbert Arany János és Arany László kiadatlan leveleiből* közöl három, eddig nem ismert darabot. A levelek Balogh Elek orvoshoz íródtak. Ő fia volt annak a Balogh Jánosnak, aki szintén orvos volt, s Arany János szalontai barátai közé tartozott.

Ugyancsak Arany Jánossal foglalkozik egy másik tanulmány. *V. Nyilassy Vilmától Karlsbadi nyarak* címmel. Újszerűen vizsgálja Arany János Karlsbadban töltött nyarait s annak a város, illetve fürdőhely ismertető kötetnek bejegyzéseit, amelyeket Arany János írogatott bele sétái közben, sőt, egy latin nyelvű szövegnek a fordítását is tisztázza. Új adatai az Arany-életrajzban jelentős szerepet fognak betölteni.

Balkányi Enikő: Rajzok a múltból címmel Vachot Sándor és felesége, Csapó Mária ismeretlen iratait és leveleit ismerteti, amelyek legutóbb kerültek a Múzeum kéziratába s több levélnek a szövegét is közli, amely művelődéstörténeti és a biedermeier ízlés egerjedése szempontjából is érdekes.

Bóka László utolsó közéleti szereplése volt a Petőfi Múzeumban a Madách kiállítás megnyitása. Ennek a megnyitónak szövegét közli az évkönyv *Madách géniusza* címmel.

Húszadik századi irodalmunk problematikájával foglalkozik *Sára Péter Margita élni akar* című tanulmánya, amelyben Ady Endre nagy költeményét elemzi s Margita alakjának Vészi Margittal való azonosítására közöl igen fontos dokumentumokat. *Ady és Kozma Lajos barátságáról* ismeretlen dokumentumokat találunk még az évkönyvben *Koós Judith*-tól.

József Attiláról több cikkben van szó a tanulmányok között. *Hatvany Lajosné* József Attila ismeretlen kéziratát tette közzé s ehhez filológiai szempontból igen jelentős kritikái megjegyzéseket fűzött *Fehér Erzsébet*. *Bartók János* pedig *József Attila zenei kapcsolatairól és előadóművészetéről* írt igen érdekes tanulmányban megállapítja, „hogy a zenei idioma megértése segítségére volt teremtőerejének kifejlődésében és gondolkodását újabb erőfeszítésekre sarkallta”.

Az évkönyvben tanulságos cikk foglalkozik a *pozsonyi Írók Kiadványllalatával*, szerzője *Illés Ilona*. Barta Lajos 1928-ban létrehozott vállalkozását ismerteti, amelyről eddig igen keveset tudunk. Barta Lajos szoros kapcsolatot tartott a pozsonyi magyar irodalmi élettel. Többek között állandó külföldi tudósítója volt a *Pressburger Zeitung* és a *Magyar Újság* című lapoknak bécsi emigrációja idején.

A folyóirat szerkesztése és művészi ízlésű összeállítása, valamint francia nyelvű összefoglaló ismertetései *Baróti Dezsőt* dicsérik, s a kötetben könnyen lehet tájékozódni a jó Névmutató segítségével. Sok illusztráció teszi a kötetet hasznossá és változatossá, a közölt fényképeket *Berekméri Zoltán* készítette.

A *Petőfi Irodalmi Múzeum* az évkönyvön kívül más múzeumi *kiadványokkal* is gazdagította látogatóinak ismeretét, növelte az irodalom iránti szeretetet, s megkedveltette a múzeumi munkát, illetve népszerűvé tette állandó és emlékező kiállításait. Külön ki kell emelni egy pár kiadványt, amelyet *Arany János* születésének 150. évfordulója alkalmából adott ki. Az

egyik a *Toldi eredeti kéziratának hasonmása*. A teljes szöveg Arany János kézírásának hasonmásával az Országos Széchenyi Könyvtár kéziratárának tulajdonában levő eredeti kézitról. Meghatva fogja az ember kezébe a kéziratot, amelynek segítségével a keletkezés körülményeinek pillanatait, írása után 122 évvel is, könnyen teremti meg képzeletünk.

A másik, ugyancsak Arany János kéziratának hasonmásából készített füzet tartalmazza egy Petőfihez írt levelét, a *Toldi estéje* bevezető versszakait, a *Szondi két apródja*, *Széptani jegyzetek*, *Ősszel* kéziratának másolatát és a *Buda halála* elejének versszakait, a *Hidavatás* balladát és az *Epilógus* elejét.

Egy harmadik hasonmás-füzet a *Szabó Lőrinc* halálának 10. évfordulójára rendezett kiállítás alkalmából született és Szabó Lőrinc verseinek facsimile-jét foglalja magában. *Semmiért egészen, Madarak, Egy raguzai leanderhez, Mint még sohasem, Búcsú és a Tücsökműzene* néhány versszakát. A facsimile-kiadás képet ad arról a kemény munkáról és gyötrelmes küzdelemről is, amivel önéletrajzi verses regényének Babits-ról szóló versszakát fogalmazta meg.

Ezek a facsimile-kiadványok nagyon népszerűek s az iskolai oktatásban és népművelésben is fontos szerepet fognak játszani. Különösen a Budapesttől távol élő pedagógusok vehetik nagy hasznát irodalmi nevelésükben.

HÁRMAN MENNEK BESZÉLGETNEK

Mai német kisregények. — Európa Könyvkiadó 1966. (618 oldal)

Régebbi tartozásunkat kell kiegyenlítenünk e könyv kézbevitelével. Persze kérdés, hogy miért érdekes egy két évvel ezelőtt megjelent könyv, mikor nap, mint nap jelennek meg jó és kevésbé jó könyvek, amelyek — ha másért nem is — újdonságuknál fogva érdekesebbek. A felelet nem adaequat. Kétségkívül jelenség a kulturális — művészi (és így az általános és örök „emberit” ábrázoló területeken), hogy egyes gondolatok divatosakká válnak, mások pedig — legalább is látszólag — veszítenek időszerűségükből. E kétségkívül ténynek nagyon sok oka van — magasrendű és business „szagú” egyaránt — így most itt minket csak, a talán legdöntőbb ok érdekel. Az emberiség kollektív és egyéni életét tekintsük egy probléma-halmaznak (és talán nem is vagyunk túlzók!), ahol a problémák úgy léteznek, mint a tojások a keltetőben. Lassan aztán a problématojásokból kikelnek a konfliktus-csirkék. Egy probléma konfliktussá válása adja pedig meg valaminek az időszerűségét. A szokásos emberi magatartás szerint a problémát még el lehet „kenni”, a konfliktust viszont vagy jól, vagy rosszul, de meg kell oldani. Minden kor pedig „kitermeli” a maga legegységesebb, halaszthatatlan megoldásra váró konfliktusát, mert az emberi önzés és az ebből szinte törvényszerűen kinövő ún. történelmi igazságtalanságok ezidáig szoros egymásutánban követik egymást.

Így tehát letagadhatatlanul megvan minden kornak a maga sajátos konfliktusa, amelynek megoldására az élet minden területén történik próbálkozás.

E mostani könyvnek is ez az időszerűség adja meg a jelentőségét. A háború, a háború utáni állapotok, a háborút átél emberek lelkiállagát ábrázoló író sajnos ma is meglévő konfliktusok megoldásával birkózik a maga eszközeivel. Ehhez kapcsolódik az egyén deformálódása, mint következmény, mert a globális konfliktusok vetületei minden egyes ember életében is megtalálhatók. Erről beszélnek ezek a kisregények, ezekről az aktualitásokról a szolidáris humanitás, az önmarcangoló kritika, a megoldásban hívó hangján.

E kilenc kispróza érdekessége az, hogy bár különböző országokban élő, de német nyelvű írók műve. Az embernek az az érzése, hogy ez a nyelv-közösség több, mint véletlen, mintegy motiválja az írók tendenciáját. Ti. azt, hogy az igazi problémák — internationalisak, olyannyira, hogy a grammatikailag azonos nyelv ezt csak elősegítheti.

A kötet címadó műve Peter Weiss: „Hárman mennek,

beszélgetnek” című kisregénye. Peter Weiss drámáiból nálunk is jól ismert. Ez a munkája viszont műfajilag talán meg sem határozható — de ez ma már nem is fontos, hisz’ a műfaji határokat általában elég rugalmasan kezeli író és olvasó egyaránt. Ha azt mondjuk erre a művére, hogy vizionáló elbeszélés, akkor valamit érzékeltetni lehet az írás hangulatából, stílusából. Valami kibeszélhetetlen ritmus, lüktetés van itt szavakba foglalva, ami magával ragadja az embert és elviszi az atomjaira bontott gondolatok, érzések, reflexiók világába.

A három beszélgető neve is érzékelteti ezt a ritmust: Ábel, Bábel, Cábel, akikről nem lehet pontosan tudni semmit, nem tudni, hogy mikor melyik beszél — de mindegy is minden konkrétum. Az emberi sors apokaliptikus összetevőit érezzük — nem látjuk! — kirajzolódnai a sorsokból. A három szinte egybemosódó ember sorsán keresztül érezzük azt, hogy milyen hihetetlen mélységek tárulnak fel az emberben, miközben korlátlanlanságát megvalósítja. Ezek a mélységek a saját lelkével egyedül maradó ember számára érthetetlennek látszanak. El kell olvasni Ábel, Bábel, Cábel történeteit!

Siegfried Lenz-nek egy humoros kisregénye van a kötetben. Lenz imert az olvasók előtt, egyik legkisebb műve a „Büntelenek” megjelent nálunk is (Nagyvilág 1963/4). A „Lehmann meséi”; amit most ismerhetünk meg, a háború utáni állapotok egy tragikomikus jellemzőjéről: a feketézésről szól. A háború befejeztével hazakerült katona kétszáznegyven tejszínes kanállal kezdi el feketézni karrierjét. Hajmeresztő üzleteket köt: egy katonatalálkozó rendezőjének szállít ötszáz üveg preparált állatokról leszívott ún. „bunda-pálínkat”, egy soha nem létező nagymama koporsójából hordja szét a „fekete” disznóhúst vevőinek, majd pályafutása végén feketézni kapcsolataiból hozatja rendbe a börtönt, — melybe végül őt is „elszállásolják” — a börtönigazgató kérésére. A háború borzalmi széles skálán mozognak, a vérfagyasztó tragédiáktól a groteszk komédiáig minden megtalálható. Minden, ami eltér attól, amit normálisnak nevezünk, mindaz, ami az embert kivételközveti méltóságából, alkotó-képességéből — egyszerű embervoltából; megtalálható a háborúban és következményeiben. Az élet zavarossá, átláthatatlanná válik; az ember pedig sodródik az eseményekkel és végképp nem tudja, mit hoz a holnap. Ebben az állapotban voltak, akik elpusztultak, voltak, akik megőrültek, voltak, akik vegetáltak és voltak, akik — feketéztek. Ma pedig az ember azt mondja, hogy mindent meg lehet érteni, amit akkor az emberek tehetetlenségükben tettek, azt is ha meghaltak, azt is ha megőrültek és még azt is, ha — feketéztek. A feketézni: immorális — a háború szervezői és kivitelezői: gyilkosok. Siegfried Lenz szeretettel ír az ő feketézéséről, de ezen a szereteten át-süt tiltakozása a háború ellen. Ma amikor túlvagyunk már a feketézésen, az alapvető kenyérgondokon, nem árt tudomásul vennünk a figyelmeztetést — „ne forduljon elő többé!”

Walter Jens: „Odüsszeusz testamentuma” talán nem meglepő, megdöbbentő, hanem inkább elgondolkodtató. A trójai háború és Odüsszeusz élettörténete modern feldolgozásban áll előttünk. Az emberi gondolkodás tart ma már ott, hogy elismeri: minden eseménynek, törtéetésnek van valami oka, ha úgy tetszik mozgató rugója, melynek ismerete nélkül nem teljes egy történetről kapott képünk. A társadalmi erő mozgásából eredő konfliktusok jelentik ma a törtéetés számára a megtörtént események mozgató rugóját. Abban a társadalomban pedig, ahol az egyes ember jutott társadalom feletti hatalomhoz, nyilvánvalóan az egyes ember különböző érdekeiből fakadó konfliktusok irányították olykor milliók sorsát. Ebben az új szemléletmódban dolgozza fel Walter Jens — egyébként klasszifika-filológia professzor — a régi, szerelmi háromszögből eredő trójai háborút és Odüsszeusz életútját. Akaratlanul is elindít bennünk egy gondolatsort az író, mikor elvisz a kulisszák mögé és fölfedi a történelem mögött az okot, mely történelmet csinál. Olthatatlan vágyat ébreszt bennünk, hogy nézzünk az Ok mögé is — van-e ott Valaki vagy Valami? Kellene lennie!

Manfred Bieler „Az elnyelt hercegség” című munkája megint groteszk világba visz minket. A háború után

a koncentrációs táborokban az amerikaiak náciakat zarnak be. A Harmadik Birodalom fenevadjai most már egyáltalán nem látszanak világhódítóknak. Szánalmasak, nevetségesek és még egymással is embertelenekek. Két, volt magasrangú náci, a tabor udvarán összevevőrekszik egy csikken, másik kettő pedig a „társaságukban” levő haldokló hercegtől szeretne örökölni. — A szatíra olvasásakor egy közmondás jut az ember eszébe, és valóban igazolva látja annak igazát: — kutyából nem lesz szalonna. Ijesztő dolgot szögezzünk le ezzel, de nem alaptalanul, mert még nem zárták be az utolsó náci.

Freidrich Durrenmatt „A bíró és a hóhér” című munkája „krimi”, de még inkább nagyon színvonalas detektív regény. Durrenmatt azért szeniális író, mert akár drámat, akár regényt, akár novellát, akár detektívregényt ír — mindig komoly erkölcsi mondanivalóhoz használja fel a formát. Detektívregényében egyszerű képletet állított fel. A detektív (a bíró): vallja, hogy csak becsületesen lehet élni; ellenfele, akit egy életen át üldöz, hiszi hogy aljasul is lehet, sőt lehet jobban élni. A detektív halála előtt valamivel éri el győzelmét és ez adja meg a rák miatt lassan befejeződő életének értelmét, harcának igazságos voltát. Jó ez az írás detektívregénynek is és tanításnak is.

Franz Fröhmann „Csehország a tenger mellett” címmel írt elbeszélést. Egy Csehországból kitelepített asszony életéről szól ez az írás. Az asszony nem tudja megszokni a tengert, iszonyodik a víztől. Miért? Es miközben erre a „miért”-re kapunk feleletet, megint csak látnunk kell, hogy a hatalom a legtöbb ember kezében fegyver, amely mindig a védtelenek, a gyengék, a kiszolgáltatottak ellen fordul.

Stefan Andres „Hintajáték” címet viselő kisregénye talán az egyetlen mű a kötetben, amely különbözik hangulatában a többitől, és így tartalmában is. Olaszországban játszódik, festői tengerparti környezetben, ahol az ember szinte azt érzi, hogy a természet ilyen szépségét nem sérthetik meg az emberek oda nem illő, mintegy természetellenes élettel. — Huhl úr szobrász és féktelen bohém, de bohémságával senkinek sem árt. Feleségét a maga féktelen módján, de tisztán és igényesen szereti. Filozófus barátja viszont, aki nem bohém, hanem nagyon is összeszedett gondolkodó, elcsábítja feleségét. Ezt az alapjában véve szokványos történetet „öltözteti” fel az író nem szokványos szereplőkkel és fordulatokkal és ad végül egy végképp nem szokványos happyendet. Az emberi érzések elárlulása látszólag büntetlenül maradó bűn. Nos, ez a látszat sokszor csal és ez a „csalódás” fogalmazódik meg ebben a kisregényben is.

Jakov Lind „Fából faragott lélek” címmel írt elbeszélése a leghátborzongatóbb. A náci Németország végző vergődésének idejéről szól, mikor a gyilkosok már alibit kerestek viselt dolgaikra. — Ezt a háborús, nácis, gázkamrás témát nem lehet kimeríteni? Minek folyton elemlegetni, kiszínezni és újból lepergetni? Lehet, hogy a háború tényeit, az áldozatok számát, a tettesek kiderítését (bár ez még ma is tart) be lehet fejezni. De beszélni akkor is kell mindarról, ami történt, hogy ne csak az eszünk értse a borzalmat, hanem a szívünk is érezze, az idegszálainkban is benne legyen, és minden mozdulatunkkal tiltakozunk ellene, hogy abból semmi, de semmi ne ismétlődhessek meg egyetlen emberrel sem!

Heinrich Böll tollából „El a csapatától” című elbeszélés jelent meg ebben a kötetben. Heinrich Böll regényei nálunk is ismertek. (Ádám, hol voltál? Magukra maradtak; Billiárd fél tízkor. Én-írás ez, magáról vall, arról, hogy őt (vagy akiknek reprezentánsa) hogyan érintette a háború és a háború utáni idő. Egész írásának jellemzője az a néhány kiragadott sor: „Még egy-két apróságot meg kell említenem, óvatosságból, habár, minden gyerek tudja, de az említés oka, hogy nem minden felnőttnél tudja, és így még egyszer óvatosságból lejegyzem azt, amit minden gyerek tud”. — Tehát ő maga is tudja, hogy nem mond újságot, csak hát olyan „feledékeny” az ember. — Az írónak talán legjellemzőbb ennek a kisregénynek a címe: „El a csapatától”. El a könnyen felejtetni tudók, a semmiből-sem-tanulók, a közönyösök csapatától. Talán egy kicsit ingerült is,

hogy ilyenekről kell írnia, de nyilván a körülményei, melyekben él, kényszerítik „köztudott dolgok” írására. De érezni az írásán, hogy ha kell, élete végéig nem ír másról. Amíg az élet nem mutatja azt, hogy a világ előnyére és lényegileg is tud változni, amikor is valóban van helye a felejtésnek — addig így kell írni.

Végére értünk kötetünknek és most már csak annyit, hogy a világ kereke lassan fordul, de szeressük azért ezt a világot — most legalább annyira, hogy elolvassuk ezeket a „kereket-fordítani-akaró” írásokat.

Iffj. Tarr Kálmán

NORMAN MAILER: MEZTELENEK ÉS HOLTAK — MAGVETŐ, 1967 —

Norman Mailer világsikert aratott regénye a második világháború egy kis epizódjáról szól tárgyyszerű, realista hűséggel, nagy megjelenítő erővel. A történet egy japánoktól megszállt sziget visszafoglalását idézi fel (az író is részt vett a harcokban a japán hadszíntéren; személyes emlékeit dolgozta fel); főszereplői: egy felderítő szakasz tagjai, a támadást vezető tábornok és segédtsíztje. Az író nem a harci cselekmények ábrázolásával kívánta elsősorban bemutatni a háborút, hanem az emberekben, a katonákban megmutatkozó hatásban. Harcra kevés szó esik, a regény középpontjában egy felderítőút áll és a háború hétköznapijai. Két síkon játszódik a regény: a legnagyobb rész Anopopej szigetén, a másik, mintegy a modern színházak vetített hátteret megoldásaként, ábrázolja a hősök korábbi életét. Ennek a két síknak az egybejátszásával nemcsak azt sikerült elérnie az írónak, hogy jobban megismerjük alakjait, hanem azt is, hogy bemutatja az amerikai társadalmat civilben és egyenruhában.

A regény mondandója is kettős szintű. Ábrázolja a háborút, elsősorban a közlegények szemszögéből (a felderítő szakasz), de a tábornokon és a segédtsíztjen keresztül bemutatja a társadalom vezetőrétegeinek a fel fogását is; másrészt a háborún túlmenő érvénnyel az amerikai társadalmat ábrázolja, sőt az élet esetlegességén felülemelkedve az élet értelme után kérdez. Az egyéni sorsokból állítja össze a teljesség látomását. A nagy felderítőút példázattá nő, az alakok sorsmetaforákká válnak.

A háborúról az a lényegi mondanivalója az írónak, ahogyan megjeleníti a kisémbert, „a man in the street” szemszögéből, hogy értelmetlen, rettenetes, tele van szenvedéssel. Ugyanekkor felmutatja azt a veszélyt is, a tábornok és a szakaszt vezető őrmester személyében, hogy a fasizmus ott kísért abban a hadseregben, amelyik éppen a fasizmus ellen harcol. Hearn hadnagy, a segédtsízt, világosan ki is mondja: „Könnyen megeshetik, hogy a győzelem után mi is fasisztákká válunk.” A tábornok öntudatosan megfogalmazza programját: „Történelmünk folyamán első ízben ébredtek tudatára Amerika vezető emberei igazi céljaiknak... a háború után külpolitikánk sokkal őszintébb, sokkal kevésbé áll-szent lesz, mint előtte volt. Nem fogjuk többé balkezünkkel eltakarni szemünket, miközben jobbunkkal meg akarjuk kaparintani a világaluralmat”. S ennek a koncepciónak morális vonatkozásait is kifejti: „A jövőben az erkölcsi törvényeket egyedül a hatalom szabja meg, s aki képtelen ehhez alkalmazkodni, elveszett ember... a hadsereget nyugodtan tekintheti a jövő mintaképének”. A fasizmus csírjait még a felébredő antiszemitizmus is mutatja.

A háború közvetlen ábrázolásán túl nagyon fontos a társadalom ábrázolása. A közkatonaság sorsa a társadalom perifériájára szorult embereké. Életüket csak az a remény tartja fenn, amelyről szívük mélyén tudják, hogy nem teljedhetnek be: egyszer sikerül kitörni nyomorúságukból, és ahogyan ők kifejezik, „feltörnek”, meggazdagodnak. Életük éppoly értelmetlen, hiábavaló, mint a nagy felderítőút a dzsungelen keresztül (amelyet akkor vezettek a japánok hátában, amikor az ütközet már eldőlt). Ha megéri a háború befejezését, ott kezdhetik előlről, ahol abbahagyták. A „Victory Day” nekik csak meztelen életüket jelenti majd, a megmaradást és új szenvedést a sok szenvedés után. A háború csapdája számukra az egész élet kelepcéjét jelenti,

melyből nincs út kitörni. Boldogságot az ivás, örömtől a szeretkezés kínál egyedül. Ezen a ponton kerül Mailer a legközelebb a beat-nemzedék íróihoz. Plasztikusan, szuggesztíven jeleníti meg a kiszolgáltatottságot, de kivézető utat nem talál. A szakasz tagjai nagyon közeli rokonai *Keruae* vagy *William Burroughs* alakjainak. Sorslatása nem szubjektív-individuális, hanem a valóság elemeiből épült, a társadalom törvényei határozzák meg.

Nagy erejű, eszméltető regény Mailer írása. Tanúságtétel ez a könyv és emberibb jövőért szóló segélykiáltás. Nagyszabású kompozícióba sűríti kiváló szerkesztőkészséggel nemcsak a háború borzalmas képeit, hanem szereplőinek életét is. A hetedfélszáz oldal ellenére tömörnek érezzük a regényt, nincs benne túlirt, felesleges részlet, amit el lehetne hagyni a csonkítás veszélye nélkül. Minden jelenet egymásra utal, magyarázza egyik rész a másikat, mint a kontextusok. Bizonyára nemcsak a háborús irodalom, de korunk egyik reprezentatív klasszikusa marad a jövő számára is. A figurák, a jellemelek végsőkig kidolgozott rajza hibátlan. Stílusa markáns, erőteljes, nyelve sodró, nálunk szokatlanul nyers, kifejező, naturalisan pontos. Atmoszféra teremtő ereje szinte példátlan.

A nehézséges hű fordítása *Szizgyártó* László munkája. *Elbert* János irt a könyvhöz Norman Mailert jól bemutató, művészetét értő elemző tanulmányt.

Tamás Bertalan

MARCELLÓ VENTURI: FEHÉR ZÁSZLÓK KEFALÓNIA FELETT

Venturi regénye tulajdonképpen túlnő az irodalmi szándékon és kereten: a faszmus egyik megdőbentő bűntényének a dokumentumává és vádiratává vált. *Badoglio* fegyverletétele után a Kefalóniát megszálló olasz katonákat a szövetséges németek meggyilkolják. A történelmi hitelességet bizonyítja, hogy Nyugat-Németországban a kefalóniai vérengzésért felelősek perében bizonyító okként szerepelnek ennek a műnek az adatai is.

A regény kerettörténettel indul: egy olasz fiatal ember látogat el a szigetre, ahol apja meghalt a háború alatt. S az ott-tartózkodás alatt megismerkedik az események szemtanúival, és kutatni kezdi, mi is történt valójában. E nyomozás adja a tulajdonképpeni történetet, a tragédia megelevenítését. Megrendítő dokumentum Venturi írása, csak talán azt hiányolhatjuk, hogy nem tárta fel alaposabban az olasz katonák helyzetét: miért nem álltak ellen eredményesen a számbeli kisebbségben levő németeknek? Hogyan történhetett meg, milyen okok, illúziók következtében ez a tragédia?

De ettől a hiányosságtól eltekintve az antifasiszta irodalom egyik rangos, értékes, leleplező, és úgy érezzük, maradandó alkotását ismerhettük meg Szabó György fordításában. (*Zrínyi*)

Tamás Bertalan

HAGYOMÁNY ÉS EGYÉNISÉG

Talán az angol irodalomban van a legnagyobb hagyománya az esszé műfajnak. *Abody* Béla szerint az esszé nem műforma, hanem magatartás, nem egy konkrét mű, hanem állapot. Tehát egyidejű kísérlet a világ megragadására és az önkifejezésre. Lényegében nincsenek előírásai, szabályai, sikerült voltat az dönti el, hogy az író az egyéniben fel tudta-e mutatni az általánost, sikerült-e önmagán keresztül valamit kifejezni az életből, a világból. A montaignei típusú esszé szubjektívabb, elmélkedőbb, introvertáltabb, mint általában az angol esszé, melynek mestereit bemutatja a jelen kötet. A névsor valóban reprezentatív: *Bacon*, *Swift*, *Fielding*, *Hume*, *Owen*, *Carlyle*, *Macaulay*, *Shaw*, *Russell*, *Chesterton*, *Huxley*, *T. S. Eliot* és mások. Tárgyuk, előadási modoruk rendkívül változatos, a meditációtól, a csevegéstől a satíráig, tudományos értekezésig minden stílus fellelhető; a reggeli felkelés, a halál,

a kényelem és komfort, az igazság, a szabadság, a nő hajviselet, az agglegények panasza, minden téma tárgyalásra kerül. Az esszéíró, még ha kicsit szkeptikus is, alapjában véve hisz abban, hogy az ember végső soron tanítható és nevelhető. Ahogyan *Bacon* megfogalmazta: *abeunt studia in mores*. Az írásnak ebben van az értelme és létjogosultsága. A kötet hátsó borítólapján ez a Bacon-idézet olvasható: „... embernek a legfőbb jó: keresni az igazságot, vagyis szerelmesen megudvarolni; megismerni az igazságot, vagyis színről színre meglátni; és vallani az igazságot, vagyis birtokát élvezni.” (*Európa Könyvkiadó*)

Tamás Bertalan

MÁNDY IVÁN: RÉGI IDŐK MOZIJA

Harminckét elbeszélést olvashatunk Mándy Ivántól. A témakör a gyermekkor szomorkás, nosztalgikus felidézése. Egy kislány ismerhetünk meg, a történet hőseit. Erre azt az eszközt választja az író, hogy a film, a mozik világát támasztja fel. Hajdani filmek, színészek, színésznők, rendezők elevenednek meg egy gyermek fantáziájának, képzelgéseinek logikája szerint. Az olvasó a fiúval együtt szelíd szomorúsággal ámul a Roxy-moziban, nézi az előcsarnokban a fényképeket és plakátokat: a tűnt idők lírja, szomorúság érinti szíven. Az örökre elmerült gyermekkor szimbólumává válik a régi idők mozija. Mint személyes ismerősök tűnnek fel az egykori sztárok, *Pola Negri*, *Nils Asther*, *Norma Shearer*, *Rudolph Valentino* és a többiek. Mégsem a film varázsáról szólnak az elbeszélések elsősorban, hanem a gyermekkorról. A gyermekkor fájdalmas elégiáját olvashatjuk a raszteres fotókkal díszített, nagyon szép kiállítású kötet finomművű, mesteri elbeszéléseiben.

Mándy Iván nem különösebben népszerű író, jobbra csak a beavatottak ismerik; de megérdemli, hogy az olvasók legszélesebb köre is megismerkedjék műveivel, mert sajátos hangú és hangulatú művészete a lélek világát térképezi fel rendkívüli tisztasággal. Hálás köszönetet mond *Stenónak*, kinek hasonló című filmjét tíz évvel ezelőtt nálunk is játszották. Akkor a filmet nem reklámozták különösebben. Akik látták, szívesen emlékeznek vissza arra a két órára, amit Steno ez a kiváló alkotó szerzett a filmek rajongóinak. (*Magvető*)

Tamás Bertalan

KOMLÓS ALADÁR: TÁGULÓ IRODALOM

A jeles irodalomtörténész majd félszázados életművének még kötetben meg nem jelent írásait veheti kezébe az olvasó. Műfajilag nagyon változatos anyag szerepel együtt: filológiai tanulmány, esszé, vitacikk, kritika, emlékezés. Igen rokonszenves a tudós emberi magatartása, kritikái alapállása, melyről így vall: „Szerettem a realizmust, de szerettem a meseszerűt, a transzcendens sejtelmét, az álom és a homály varázsát is. Csak azon a határon torpantam meg mindig, amelyen túl az értelmetlenség, a magának való szubjektivitás, illetve az embertelenség vagy a tények meghamisítása fenyegetett”. Komlós Aladár egyike az írók és művek legmegbízhatóbb értelmezőinek, magyarázóinak. Távol áll tőle az agresszív elfogultság és a fanatikus egyoldalúság. Megérteni kívánja az értékeket (legyenek azok bármilyen különböző természetűek, fajtájúak) és sajátjává asszimilálni. Az olvasókat pedig hűen, pontosan tájékoztatni mindazokról az élményekről, gondolatokról, amit az irodalomban, munkaterületén szerzett. Erről tanúskodnak a jelen kötet legjobb írásai is: *Mudáchról*, *Tolnai Lajosról*, *Adyról*, *Szabó Lőrincről*, *Radnóti*, *Homéroszról*, *Baudelaire-ről*, *Georg Trakl*ről vagy az amerikai négerek költészetéről szólnak.

Az egyre táguló világ, táguló irodalom igazi értése, szeretete hatja át az írók sorait. Komlós Aladár életművébe jó bevezetőül kínálkozik e válogatás. Az irodalom szeretetére, megbecsülésére tanít, és önmagunk gazdagítását szolgálja elolvasása. (*Magvető*)

Tamás Bertalan

A kormány „arra az átmeneti időre, mialatt az egyház anyagi tekintetben megerősödhetik”, készségét nyilvánítja az Egyezményben államségély folyósítására. Az egyház húszéves átmeneti időre kérte ezt a segílyt, ötvenként huszonöt százalékos csökkentéssel, úgyhogy az Egyezmény szövege szerint „1968. december 31-ével minden államségély megszűnik”.

Az Egyezmény megkötése miatt egyes nyugati egyházi körökben hevesen támadták egyházunkat azok, akik felismerték: a magyarországi döntés szakadást jelent a haladással szembenálló erők nemzetközi láncolatában, amelyhez eddig a magyar egyházat is számíthatták. Olyan tekintélyes teológus is, mint Emil Brunner, több cikkben támadta a református egyházat ezért a döntésért. Viszont Barth Károly, aki az elhatározást közvetlenül megelőző időben egy hónapot Magyarországon töltött, erőteljesen visszautasította a támadásokat, sőt jelentős könyvben is általánosította magyarországi utazásának tapasztalatait (Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen, Dokumente einer Ungarnreise 1948. EVZ Zürich). Brunnerrel szemben Barth kimutatta: a magyar keresztyénség döntése gyökerében különbözik az ún. Német Keresztyének mozgalmának az evangéliummal ellentétes törekvéseivel; Barth ezóta hirdeti, hogy „a mai keresztyénség legnagyobb kísértése az antikommunizmus”. A támadások ezután Barth személyére összpontosultak; a svájci reformátusok lapjának főszerkesztője viszont az egyház megújulásának szemtanúira hivatkozva rámutatott: „a magyar egyház különleges helyzetéhez képest nem alapelvek és erők mérközéséről van szó, hanem arról, hogy az egyház az ő mennyei Urának jelenlétéből és uralmából él. Ezért az egyház számára nem áll az alternatíva: ellenállás vagy alkalmazkodás, hanem valami egészen más áll: hitből élni. Lényegében a Szentlélek csodájáról van szó, aki fölött mi nem rendelkezünk, akihez csak könyöröghetünk, de Akinek a jelenlétével számolni református egyházban igazán nem jelent illúziót”.

Az egyik vezető észak-amerikai lap, a Christian Century munkatársával beszélgetve, az akkor még püspökjelölt Bereczky Albert kifejtette: az egyház szabadságát nem érinti az államségély; ez a szabadság a Szentlélek jelenlététől függ. Józanul megállapította, hogy az Egyezmény megkötésében természetesen nem jelentéktelen szerepet játszott az a kívánság, hogy a háborúban „lelki elesettségre, lelki és anyagi nyomorúságra jutott gyülekezeteink kegyelmi időt kapjanak a saját lábukon való járásra”. Sőt arról is jövendölt, hogy „a konkordátum húsz évet irányoz elő az államségély degresszív megszüntetésére. Az egyház belső megújulása és az élő gyülekezetek megteremtése és

megerősödése azonban a Szentlélek munkájától függ s az Ő menetrendjét mi emberek sohasem számíthatjuk ki”.

Az idő valóban igazolta Bereczky előrelátását: az évszázadok óta állami eszközökkel behajtott egyházi adókból, földbirtokokból, jelentős államségélyekből élő egyházak egyike sem volt képes húsz év alatt önfenn tartó, kizárólag a hívők önkéntes adományából élő háztartást létrehozni. Ezért kérték az egyházak már az első öt éves ciklus végén, hogy a kormány fedezze rendkívüli államségélyekkel a csökkentés folytán beállott költségvetési hiányt, amit kormányzatunk mindmáig nagylelkűen meg is cselekedett. És ezért kérte most elsőnek a római katolikus egyház képviselője a Haza-fias Népfront országos kongresszusán elmondott beszédében az államségély további folyósítását, ezért kérte a református egyház is az Egyezmény húszéves fennállásáról szóló ünnepélyes megemlékezésében a megállapodás fent idézett egyetlen most lejáró intézkedésének, az államségély megszüntetésének további elhalasztását.

Bizonyára most is lesznek, akik különböző okokból nem értenek egyet az egyháznak ezzel az állásfoglalásával. Ezeknek a tájékoztatása érdekében hasznosnak látszik rámutatni, hogy pl. az északamerikai protestáns püspöki egyház kimutatása szerint az USA kormánya is nagy összegekkel segíjezi az ottani római katolikus egyházat; így a floridai Marymont College egyedül kétfélmillió dollárt kapott az idén az állami költségvetésből építkezésre és 65 ezer dollárt folyó kiadásaihoz, általában különböző címeken sok milliós segílyt kap a katolikus egyház (The Churchman, 1968 február). A nyugatnémet kormány pedig a munkabér és jövedelmi adó összegéből egyedül 1963-ban három milliárd márkát fizetett ki az ottani katolikus és protestáns egyházaknak, az állam által behajtott egyházi adó fejében (Der Spiegel, 1964. május 27). És a folyóirat szerint az egyház még egyéb címeken is részesül jelentős állami juttatásokban. Az egyik tartományi egyház főtanácsosának nyilatkozata szerint az ő egyházuk olyan gazdag, hogy abba „bele kell pusztulni”... El kell gondolkodni rajta: ott a „gazdasági csoda”, nálunk a „Szentlélek csodája”...

Barth húsz évvel ezelőtt azt is írta rólunk, hogy ha helyesen járunk „a keskeny úton”, a mi Egyezményünk példamutató lehet nemcsak a keleti, hanem a nyugati egyházak számára is. Bárcsak a húsz éves forduló megerősítene mindnyájunkat ebben a nagy, világra szóló felelősségben.

k. i

MÉG EGYSZER A MAGUNK ÜGYÉBEN

Évfolyamunk első számában kérelemmel fordultunk olvasóinkhoz a nyomdai árak emelésével kapcsolatban. Hálásan köszönjük, hogy valamennyien megértéssel fogadták, amit kértünk, sőt kérésünk felett is meghallgattak bennünket. Az együttérzés olyan áldozatkész jeleinek örvendhettünk, hogy dicsekvés volna, ha kitergetnénk.

Most ismét kérésünk van, ezúttal cikkíróinkhoz. Azt kérik, hogy segítsék munkánkat tömör, rövid írásokkal. Kérjük el Istentől ők is „a rövidség kegyelmi ajándékát” (Hromádka hiányolta ezt önmagában, prágai megnyitójában). Ne „előadásokat” küldjenek, hanem cikkeket, amelyeknek tömönyebb mondatait többször is elolvassa, aki akarja. Az utóbbi hónapokban nagyon felgyűlt nálunk a kéziratok, és szeretnénk mennél több testvérünk írására sort keríteni. Ezért is

kérjük, gondoljanak rá; minden írás annyit nyer a súlyában, amennyi felesleges szó és mondat kimaradt belőle.

Azt is kérjük, hogy segítsenek a szerkesztőnek a nyomdai szabályoknak megfelelő kézirattal. (Jó papíron, oldalanként átlag 30 sorban, egyenként átlag 60 leütést tartalmazhat.) Javítsák ki a géphibákat. Írjanak az akadémiai helyesírás szerint. Ne ritkítsanak szavakat, ne írják a neveket, címeteket csupa nagybetűvel. A bibliai helyek rövidítéseit folyóiratunk megszokott rendje szerint írják. Tiszta, jól olvasható gépirást kérünk, mert a szedők normában dolgoznak. Nincs, akivel átrassuk a rossz kéziratot, ezért sokszor sokáig kell hevertetnünk.

És legyenek türelmesek, előbb utóbb minden jó írásra sor kerül. Köszönjük szépen a testvéri megértést!

Theological Review

Founded 1925 — New Series Vol XI, May—June, 1968, Nos 5—6
A Monthly published by the Ecumenical Council of Churches in Hungary

CONTENTS

Short Reports and Commentaries

D. Zoltán Káldy: *The Conference of Lutheran Minority Churches in Europe*

„Save Man — Peace is Possible”

From the Declaration of President D. Dr. J. L. Hromádka — From the Opening Address of Dr. R. Andriamanjato — From the Address of J. M. Ho-Hue-Ba, a Roman Catholic Priest of South Vietnam — Dr. Julio de Santa Ana: Economic Situation of the Third World and Proposals for the Solution of its Problems — From the Report of General Secretary Dr. J. N. Ondra — Dr. Julius Nagy: The Alienation of Man — D. Dr. Eduard Schweizer: *Exegesis Between Science and Faith* — Dr. Erwin Fahlbusch: *The Theology of Religions* — Joseph Farkas: *Lessons of History on the Beginning of the Cause of Jesus Christ (II)* — Pierre Teilhard de Chardin: *Der Mensch im Kosmos* (Dr. Elemér Kocsis) — John Simon: *Ecumenical Meditation on the Life-Work of Teilhard de Chardin*

WORLD REVIEW

D. Dr. L. M. Pákozdy: *The Crisis of Preaching is the Crisis of the Church* — Oliver Czövek: *Man and Manipulation* — Martin Luther King: *Why We Cannot Wait* (Coloman Cseri) — *Mennonite Encyclopedia* (Oliver Szebeni)

HOME REVIEW

Zoltán Aranyos: „*This Do and Thou Shalt Live*” — Eugene Bányai: *The New Hymnbook of the Nazarenes* — Eugene Szigeti: *The XIth Exhibition of Hungarian Fine Arts* — Eugene Bányai: *Dedication of an Organ in the Adventist Church* — Dr. Coloman Csomasz Tóth: *Gabriel Papp's Concert in Miskolc* — Ervin Major: *Chapters from the History of Hungarian Music* (Mrs. G. Papp)

REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS

R. G. Smith: *Martin Buber* (D. Dr. L. M. Pákozdy) — Bé Ruys: *Stimmen aus der Kirche der DDR* (D. Dr. L. M. Pákozdy) — G. W. Anderson: *The History and Religion of Israel* (D. Dr. L. M. Pákozdy) — E. Stachelin: *Die Korrespondenz des Basler Professors J. Chr. Beck* (Béla Tóth) — *Year-Book of the Petöfi Literary Museum 1965—66* (Joseph Molnár) — *German Novelettes of Today* (Coloman Tarr Jr.) — N. Mailer: *The Naked and the Dead* (Bartholomew Tamás) — *On Books in Brief* (Bartholomew Tamás)

NOTES OF THE EDITOR

Theologische Rundschau

Gegründet 1925 — Neue Folge Jg. XI. Mai—Juni, 1968. No 5—6.
Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen von Ungarn

INHALT

Kurzberichte und Kommentare

D. Zoltán Káldy: *Konferenz der Lutherischen Minderheitenkirchen in Europa*
„*Rettet den Menschen — Der Friede ist möglich*”

Aus der Erklärung des Präsidenten D. Dr. J. L. Hromádka — Aus der Eröffnungsrede von Dr. R. Andriamanjato — Aus der Ansprache des römisch-katholischen Priesters J. M. Ho-Hue-Ba aus Südvietnam — Dr. Julio de Santa Ana: Die wirtschaftliche Lage in der Dritten Welt — Aus dem Bericht des Generalsekretärs Dr. J. N. Ondra — Dr. Julius Nagy: Die Entfremdung des Menschen — D. Dr. Eduard Schweizer: *Die Exegese zwischen der Wissenschaft und dem Glauben* — Dr. Erwin Fahlbusch: *Die Theologie der Religionen* — Josef Farkas: *Geschichtsstunden über die Anfänge der Sache Jesu Christi (II)* — Pierre Teilhard de Chardin: *Der Mensch im Kosmos* (Dr. Elemér Kocsis) — Johann Simon: *Ökumenische Meditation über das Lebenswerk von Teilhard de Chardin*

WELTRUNDSCHAU

D. Dr. L. M. Pákozdy: *Die Krise der Verkündigung ist die Krise der Kirche* — Oliver Czövek: *Mensch und Manipulation* — Martin Luther King: *Warum wir nicht warten können* (Koloman Cseri) — *Mennonitischen Lexikon* (Oliver Szebeni)

HEIMATRUNDSCHAU

Zoltán Aranyos: „*Tue desgleichen und du wirst leben*” — Eugen Bányai: *Das neue Gesangbuch der Nazarener* — Eugen Szigeti: *XI. Ungarische Ausstellung für die Bildende Kunst* — Eugen Bányai: *Orgelweihe in der Adventistenkirche* — Koloman Csomasz Tóth: *Gabriel Papp's Konzert in Miskolc* — Ervin Major: *Kapitel aus der Geschichte der ungarischen Musik* (Frau G. Papp)

BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

R. G. Smith: *Martin Buber* (D. Dr. L. M. Pákozdy) — Bé Ruys: *Stimmen aus der Kirche der DDR* (D. Dr. L. M. Pákozdy) — G. W. Anderson: *The History and Religion of Israel* (D. Dr. L. M. Pákozdy) — E. Stachelin: *Die Korrespondenz des Basler Professors J. Chr. Beck* (Adalbert Tóth) — *Jahrbuch des Petöfi-Literaturmuseums 1965—66*. (Joseph Molnár) — *Deutsche Kleinromane von heute* (Koloman Tarr Jr.) — N. Mailer: *The Naked and the Dead* (Bartholomäus Tamás) — *Kurzberichte über Bücher* (Bartholomäus Tamás)

BEMERKUNGEN DES REDAKTEURS

THEOLOGIAI SZEMLE TARTALOM

Rövid jelentések és kommentárok (193)

Teremtés — Újjáteremtés — Egyház — Történet
(Magyar Hit és Egyházalkotmány dolgozat Uppsalára (195)

Prof. DR. PETER BEYERHAUS:

A vallások teológiájának kérdése a protestantizmusban (215)

DR. NAGY GYULA:

A genfi dialógus (223)

Prof. DR. HERMANN BINDER:

A tudományos exegézis jelentősége az igehirdetésben (228)

FARKAS JÓZSEF:

Történelemórák Jézus Krisztus ügyének kezdeteiről (III) (235)

VILÁGSZEMLE

DR. VÁLYI NAGY ERVIN:

Új mű az exegézis és a rendszeres teológia meghasonlásáról (239)

SZABÓ LÁSZLÓ:

Új Cullmann-művek (241)

ifj. TARR KÁLMÁN:

Német kézikönyv a keresztyén családnak (243)

Emlékkönyv Albert Schweitzerről (245)

HAZAI SZEMLE

ZAY LÁSZLÓ:

A Divina Commedia a Körszínházban (247)

MOLNAR JÓZSEF:

Magyar folyóiratok szemléje (249)

BODROG MIKLÓS:

Arcok és harcok Kodolányi Visszapillantó tükréből (253)

KÖNYV ÉS FOLYÓIRAT SZEMLE

Három költő — három kötet (Tóth Béla) (255)

Norbert Wiener: Matematikus vagyok (Ercsey Előd) (256)

Kroó György: Richard Wagner (Papp Gáborné) (214)

Könyvekről röviden (Tamás Bertalan (222, 238, 254)

A SZERKESZTŐ MEGJEGYZÉSEI

ÚJ FOLYAM/XI.

1968

7-8

SZÁM

ALAPÍTVÁ 1925-BEN

KIADJA A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ŐKUMENIKUS TANÁCSA

Az alapító szerkesztő bizottság:

Dr. Bartha Tibor, dr. Bodonhelyi József †, dr. Czeglédy István †, dr. Esze Tamás,
dr. Kádár Imre (felelős szerkesztő), dr. Nagy Gyula, dr. Otlyk Ernő,
dr. Pákozdy László, (főszerkesztő), dr. Pálffy Miklós (társzerkesztő), dr. Tóth Endre,
dr. Varga Zsigmond J.

A bibliai és rendszeres teológiai tárgyú kéziratokat kérjük a főszerkesztő címére (Budapest, IX., Ráday u. 28.), egyéb kéziratokat kérjük a felelős szerkesztő címére (Budapest, VII., Tanács körút 9. IV. 14.) küldeni.

Kiadóhivatal: Budapest, XIV., Abonyi u. 21. Református Zsinat Sajtóosztálya
Előfizetési díj egész évre 180.—, félévre 90.— forint. Kettős szám ára 35.— forint.

68.02800/2 Zrínyi Nyomda, Budapest, F. v.: Bolgár Imre

A szerkesztő megjegyzései

Az ökumenikus mozgalom az EVT nagygyűlése után

Lezajlott hát az Egyházak Világtanácsa (EVT) negyedik nagygyűlése is, a világkeresztyénség nagyszabású — Blake főtitkár megállapítása szerint a 900 éve végbement „nagy szakadás” óta legnagyobb szabású — világtalálkozója. Az előkészítő munka dandárját ezúttal is a genfi központ végezte, de a tagegyházak is — változatos méretű és színezetű — hozzájárulásokkal fejezték ki érdekeltségüket a nagygyűlés sikerében. A magyarországi tagegyházak egyrészt a gyülekezetek és lelkipásztori értekezletek kitaró, eleven érdeklődésével, másrészt teológiai munkájuk összpontosításával járultak a közös erőfeszítésekhez. Szép és ízes gyümölcse ennek az az ökumenikus dolgozat, amelynek első részét e számunk vezető helyén közöljük; a nagygyűlés résztvevői idejében hozzájutottak e rangos, élvezetes tanulmány fordításához. A „Teremtés — újjáteremtés — egyház — történet” c. magyar ökumenikus munkálat egyúttal arra is példa, hogy különböző hitvallási keretek között jó húsz esztendeje együttműködő szakembereink a Lélek egyiségében „mely igen jó” ajándékokat tudnak kapni és továbbadni.

„Rövid jelentések és kommentárok” c. rovatunkban az uppsalai nagygyűlésnek csak lapzártáig lefolyt első napjairól tudjuk tájékoztatni olvasóinkat; azóta már világszerte, itthon is napvilágot láttak az egész eseményről szóló közlések, sőt az első értékelések is. Ezek alapján már lehetségesnek látszik, hogy olvasóink figyelmét felhívjuk a nagygyűlés néhány lényeges mozzanatára. Következő számainkban ismertetjük majd részletesebben a nagygyűlés fontosabb dokumentumait, és közöljük delegátusaink, szakembereink átfogó elemzéseit, egyház testületeink várható állásfoglalásait.

Eddig is tudtuk, most fokozottan figyelniünk kell, hogy az ökumenikus világmozgalom folyamatában az EVT tevékenységét együtt lássuk a mozgalom egyéb szolgálataival, elsősorban pedig a prágai Keresztyén Békekonferencia (KKB) eseményeivel. Gollwitzer professzor mondotta nemrég, hogy „a KKB az ökumené balszárnya”; a genfi intézmény a centrumot, a római ökumenizmus a jobbszárnynak jelentené ebben a hasonlatban, amelynek igazi tartalma az a felismerés, hogy a valódi ökumenizmusnak együtt kell látnia mindazokat az erőfeszítéseket, amelyek a különböző egyházakban és egyházközi szervezetekben az egység irányában — néha sajnos ellenében — érvényesülnek.

Az EVT uppsalai sajtókonferenciáján Hromádka professzort is felszólalásra kérték. Ez alkalomból több lap emlékeztet a húsz év előtti amszterdami nagy-

gyűlésre, Hromádka irányt mutató előadására: az EVT ne azonosítsa magát az európai nagypolgár görcsös erőfeszítéseivel, hogy megállítsa a történelem óráját, és akár a fasizmus, a világháború felidézésével is megghiúsítani próbálja az elnyomott osztályok és népek felszabadítására vállalkozó szocialista kibontakozást. (Emlékeztetnek korreferense, John Foster Dulles ottani előadására is, amely magvában már sejtetni engedte külügyminiszeri programját, is: „a szakadéknál szélén való táncolás művészetének” katasztrófa-politikáját.) A prágai ökumenikus mozgalom élén Hromádka húsz év óta igyekszik meggyőzni a nyugati keresztyénséget, elsősorban az EVT vezető körét arról, hogy a szocializmus megállíthatatlan történelmi folyamat, amelynek erőszakos lefékezése csak végzetes szerencsétlenséghez vezethetne; az Uppsalában tartott sajtóértekezleten is óvta a nyugati keresztyéneket attól az illúziótól, hogy a csehszlovákiai kommunista rendszer fellazítása „valami jó keresztyén vállalkozás” volna. A csehszlovák nép mondotta Hromádka — tudja, hogy hazája problémáinak megoldására csak a kommunista rendszer képes, amelyben most történelmének legjobb haladó hagyományai bontakoznak ki; ő viszont tudja, hogy ezért a figyelmeztetésért nyugaton megint „sztalinistának” fogják őt bélyegezni. (Az ÖDP júl 15. sz. „Hromádka: Csehszlovákia szocialista marad” c. a. számol be a sajtókonferenciáról.)

Ismeretes, hogy az EVT apparátusa kezdetben kétségbe vonta a külön keresztyén békemozgalom szükségességét; főként arra hivatkozott, hogy ez utóbbi felesleges párhuzamot jelent az EVT keretei között működő Keresztyén Ügyek Nemzetközi Bizottsága — sokszor bizony eléggé problematikus — tevékenységével. Tíz év alatt azonban mindenki előtt világossá vált, hogy a KKB nem csupán „keleti” mozgalom; „egyoldalú” összpontosulása a világbéke és ezzel összefüggésben a társadalmi igazságosság problémáira teológiailag is indokolt. Az áprilisi prágai Világgyűlés üzenete kifejezetten együttműködést kívánt az EVT-vel és a többi ökumenikus szervezetekkel, Rómát is beleértve. Az uppsalai nagygyűlés, de már előbb a genfi „Egyház és Társadalom” világkonferencia is megmutatta: mennyi jó ihletést kapott és tudott felhasználni az EVT a prágai keresztyén mozgalom anyagából. A két mozgalom képviselői immár rendszeresen részt vesznek egymás gyűlésein és együttműködésük és munkamegosztásuk kezd magától értetődővé válni.

Rövid jelentések és kommentárok

Uppsala után. A prágai III. Keresztyén Béke-Világgyűlés után most végbement az esztendő második nagy ökumenikus találkozója is. Mire ez a számunk megjelenik, olvasóink már hozzájutottak az EVT negyedik, uppsalai nagygyűlésének híryanagához, hetilapjaink beszámolóihoz, sőt, valószínűleg már egyházaink kiküldött képviselőinek személyes értékeléséhez is arról, amit ez a nagy ökumenikus esemény az emberiség java és a keresztyénség ügye mérlegében nyomott. E sorok írásakor, közvetlenül lapzártá előtt azonban még csak a nagygyűlés első napjairól szóló hírek állanak rendelkezésünkre; köztük természetesen számos olyan kérdés is, amelyre csak a későbbi napok eseményei adhattak feleletet.

Annyi bizonyos, hogy a nagygyűlés rendezőse minden eddigénél jobban felcsigázta a tagegyházak érdeklődését. Utolsó számainkban, éppen ebben a rovatban ismertettük az EVT vezető tisztviselőinek sok tekintetben meglepő nyilatkozatait a várható uppsalai „fordulatról”. A genfi sajtófőnök arról a kívánságáról tájékoztatta az olvasókat, hogy az EVT nagygyűlése „e nemben az utolsó” legyen, amire szerinte már — a reformáció kezdetén úgy sóvárgott — egyetemes zsinatot következhetik, Róma részvételével. Az EVT diplomáciájában egyre nagyobb szerepet játszó Hit és Egyházalkotmány munka szövívője pedig „oly rohamosan gyorsulónak” minősítette a vatikáni egységitikársággal folyó együttműködést, hogy az uppsalai napirendre már az eucharisztia fölött folytatandó párbeszéd esedékeségét látta megállapíthatónak.

Számos más jelenség is arra vallott, hogy a nagygyűlés rendezői a tagegyházakat és általában a közvéleményt Uppsalával kapcsolatban elsősorban a római katolikus egyház és a Vatikán minden eddigénél fokozottabb méretű és minőségű közreműködésére kívánják előkészíteni. A frankfurti *Ökumenische Rundschau* júliusi számában Lukas Vischer igazgatónak „Az Egyházak Világtanácsa — valamennyi egyház közössége” és Thomas Stransky, a vatikáni egységitikárság titkárának „Római katolikus tagság az Egyházak Világtanácsában?” című összehangolt dolgozatai arra engedtek következtetni, hogy esetleg már a nagygyűlésen bejelentik Róma belépését, vagy legalábbis kitűzik tárgyalásra a belépést megnehezítő — az említett két tanulmányban részben fel is sorolt — akadályok elhárításának kérdéseit, mint legközelebbi feladatokat.

Belép-e Róma az EVT-be? Alapszabályai szerint az EVT-be azok az egyházak léphetnek be, amelyek „az Úr Jézust a Szentírás értelmében Istennek és Megváltónak vallják, ezért küldetésüket az Atya, Fiú, Szentlélek dicsőségére együtt kívánják betölteni”. A felvételhez a tagegyházak kétharmadának hozzájárulása szükséges. Általában nem vitatják, hogy Róma magáévá tehetné a fenti bázist; a belépésnek mégis számos fontos akadálya van. Az alapszabályok szerint minden tagegyháznak egy szavazata van a közgyűlésen, akár kicsi, akár nagy egyház. Róma azonban egymagában annyi egyháztagot vall a magáénak, amennyi a többi keresztyén egyház tagsága együtvéve. Ennek áthidalására Stransky cikke azt javasolja, hogy minden egyes ország katolikus püspöki konferenciája külön lépjen be, aminek szerinte nincs jogi akadálya. Mások felvetik, hogy az EVT alapszabályai szerint csak autonóm egyházakat lehet tagként felvenni, már pedig a nemzeti püspöki konferenciák Rómától függő viszonyban vannak. Az a veszély, hogy Róma majorizálni fogja a többieket, máris a kilépéssel való fenyegetésre bírt egyes egyházakat; ennek a veszélynek a kiküszöbölésére is lehetne Stransky szerint megfelelő biztosítékokról gondoskodni.

Tény, hogy a nagygyűlést megelőző hónapokban háttérbe szorult a nyilvános vitákban a Rómával való unió kérdése és előtérbe került Rómának az EVT-be való belépése. Lukas Vischer cikke még olyan javaslatot is felvet, hogy az EVT legyen „kétkamarás” szervezetté; az egyik kamarában a tagegyházak, a másikban a felekezeti világszövetségek foglaljanak helyet és Róma ez utóbbiban vegyen részt... Általában az alapszabályok olyan módosítását tartja szükségesnek, amely Róma méreteinek és súlyának megfelelő helyzetet biztosítana az EVT-ben. Ugyanakkor a módosítások a tagegyházak függetlenségét is érintenék az EVT vezető szervei javára; ezt pedig igen kevés tagegyház volna hajlandó megengedni...

A pápa üzenete a római katolikus klérushoz. A vita hevében minden esetre hideg zuhanyként érkezett VI. Pál pápának a „hit éve” befejezésekor, június 30-án kelt üzenete az egész római katolikus klérushoz. Az üzenet hitvallást tartalmaz, amely ismét kihangsúlyozza a római pápa primátusát; csatlakozhatatlanságát, amely a püspökök kollégiumára is kiterjed, „amikor ezt a legfőbb tanhivatalát a pápával együtt gyakorolja”; aláhúzza Mária örök szűzvoltát, szeplőtlen fogantatását, testben történt mennybemenetelét; hangsúlyozza az eredendő bűnt, az angyalok létezését, továbbá Krisztus testi jelenlétét az eucharistiában.

„A pápa egyidejűleg utalt más felekezetek értékeire és ebben az összefüggésben ismét kifejezte a keresztyének egységére irányuló kívánságát” (ÖPD 1968. júl. 8).

A nagygyűlés előestéjén tartott uppsalai sajtóértekezleten dr. Eugene Carson Blake, az EVT főtítkára „konzervatív nyilatkozatnak” minősítette a pápa üzenetét, amely voltaképpen „a hagyományos és soha fel nem adott római katolikus egyházant ismétli”; azt „a II. Vatikánum módosította bár, de nem változtatta meg”.

Az újságíró kérdésére, hogy szerinte miért választotta a pápa éppen az EVT nagygyűlése megnyitásának időpontját ennek az üzenetnek a kibocsátására, Blake főtítkár azt felelte, hogy erre két ok is lehet. Az egyik: a pápa „el akarta bátortalanítani azt a romantikus ökumenizmust, amely egy barátságosabb és türelmebb magatartásban már az egységhez vezető utat látja”. Lehetséges azonban az is, — mondotta —, hogy „a pápai üzenet nem annyira az ökumenizmus ellen, mint inkább a római katolikus egyház ama haladó erői ellen irányul, amelyek a hagyományos tantételek megváltoztatására törekcszenek”. Rámutatott a főtítkár: vannak olyan római katolikus teológusok is, akiknek magatartása eltér a pápáétól; ilyen a jezsuita Roberto Tucci is, aki a *Civiltà Cattolica* c. tekintélyes római folyóirat szerkesztője, és Uppsalában tartott előadását „az EVT-hoz való közeledés és a közös keresztyén igazságok hangsúlyozása” jellemzi.

Nem jelent „sajátos dogmatikai definíciót”? Dr. Lukas Vischer a pápa üzenetéről azt jelentette ki némileg meglepő határozottsággal, hogy az „nem vonatkozik közvetlenül az EVT nagygyűlésére”, hanem a pápa „a római katolikus egyházban megnyilvánuló nyugatalanságra gondolt, amelyet a II. Vatikánum váltott ki; nem valószínű, hogy üzenete befolyásolni fogja a nagygyűlés lefolyását”. Szerinte az a lényeges, hogy a pápai üzenet „nem jelent sajátos értelemben veendő dogmatikai definíciót és ezért teret enged a felvetett kérdések további megbeszélésére”. Vischer „minden esetre sajnálatosnak” mondja, hogy a pápa üzenete „ugyanolyan szinten tárgyalja a kizárólag római katolikus hitbéli meggyőződéseket, mint az összes keresztyének által vallott hittételeket”. A pápa üzenetében kifejtett meggyőződést — fejezi be Vischer igazgató — „nyilván respektálniok kell a nem katolikus keresztyéneknek,

meg kell azonban mondani, hogy ezeket nem oszthatjuk”.

Nyomatékosan rá kell azonban mutatnunk: amikor VI. Pál pápa üzenete közvetlenül az EVT nagygyűlése előtt hangsúlyozottan megismétli a pápa primátusáról, csalatkozhatatlanságáról, a régi és újabb mariológiai kiváltságokról szóló dogmákat, akkor ennek jelentőségét nem helyes az EVT tagegyházai előtt elhomályosítani. Bármily tekintélyes római katolikus teológusok megnyilatkozásait pusztán az illetők *magánvéleményeinek* kell minősíteni, de a római katolikus egyház kötelező álláspontját egyedül a római pápa, mint a legfőbb tanhivatal kiváltságos viselője fejezi ki. Több-ször rámutattunk, de mindig újra hangsúlyoznunk kell: a római egyház mint a hívők és nem hívők Istennel való egyesítésének kizárólagos „instrumentuma és sacramentuma” missziójának mostani szakaszában messzemenő szabadságot enged az új-teológia képviselőinek a másvallásúakkal és nem vallásosakkal való eszmecsereére, de a római katolikus egyház álláspontját kizárólag a pápa nyilatkozatai *definiálják*. Ebben az értelemben kell olvasnunk az uppsalai nagygyűlésen elhangzott római katolikus megnyilatkozásokat, köztük a számunkra is rokonszenves hangúakat. De magunkat csalnánk meg, ha nem vennénk észre: a reformáció öröksége szempontjából döntő fontosságú kérdéseket, a pápaság és a mariológia alapvető problémáit a római katolikus új-teológia legmerészebb képviselői sem érintették eddig, sem a zsinaton, sem a zsinat óta...

Páter Tucci: integrálni kell egyes munkaágakat! Uppsalai előadásában korrekt módon hangsúlyozta Tucci atya, a jezsuiták római folyóiratának szerkesztője, hogy kizárólag a maga nevében beszél. Szót emelt Róma és az EVT együttműködésének olyan további kiszélesítése mellett, amely „nem riad vissza bizonyos munkaágak teljes integrációjától sem”. Kijelentette, hogy „a katolikusok már nem érzik magukat idegeneknek, vagy egykedvű, kíváncsi nézőknek az EVT ülésein, legkevésbé pedig nem úgy vannak jelen az ökumenikus mozgalomban, mint szigorú bírúk, hanem mint partnerek, akik testvéreikkel együtt keresik azt az egységet, amelyet Krisztus akar egyházának.

Szerinte „nem kell attól tartani, hogy Róma a maga zártságát és számszerű erejét arra akarja felhasználni, hogy átvegye az ökumenikus mozgalom vezetését a saját külön céljainak szolgálatára”. Szerinte Róma nem kívánja a többiekre erőltetni a maga ekkleziológiáját, „csak azt akarja, hogy ezt komolyan vegyék, megvitassák, sőt Isten Igéje fényében kérdéssé tegyék, mert az a meggyőződése, hogy ezzel különleges hozzájárulást adhat az ökumenikus dialógushoz”. Ámbár „még nem lehet tudni, hogy az egységnek milyen alakja jön végül is létre ebből a dialógusból, de a katolikus teológusok egyre inkább számolnak azzal, hogy ennek az egységnek — bármilyen feltételezett is ez — tiszteletben kell tartania a testvéregyházak autonómiáját”.

Tucci elismerte azt is, hogy az EVT „a Gondviselés kiváltságos eszköze az egyetlen ökumenikus mozgalom szolgálatára”; hangsúlyozta, hogy egyre szorosabb és dinamikusabb együttműködést akarnak az EVT-val, amely odáig is elmehet, hogy regionális és nemzeti tanácsok szintjén, valamint egyes munkaágak, pl. a Hit és Egyházalkotmány munka, az Egyház és Társadalom szolgálat „teljes integrálásával” valósíthatják meg az együttműködést a római katolikus egyház és az EVT között. Azt a kérdést, hogy „egy napon Róma a szó szoros értelmében is tagjává lehet-e az EVT-nek”, Tucci atya „nem annyira ekkleziológiai, mint inkább lélektani és gyakorlati kérdésnek” minősítette. Szerinte is, miképp a Róma és Genf közötti állandó munkabizottság jelentése is mondja, „a római katolikus egyház belépése az EVT-be a jelenlegi helyzetben nem szol-

gálná a keresztyén egység ügyét”; később azonban „az ökumenikus mozgalmat veszélyes feszültséggel terhelhetné meg a tartós külön-külön maradás”. Ezért máris „józanul meg kell vizsgálni mind a belépés, mind a be nem lépés előnyeit és hátrányait” — fejezi be a Vatikánhoz nyilván közelálló jezsuita főszerkesztő uppsalai előadásáról szóló EVT-jelentés (ÖPD 1968. júl. 8.).

A számítgatások egyébként kiterjednek arra is, hogy belépése esetén Róma mekkora képviselőket igényelne magának az EVT nagygyűlésein, központi és végrehajtó bizottságában, nem utolsósorban pedig milyen és mennyi katolikus munkatársat kívánna elhelyezni a Világtanács genfi apparátusában.

Tucci előadása különben megerősíteni látszik azt a feltevést, hogy Róma ez idő szerint nem látja érettnek a helyzetet az EVT-be való belépésére, bár az EVT vezető körei szívesen siettetnék ezt az elhatározást.

„Milyen egységet akar Krisztus?” Az EVT nyugalmazott, de ma is változatlanul tevékeny főtájkára, Visser 't Hoofst is tartott előadást Uppsalában, „Az ökumenikus mozgalom megbízatásáról” cím alatt. Szerinte a mozgalom elérkezett fejlődésének egy paradox állomásához, amikor „bámulatosan gazdag aratás”, ugyanakkor pedig „szkepszis és csalódás” mutatkozik. Majdnem az egész ortodoxia és igen sok ázsiai, afrikai és dél-amerikai lett tagja az EVT-nek; ugyanakkor a nemzetközi igazságosság és a fejletlen országok megsegítése, valamint az ifjúság problémái tekintetében sokkal többet várnak az EVT-től, mint amit eddig adni tudott.

A volt főtájkár abban látja a jövő útját, hogy ha felismerik: „a legjobb együttműködés és legitenzívebb dialógus sem pótolhatja a Krisztusban való teljes közösséget”. Szerinte az Újdelhiben elfogadott programot, azt ti., hogy „helyi szinten is mindenütt és mindig láthatóvá kell tenni a hívők egyesült közösségét”, Uppsalában nemcsak meg kell erősíteni, de ennek tartalmát is világosan ki kell fejteni”.

Az utolsó esztendő teológiai fáradozásai alapján azonban nyilvánvalónak mondhatjuk, hogy az Újszövetség a Krisztusban való egységet nem teszi függővé feltétlenül közös egyházi szervezettől, vagy feltétlenül azonos teológiai meggyőződéstől. Egy mesterségesen végrehajtott egyesítés csak azzal a következménnyel járhatna, hogy a közös szervezetben még veszélyesebb feszültségek állandósulnának a tagok között.

Az egyház és az emberi ügyek. U. Thant, az ENSZ főtájkára az uppsalai nagygyűléshez küldött üzenetében rámutat a nemzetek meg az egyházak két világ-szervezetének két közös feladatára: a béke megszilárdítására és a gazdasági és társadalmi haladás előmozdítására. „Tudjuk, hogy minden szellemi és anyagi tartalékok harcra kell vetnünk, ha az emberek jogos követeléseit ki akarjuk elégíteni” — írta a főtájkár.

A nagygyűlés egyik plenáris ülésén M. Thomas indiai delegátus azt fejtegette, hogy az EVT eddigi erőfeszítései közül az „Egyház és Társadalom” munka genfi világkonferenciája volt a legjelentősebb, mert ott valóban szembe mertek nézni az emberiséget nyomasztó legsúlyosabb kérdésekkel és nem igyekeztek azokat szépíteni. (Az uppsalai nagygyűlésről — legalábbis az első napokról — megjelent híradások aggodalmat keltettek, vajon a Róma belépése körül bontakozó széles körű eszmecsere nem szorítja-e háttérbe azt a nagy alkalmat, hogy az egybegyűlt egyházi képviselők kimondjanak egy valóban segítő közös szót a veszélyesen feszült nemzetközi helyzet kulcskérdésében, a Vietnam elleni támadás megszüntetése érdekében és a vele kapcsolatos egyéb nemzetközi ügyekben.) A magyarországi egyházaknak a nagygyűlésre készített nagyszabású dolgozatai is ezt a célt igyekeztek a résztvevők figyelmébe ajánlani.

Teremtés – újjáteremtés – egyház – történet

VÁZLAT:

Bevezetés

I. Teremtés és újjáteremtés (Bibliai alapok)

1. Teremtés és történet
2. Újjáteremtés, az ember és a kozmosz

II. Krisztológia és ekklesiológia (Rendszeres teológiai szempontok)

1. Krisztus, az egyház és a teremtés

2. Az egyház két aspektusa: esemény és institúció

III. A történet kérdései

1. Modern történetelméletek, bibliai történet

2. A történeti események értelmezése

IV. A hittételektől a gyakorlati szociális döntésekig

BEVEZETÉS

A „Hit és Egyházalkotmány” Magyar Tanulmányi Csoport kétéves munkájának eredményét adjuk közre. A magyarországi evangéliumi egyházak ökumenikus munkája, régebbi hagyományainak folytatásaként, 1966 óta elevenebbé vált. Tanulmányi programunk alapvető célkitűzése az volt, hogy sajátos helyzetünkben, saját szempontjaink szerint foglalkozzunk az EVT-ben egyesült egyházak általános és időszerű kérdéseivel.

Az uppsalai nagygyűlésre készülve, annak témáit szem előtt tartva, érdeklődésünk mindenek előtt a történet kérdéseire irányul. Az EVT Hit és Egyházalkotmány Bizottsága titkárának 1966-ban a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsához intézett kérése tehát: foglalkozzunk azaz a problémával, hogyan érthetjük Isten cselekvését a történetben, összhangban állt saját szándékunkkal. Egy még 1966-ban kidolgozott és elfogadott tervezet alapján így fogtunk hozzá a munkához, melynek eredménye ez a tanulmány. Világossá vált előttünk, hogy mielőtt történetértelmezésünkről beszélhetnénk, számot kell adnunk a mögötte álló biblica-theológiai és szisztematikus szempontjainkról, ugyanakkor pedig jeleznünk kell a belőle levonható gyakorlati következtetések irányát, melyekkel azután az „Egyház és Társadalom” Tanulmányi Csoport foglalkozott részletesen.

A tanulmányi csoport munkájában, melynek vezetői dr. Bartha Tibor és D. Káldy Zoltán evangélikus püspökök, az alábbiak vettek részt, mint szerzők és lektorok: dr. Czeglédy Sándor, dr. Fejes Sándor, dr. Groó Gyula, dr. Huszti Kálmán, dr. Kocsis Elemér, D. dr. Pákozdy László Márton, dr. Tóth Kálmán és dr. Vályi Nagy Ervin.

Az egyes önálló dolgozatok egybeszerkesztése, mely a lektori vélemények figyelembevételével történt, dr. Tóth Károly és dr. Vályi Nagy Ervin munkája.

I.

TEREMTÉS — ÚJJÁTEREMTÉS

1. Teremtés és történet

A teremtés hitgondolat, amelyhez hozzátartozik a teremtő Istenbe vetett hitnek a megvallása. E mondat első fele azért hangsúlyos, mert általa szükségtelessé válik minden olyan erőlködés, amely a teremtésről szóló bibliai bizonyágtételt általában, vagy a leírás részleteiben össze akarná hangolni a klasszikus vagy modern kozmogónia elméleteivel. A teremtő Istenbe vetett hit megvallása pedig azért hangsúlyos, mert filozófiai vagy

vallástörténeti színezetű spekulációk hajlandók a teremtés valóságát elrelativizálni és Isten teremtő tettet átértékelni.

Így pl. arról beszélnek, hogy a „teremtés” csupán a kezdetből fogva meglevő őanyag rendezése. Ez esetben azonban Istennek csak demiourgos szerepe van. Persze ha a gondolatot következetesen végigvesszük, kiderül, hogy egy demiourgos istenre sincs szükség, mivel az anyag természetéhez hozzátartozik a (fizikai, kémiai, majd biológiai) mozgás és így a természetes evolúció. A teremtés, a creatio legfeljebb ennek a létrehozatala, útnakindítása, mint isteni tett.

Ha tehát a teremtésről — a kijelentés alapján állva — mint teológusok beszélünk, nem szabad belekeverednünk a legrosszabb megoldásba, az Isten-anyag dualizmus spekulációjába. A teremtés gondolatát ki kell emelnünk a kozmogóniai és kozmológiai spekuláció területéről — úgy azonban, hogy a teremtést *nemcsak* a történeti váltáság jelképes kifejezésének tartjuk, hanem valóságos tetteknek.

Az Ószövetségben a teremtés nem dogma, de mégis olyan ismert hitbeli valóság, amelyről az Ósz. sokszor és sokféleképpen beszél. A Gen 1. és 2. r. leíró elbeszélésein kívül beszélnek róla a próféták, különösen kivált e tekintetben Deutero-Ésaiás. A bölcsességirodalom megnyilatkozásai szólnak a Teremtő hatalmáról (Jób 38—41), vagy arról a bölcsességről, amellyel Isten jónak alkotta a világot (Péld. 8:22—30). A zsoltárok pedig a kultuszban szólaltatják meg a teremtéstörténet egyes részleteit (Zsolt 104, 136, 148 stb).

Ezzel kapcsolatban természetesnek kell vennünk, hogy az a teremtésrajz, amely e bibliai helyeken megmutatkozik, megfelel az ókori keleti világképnek (v.ö. És 42:5, Zsolt 24:1—2 stb). Izráel részese volt annak a kultúrközösségnek, amelyben a vele egykorú népek éltek, ismeretei tehát a világ struktúráját illetően azonosak voltak. — Megjegyzendő az is, hogy az Ósz. túlnyomó része Izráel népe történeti viszonyaival, múltjának emlékeivel és várható jövőjével foglalkozik, *saját* népi hagyomány-anyagára támaszkodva. A távoli múlt-ra, az őstörténetekre vonatkozó hagyományt azonban a *közös* ókeleti kultúrkincsből merítette. Az összefüggés meglehetősen pontosan kinyomozható, jöllehet az Ósz. a maga hitvilágának megfelelő mitológiátlanítást a kölcsönzött anyagon elvégezte.

Kérdés, hogy mi az idegen hagyomány-anyagból merített, teremtésre vonatkozó kijelentések teológiai helye az Ósz.-ben. G. von Rad elfogadható megállapítása szerint ezek a kijelentések nem önmagukért, nem a teremtés tan pusztá kifejté-

seért állnak ott az Ósz. megfelelő helyein, hanem nagyobb összefüggésben foglalnak helyet: hivatkoznak az Úr teremtő tetteire, hogy ezzel tanítsanak, vagy ha kell, vigasztaljanak a tekintetben, hogy ez a hatalmas teremtő Isten a történelemben azóta is munkálkodó Úr. Tipikus példa a 136. zsoltár, amely egyazon összefüggésben beszél a teremtésről és az Úrnak Izráel történetében véghezvitt szabadító tetteiről. Még a Papi író teremtéstörténete (Gen 1) sem önmagában álló tudós leírás, hanem szoros kapcsolatban van az emberiség és Izráel történetével, annak egyszerű bevezetője. Más szóval a teremtésről szóló Ósz.-i kijelentések nem annyira protologikus, mint inkább szoteriologikus értékűek.¹

Az Ósz. a teremtettséggel, mint a természet világaival keveset foglalkozik, de egészen szó nélkül mégsem mehetünk el mellette. Az Ósz. ebben a vonatkozásban is ismerte és saját teológiai elveinek megfelelően dolgozta fel az ókeleti vallások mitológikus anyagát. Feldolgozásának alapvető jellege az, hogy nagymértékben *mitológiátlanította* a felhasznált anyagot.

Különösen áll ez abban a vonatkozásban, hogy az Ósz. nem fogad el semmiféle olyan spekulációt, mely szerint a természeti (és az ember-) világ valamilyen ősnemzés vagy emanáció folytán isteni eredetű, Istennel rokon; elutasítja azt a gondolatot is, hogy a természet jelenségei isteni vagy szellemi lények megtestesítői volnának. A Papi író teremtésleírása szinte racionalista józansággal teszi a csillagokat az őket megillető helyre; a természetet, az állatok világát pedig az Istentől kapott felhatalmazás alapján az ember uralma alá helyezi. A természet demitologizálása és deszakralása ez, amely úgy tekinthető, mint a szekularizáció első nagy lépése, magában a Bibliában.²

Az Ósz. nemcsak isten-pantheont nem ismer el, hanem a természetet, mint kreációt is szigorúan *különválasztja Istentől*. Ugyanakkor pedig az embert — a természet demontalanításával — megszabadítja a természethez kötöttségtől és annak velejárójától, a mágiától. Az európai újkor természettudományát ez a különválasztás és megszabadítás tette lehetővé. Csak ilyen előfeltételek alapján válhatott a természet a megfigyelés tárgyává.

Az Ósz. egyébként általában az ember figyelmét a természetről a *történelemre* irányítja. Jellegzetes módon denaturalizálja pl. a kánaáni eredetű nagy ünnepeket, amelyek így a föld terméséért való hálaadáson túl emlékeztetőkké lettek arra, hogy az Úr hogyan ajándékozta ezt a földet Izráelnek. A világ teremtésénél semmiképpen sem kisebb téma az, hogy az Úr Izráelt néppé „teremtette” és elnyomatása földjéről elvezette az ősöknek megígért hazába. A Deut 26:5—9 és hasonló hitvallásos deklarációk tükrözik Izráelnek ezt a hittudatát.

A Biblián kívüli teremtési mítoszok egyik legjellegzetesebb vonása az istenek harcának a motívuma. Az alvilági sötét káotikus erőket megszemélyesítő isten-alakot és démoni segítőtársait legyőzi a rendnek, a világosságnak, az életnek az istene s ezzel megveti a rendezett világ alapját. Az Ósz. ezt a motívumot jól ismerte, sőt egyes kitételeit, olykor még az eredeti mitológikus neveket is felhasználta, költői szabadsággal, illusztrációként az egy Istennek világosságot, rendet, életet teremtő munkájával kapcsolatban. Közismert példák: Jób 26:12—13 stb.

Az itt szereplő nevek a mezopotámiai, illetve a

főníciai mitológiából jól ismertek. A főellenség a perszonifikált *tenger*, az eget ostromló gőg megtestesítője, segítőtársai a felsorolt sárkányszerű szörnyek.

Már most, ha az Ósz. költői illusztrációként idézi a káotikus ellenséggel folytatott küzdelem képét, az ismét *történeti és szoteriologikus* vonatkozással teszi. A „tenger” pl. olykor egyszerűen a Vörös-tengert jelenti, amelyet az Úr kettéhasított az exodus népe előtt (Zsolt 78:13), a szörnyalakok pedig Izráel ellenségeit jelképezik, a Rahab név pl. Egyiptomnak a politikai gúnyneve lett (Zsolt 87:4, És 30:7).³

Ez illusztrációk használata ellenére az Ósz. nem csinál mitológikus isten-történetet akkor, amikor az Úr szabadító tetteiről ír. Sőt kihangsúlyozza, hogy a történeti Izráel „megteremtésében” az Úr nagyon is kézzelfogható realitásokban mutatta meg szabadító hatalmát. Ezért Ő Izráel teremtője és egyben megváltója, ahogyan ezt együtt hangsúlyozza főként Deutero-Ésaiás (És 43:1, 44:12 stb.).

A Gen 1. teremtésábrázolása csak a földi világ kibontakozására vonatkozó mai ismereteinkhez képest is szinte pontszerű, jellege szerint pedig bevezetés az emberiség történetéhez. A Gen 1:1—2:4 teremtéstörténete mindamellett egy zárt periódust képez, amelynek kiteljesedését a hetedik nap, „Isten megpihenése” adja. Ez az ábrázolás azután paradigmaszerű az emberiség és Izráel életére nézve is, amelynek nagy kiváltsága és öröme az Isten nyugalmban való részvétel, akár a folytonosan visszatérő ünnepi alkalmak révén, amilyen a szombat, a szombatév, a jubileumi év, akár pedig egy-egy történeti nyugvóponthoz érkezésben, amilyenek számtalan az Úr az ígért földjére való megérkezést. — A hetedik nap értelmét azonban nem szabad Isten „nyugalombavonulásaként” felfognunk. Az Úr az Ósz. szerint sohasem olyan „deus otiosus”, aminőket a vallástörténetből ismerünk (és amely fogalom határánál tévedez ma megdöbbenésünkre az ún. megújulási teológia). Az Úr az Ex 3:14 ígéretes névmagyarázatának megfelelően élő és történelemben mindenkor munkálkodó Isten. Világfenntartó s a világ életét egy cél felé vezető munkája során úgy mutatja meg magát, mint újra meg újra teremtő, egzisztenciát megújító Isten. Így újítja meg a természet és az emberiség életét az özönvíz után. Izráelt sorozatosan megszabadítja fenyegető ellenségeitől (a Bírák Könyvének ábrázolása). A babiloni fogság után pedig egyenesen újjáteremti népét. Amikor Deutero-Ésaiás arról beszél, hogy „ne emlegessétek a régieket, mert az Úr újat cselekszik!”, akkor erre az új teremtésre céloz (És 43:18—19). Az új teremtés képe itt kiterjed a természetre is: a sivataggá lett földek termővé változnak (És 41:19), sőt szó esik az „új ég és új föld” (= új világ) teremtéséről is (És 51:16). — Isten kezdettől fogva való s az Ósz. határait túlhaladó történeti tevékenysége: *creatio continua*.⁴

Ebben a vonatkozásban láthatjuk meg a *teremtés*hét végső teológiai helyét az *Istennel való szövetségben*. A teremtő Isten kezdettől fogva szolidáris az emberrel. Nemcsak azzal a kiváltsággal ruházta fel az embert, hogy mint az ő képmása uralkodjék a földi teremtmények fölött, hanem a megromlott világban is hűséges maradt életet teremtő és megtartó szándékához. Ezért volt kész „megbánni” ítéletes elhatározásait, amelyeket az emberiség vagy Izráel bűne provokált ki, és ezért

volt kész a „maradék” megtartására, akár Noénak, akár a fogságba került Izráelnek az esetében. Szövetségkötései az egyetemes emberiséggel, vagy speciálisan a választott néppel ennek a szolidaritásnak a kifejezői éppúgy, mint a szövetségből következő és Isten hűségét bizonyító nagy üdvöttei, az ún. *chaszdé Jhvh* (Zsolt 89:2). Az életet teremtő és azt megtartani akaró szolidaritásnak a felismerése vezetett a reménységnek ahhoz a teológiájához, amely úgy tudott vallást tenni a szabadító nagy tettekről, hogy azokban a mindenkor megmaradó megváltó szeretet zálogait látta (v.ö. pl. Zsolt 106, 107).

2. Újjáteremtés — az ember és a kozmosz

Az „újjáteremtés” nem sajátos és egyedülálló bibliai fogalom, találkozunk vele mind a Biblia előtti vallástörténetben, mind az ókori filozófiában.

Az archaikus vallások⁵ és a sztoikus kozmológia⁶ koncepcióját az újjátermelés megismételhetősége jellemezte, a gnózisét⁷ ezzel szemben a meglevő világ iránti közöny, sőt gyűlölet. A gnosztikus „újjáteremtés” nem más, mint a végzet által uralt anyagi világ megszüntetése.

Az Ősz.-ben és a késői zsidóság irodalmában morfológiailag két újjáteremtés-képzettel találkozunk:

a) Az újjáteremtés egyszeri esemény, mely az *idők végén* történik és a kozmoszra vonatkozik, noha a szövetség népének körében, mintegy előlegképpen, már most működnek a jövő világ, az új ég és új föld erői. Ennek a típusnak legfőbb képviselői az apokaliptika és a qumrani gyülekezet.

b) Az újjáteremtés a történetre, a történetben élő emberre vonatkozik és nem egyszeri aktust jelent. „Gott muss immer wieder einen neuen Anfang schaffen”.⁸ Ennek a típusnak képviselője a rabbinusi zsidóság, amely ha tud is a végső (endzeitliche) újjáteremtésről, mégis inkább Isten történelmen belüli újat-teremtését hangsúlyozza. Az újjáteremtés formái: a nyomorúságból megmentés, az elhívás, a megbízás és a bűnbocsánat.

Az *úsz.-i-páli* „kainé ktisis” (Gal 6:15, 2Kor 5:17) értelmezése, tartalmi mondanivalójának interpretációja a fentebb jelzett két típus felől történik, s így egyrészt a zsidó apokaliptika örökségének,⁹ másrészt „rabbinusi tanfogalomnak”¹⁰ tekintik. Kizárólagosságra egyik „új teremtés”-képzet sem tarthat jogot, már csak azért sem, mivel a kozmológiai és anthropológiai motívumok már magában a késői zsidóságban egybeszővődnek: az apokaliptikus típus elismeri a kozmikus újjáteremtés anthropológiai anticipációját, a rabbinusi pedig nem feledkezik meg Isten végső, világra vonatkozó munkájáról.¹¹ Ennek ellenére számolnunk kell az exegézisben érvényesülő különbségekkel aszerint, hogy melyik morfológiai típus felől közelít valaki a páli „új teremtmény”-hez.

Az *első típus* számára a világ újjáteremtése s Isten mindenek feletti uralma az az átfogó horizont, amelyen belül az anthropológia szerepet kap.¹²

A *második típus* az anthropológiát tekinti az interpretáció horizontjának. Pál törekvése eszerint abban áll, hogy a kozmológikus tartalmakat besorolja az anthropológiai keretbe.¹³

Melyik újjáteremtés-értelmezés helyes: az apokaliptikus, melynek érdeklődése végső világdramára irányul s az anthropológiai változást en-

nek részleges előlegezéseként érti, — vagy a rabbinusi, illetve hellenisztikus (a két ellenpólus itt közel kerül egymáshoz!), mely szerint a kozmoszra vonatkozó úsz.-i kifejezések csupán a hívő élet illusztrációi?

A kétféle értelmezésnek van egy közös meggyőződése, mely csakugyan az úsz.-i üzenetre adott válasznak tekinthető: Az *újjáteremtés* elsődlegesen és felbonthatatlanul *Jézus Krisztus feltámasztásához kapcsolódik*. Ha újjáteremtésről beszélünk, nem kozmológiai vagy anthropológiai, hanem mindenek előtt krisztológiai tényállással van dolgunk. „Ha valaki Krisztusban van, új teremtmény az” (2Kor 5:17). A kereszthez és feltámasztáshoz hozzátartozik Isten élő szava (1Pét 1:23, Jak 1:18,23). A világ Istennel való kibékítése, mint új valóság Krisztus által, „erejét paradox módon a keresztről szóló igében mutatja meg. Ebben ’a megbékélés igéjében’ való hitben válik Isten új valósága az ember saját életének valóságává...”¹⁴

Nem felelne meg az úsz.-i kériügmának, ha ezt a kainé ktisis-t kizárólag *jövői* valóságnak tekintenénk. Ebben az esetben az Úsz. nem Isten ígéretei beteljesedésének, hanem az ígéretek megújításának és radikalizálásának okmánya volna, nem evangélium, hanem a várakozás törvényének hirdetése. Ily módon az elvégzett váltság örömhírének nem volna semmi reális-ontikus tartalma. Ha az újjáteremtésre csak várunk, ezzel közvetve azt a meggyőződésünket nyilvánítjuk ki, hogy az aionforduló még nem történt meg. Ezzel viszont lebecsülnénk azt, amit Isten Jézus Krisztusban elvégzett.

Ugyanúgy helytelen az újjáteremtés másik szélsőséges értelmezése, amely struktúrájában gnosztikus és az újabb teológiatörténet során az ún. „realizált eschatológia”-ban jelentkezett. A kainé ktisis nem fér el a ma, a jelen dimenziójában, illetve az anthropológia keretében. Az Ige általi új teremtés több, mint a jelenben megvalósuló existenciátörténet, az önérték módosulása.

Az újjáteremtés jelenbeli valóságartalma: a *hit és a gyülekezet*.¹⁵ A hit pedig — s így a hívők közössége is —, csakúgy mint a reménység, nem a célban-lét, hanem az úton-lét, az ideiglenesség létmódusa. A hit és gyülekezet léte nem azonos a teljes újjáteremtéssel. Az eschaton totális előlegezése (látomásban, extázisban) a gnoszticizmus, nem pedig a keresztyénség sajátossága. A hellenisztikus rajongók gondolták azt, hogy már minden megtörtént, még a halottak feltámasztása is. Ezek a „pneumatikusok”, akik már a célban, a mennyben érezték magukat, feladták a földet, a világot átadták a sötétség fejedelmének. Ők maguk már nem tartoztak ide, semmi közük sem volt hozzá. A kainé ktisis az ő számukra „a tiszta pneuma világa”. s ők maguk a „pneuma-Krisztus részeként” új teremtmények. véglegesen és mindenestől.¹⁶

Pál apostol az apokaliptika, a Krisztus és a hívők közötti krisztológiai — és így idői — differencia felől módosította a Krisztus feltámasztásának gnoszticizáló értését, melylyel a korai hellenisztikus gyülekezetek körében találkozott, amelyek eschatologikus fenntartás nélkül hirdették a megdicsőült Krisztus mindenekre kiterjedő uralmát. Pál ezzel a konkrét valóságot, a történetet figyelembe nem vevő, illúziókat keltő vallásossággal szemben hangsúlyozza a „még nem”-et.

Önmagukban sem az apokaliptikus, sem a gnosztikus jellegű képzetek nem alkalmasak az újjáteremtés valóságának kifejezésére.¹⁷ A minden

értelmet felülhaladó Krisztus-valóság csakugyan eklektikus magyarázatot követel (*Stuhlmacher*), mivel mindkét irányzat az új teremtés egyik lényeges mozzanatát ragadja meg. A gnosztikus a jelenre és emberre vonatkozását, az apokaliptikus a jövői és kozmikus aspektusát. Nem arra van szükség, hogy a két interpretációs lehetőség között válasszunk, hanem hogy integráljuk őket.

Az újjáteremtés Jézus feltámasztásával megkezdődött. A „megkezdés” ebben az esetben nem egy evolúciós folyamat kiinduló pontját jelöli, hanem magát a teljes valóságot, melynek minden vonatkozása, aspektusa és hatása még nem lett nyilvánvalóvá. Ez azt jelenti, hogy az újjáteremtés nem áll meg a hitnél és gyülekezethél, a cél: a „ta panta”¹⁸ „Íme, mindent újjá teszek”. Az újjáteremtés jelenbeli valósága a hívő emberben és a gyülekezetben nem végső cél; az ígéret az egész teremtett világra vonatkozik, a romlandóság és hiába-valóság rabságába került ktisis megújítására.

A hit reménysége nem békül meg az Isten ígérete és a világ mostani állapota közötti ellentmondással; nem elégszik meg a „ressurrectio animarum”-mal (*Augustinus*), a pneumatikus újjáteremtéssel. A keresztyén reménység útja, a feltámadott Krisztusra nézve, a dicséretmondás és a tettekre ösztökélő termékeny elégedetlenség, ellentmondás között vezet. Látja Krisztust a Kyrriost, és látja — vallásos hamisítás nélkül látja! — a jelenlevő világot. A hit az együttlátásnak ebben a feszültségében remél.

Tájékozódásunk eredményét a következőkben foglaljuk össze:

a) Az *anthropológia* nem választható el a kozmológiától, mivel a test és lélekként létező ember „kozmosz”, vagyis a kozmoszhoz tartozó lény. Ebben a minőségében Isten szövetségének társa; ezt a minőséget vette magára a Szentháromság második személye. A földből való első ember lényegét nem érthetjük akozmikusan, mintha az „emberi lényeg” a valóságos és igaz ember a világtól idegen lélekkel volna azonos.

b) A *kozmológia* — legalább is a bibliai horizonton belül — nem választható el az anthropológiától, helyesebben mondvá magától az embertől. Elválasztva alap nélküli spekulációvá válik. Ez az ismert *Barth* Károly teremtéstanának sarkköve: „A teremtésről szóló teológiai tanítás gyakorlatilag anthropológia: az emberről szóló tanítás”. A *Kirchliche Dogmatik* 43. §-ának tézisében így indokolja ezt az állítást: „Mivel az ember — az ég alatt, a földön — az a teremtés, melynek Istenhez való viszonya előttünk Isten ígében nyilvánvaló, ezért ő a teremtésről szóló teológiai tanítás tárgya általában”.¹⁹ Az anthropológiának ez az ismeretelméleti elsősége azonban nem jelenti azt, hogy a Szentírás a kozmosz létét az ember létére redukálja, noha az Úsz. — főként a jánosi írások — a „kozmosz”-kifejezést gyakran anthropológiai értelemben használja.²⁰

c) Az újjáteremtés anthropológiai és kozmológiai aspektusának metszőpontját az emberben kell keresnünk, aki kozmoszhoz tartozó lényként él Isten szövetségében. A valóságos ember újjáteremtése nem képzelhető el kozmikus következmények nélkül. A „testünk megváltása” (Róm 8:23) ugyanúgy „kozmosz” következmény, mint az egész ktisis „rothadandóság rabságától való megszabadítása” (8:22).

d) Az ember Szentlélek általi, hitben való újjáteremtése (= újjászületés), melyben a halálból

feltámasztott Jézus Krisztusnak ereje munkálkodik (1Pét 1:3): jelenbeli valóság. Az új teremtés a mostani időben kezdődik el, Istennek Jézus Krisztus igazságát közlő, az istentelenekeket megigazító szavával. Isten ígéreteinek Jézusban való beteljesedését (2Kor 1:20), Jézus igehirdetésének igazságát vitatnánk, ha nem mernénk számolni az újjáteremtés jelen valóságával.

Az újjáteremtés jelenbeli valósága *eschatologikus*, nem pedig empirikus lét, mint a „lelkiek” birtoka és büszkesége. Az újjáteremtés anthropológiai tartalma, az új lét úgy adott, hogy Isten parancsa alatt áll. „Az egyház pedig a keresztyének engedelmisségében bizonnyul új teremtésnek...”²¹

e) A reménység témája vezet át az újjáteremtés *kozmosz* aspektusához. Magának a kozmosznak megújítása, az új ég és új föld, melyben igazság lakozik (2Pét 3:13), *jövőbeli* esemény és valóság. A feltámadott Jézus hatalmak és uraságok feletti uralma nem azt jelenti, hogy „all's right with the world” (*R. Browning*)²², hogy a világ úgy, ahogyan van, rendben van. A kozmosz váltás nem a status quo igazolása, beleértve e mostani aion státusának minden igazságtalanságát is. A „Lélek zsengejének birtokosai” (Róm 8:23) nem arról tudnak, nem csak arról tudnak, hogy „egedden ülsz Uram — a világ gyönyörű” (*R. Browning*), hanem a teremtett világ vajúadásáról és nyögéséről is (Róm 8:22). Az ún. „kozmosz váltásról” való beszéd az *eschatologikus fenntartás figyelembevétel nélkül* nem evangéliumi tanítás, hanem gnosztokus theologumenon, amelyhez igen közel áll a klerikalizmus és az etikai közöny kísérlése. A *váltás kozmosz aspektusát nem szabad összetéveszteni a kosmosz újjáteremtésével, amelyre várunk, amely kizárólagosan eljövendő, reményelt valóság.*

A *Krisztus feltámadása, illetve az evangélium és a Szentlélek által újjászületettek szolidárisak az újjáteremtésre váró ktisszel. Ez a szolidaritás pedig, éppen a reménység ereje által, felelősséget vállal a teremtett világ sorsáért.*

Mi hát az újjáteremtés *kozmosz aspektusa*, amellyel már a *jelenben* számolhatunk?

Az újjászületettek testben való tényleges engedelmissége, a nova oboedentia.²³ Az igazság beszédéből született és a teljes váltás napjára elpecsételt keresztyének (Jak 1:1, Ef 4:30) nem elégednek meg „a tiszta pneuma világával”, mert tudják, hogy Isten az egész teremtett világ felett uralkodni akar. Ebben a tudatban és meg nem elégedettségben szánják oda tagjaikat Isten igazsága uralmának szolgálatára. A szűkséget szenvedő, fenyegetett világgal való szolidaritás és az engedelmisség tette: ezek az újjáteremtés kozmosz aspektusának mai jegyei. Az új ég és új föld ígéréteiben bízva nem nyugszunk bele semmi rosszba, amitől az emberek a mostani ég alatt és a mostani földön szenvednek. A bele nem nyugvás és a szeretet által motívált tett „kozmosz” lényünket: testünket veszi igénybe. A kozmosz újjáteremtésének első zsengeje a testében és tettében engedelmes keresztyén ember.

II.

KRISZTOLÓGIA ÉS EKKLEZIOLÓGIA

Az egyházzól szóló tanítás elválaszthatatlan a krisztológiától; ekkleziológiai szemléletünknek ez a legjellegzetesebb vonása. Nem Krisztus van az

egyházban, hanem az egyház Krisztusban. Az ön-állóvá lett ekkleziológia, mely legfeljebb látszat elsőbbséget engedélyez a krisztológiának, az egyház önállóságának, Urától és Fejétől való elszakadásának jele. Ennek hangsúlyozását azért tartjuk szükségesnek, mivel napjainkban ismét találkozunk olyan teológiai kísérletekkel, melyek Krisztus helyett az egyházat állítják középpontba. A liberális individualisztikus kegyessége után az egyház dimenziójának XX. századbeli újra-felfedezése jó és hasznos esemény volt; katasztrofális volna azonban, ha az egyház központi témájává Krisztus helyett maga az egyház válnék, az egyház, mint intézmény, mint önálló valóság.²⁴

Mielőtt részletesebben beszélnénk Krisztus és az egyház kapcsolatáról s ennek következtében az egyház kettős aspektusáról, néhány tájékozódási pontot keresünk abban a kérdésben: *hogyan viszonyul az egyház a teremtéshez és az újjáteremtéshez?*

A bibliai válasz ellentmondásos, dialektikus. Isten igazsága nem fér el egy egyetlen emberi állítás keretében.

A *teremtés* nem az egyházra, hanem Krisztusra nézve történik, de az egyház Krisztus teste. Nem a teremtett világ van az egyházért, hanem fordítva, de alapja (ratio essendi) Istennek az emberrel való szövetsége, melynek történeti formája Izrael és az egyház. Ez azt jelenti, hogy az egyház nem idegen test a teremtésben, hiszen ez utóbbi az egyházra nézve prae-figurált.²⁵ Az egyház, mint a mostani *aion* sémája szerint „idegenek és jövevények” közössége, az a hely, ahol az Istentől és így önmaga lételemétől elidegenedett világ visszatárlhat önmagához.

Az egyház nem azonos az újjáteremtéssel, az Isten országával, de — mint a Krisztusban megigazítottak és neki engedelmeskedők közössége — annak első zsengeje. Az egyházat jellemző *kettősség*, mellyel lépten-nyomon találkozunk, ha az egyház valóságát szeretnénk jellemezni (pl. Krisztus teste — szociológiailag vizsgálható képződmény; esemény — intézmény stb.), innen ered. A krisztológiai összefüggésben s a teremtés és újjáteremtés horizontjában látott egyházat sem nem glorifikálhatjuk, sem nem vethetjük meg és mellőzhetjük feltjai és szeplői miatt.

Nem az új teremtés — de annak zsengeje: így, ebben a feszültségtől terhelt létformában él és szolgálja Urát az időben. Mert az egyház „élettere” az idő, ahogyan életformája az úton-lét.

1. Krisztus, az egyház és a teremtés

a) Krisztus istensége

Nemcsak az ógyház krisztológiai vitáiban, hanem később is döntő szerepet játszott az egyháztörténet folyamán a Jézus Krisztus Isten-voltáról szóló hitvallás. Ez döntötte el, hogy ki maradt meg az egyház Krisztus-hitében és ki lépett rá arra az útra, ahol tisztelettel beszéltek ugyan a názáreti Jézusról, elismerve, hogy benne Isten különös nyilvánkozottatása jelent meg, végeredményben azonban ez a Jézus-hit az *ember* Jézus tiszteletére korlátozódott.²⁶

Az Írás Krisztus istenségéről szóló bizonyágtételét elbizonytalanította a projekció-elmélet is, amely szerint Jézus istensége a gyülekezeti teológia képzelete. Nem írásmagyarázati, hanem hitbeli kérdés, hogy elfogadjuk-e ezt az elméletet, vagy sem. Az örök Ige testlételeméről szóló jánosai val-

lástétel nemcsak azt mondja a Logosról, hogy Istennél volt, hanem azt is, hogy Isten volt (Ján 1:1), akinek dicsőségét, mint az Atya egyszülött-jének dicsőségét csak hitben lehet szemlélni. Péter az élő Isten Fiának vallja Jézust (Mát 16:17) és Tamás így vall róla: „Én Uram és én Istenem” (Ján 20:28). Pál szerint Jézus „mindeneknek felelte örökké áldandó Isten” (Róm 9:5).

Igaza van *Stauffer*nek, hogy a főpapi imádságnak a „mi” többese „mindenki másnak a szájában káromlás volna”. Krisztus „én”-je egyedülálló önkijelentés az „ego eimi” formulában. Krisztus magáról tehet bizonyágot, ez azonban nem a maga dicsőségét szolgálja, hanem az Atyáét. S az Atya is bizonyágot tesz a Fiúról.²⁷

A zsidók világosan megértették, mit akart Jézus önkijelentéseivel mondani.²⁸ Ezért akarták megölni s nemcsak a szombat megszegéséért (Ján 5:18). Jézus világosan felel az istenkáromlás vádjára, amikor rámutat a Fiúnak az Atyával való egységére (Ján 10:29—38).

Tehát nem az ógyház „találmánya”, hanem Jézus önkijelentése, melyben személye és munkája felbonthatatlan egységben jelent meg, az, hogy ő az Atya egyszülöttje (Ján 1:18). Pál bizonyágtételében sem valami „spekulatív ontológia” szóval meg. Doxologikus és paraenitikus összefüggésekben mutat rá Krisztus praexistens és örökkévaló Isten és Úr voltára (Fil 2:11). Ugyanez mondható el a Kolossébeliekhez írt levél krisztológiájáról is (2:9).

A zsidókhöz írt levélben is a Fiúról tesz a szerző bizonyágot, aki mindeneknek örököse, aki által a világot is teremtette Isten, aki hatalma szavával fenntartja a mindenséget. A Fiú örökkön örökké Isten.

A krisztológia, a teremtés és az ekkleziológia összefüggését ebben a Krisztus-hitvallásban látjuk reálisnak. Krisztus istenségének hite: a praexistens, az Atya munkájában résztvevő és a Szentlélek újjáteremtő, emberi és kozmikus perspektívákat egyaránt átfogó munkáját egységes üdvtörténeti és történeti folyamattá tevő Logos teszi spekuláció mentessé a szentháromságtant.

b) A Fiú részvétele a teremtésben

A keresztyén teológia a Szentírás alapján kezdettől tanította, hogy a teremtés munkájában a Szentháromság mindhárom személye részt vett. Nem mint egymástól független erők, hanem ahogyan a Fiú és a Lélek egyek az Atyával, úgy vettek részt az egységében megkülönböztethető személyével, mint „auctores” a teremtésben.

Ez a tanítása a szentháromságtannak együtt közkincsévé vált a keresztyén teológiának. Az isteni személyek egykéntességéről szóló hitvallás velejárója, hogy minden támadás az „opera ad extra communia et indivisa” ellen egyúttal a szentháromságtan ellen is támad.

Rá kell azonban mutatnunk arra, hogy a Fiú sajátos viszonyban van a teremtéssel. Azok az úsz.-i helyek, amelyek erről szólnak (Ján 1:2, 1Kor 8:6, Kol 1:15—17, Jel 3:14, 1:17, 21:6, 22:6, Ef 1:10), mutatják, hogy Krisztusnak nemcsak szoteriológikus, hanem kozmologikus jelentősége is van. Nemcsak az újjáteremtés, hanem a teremtés közbenjárója is.²⁹

Az újabb teológiában Barth Károly gondolatai figyelemreméltók következetes krisztológikus koncepciójuk és a Logos-kérdés beható tárgyalása miatt. Szerinte nagy hangsúly esik Krisztusnak a

teremtésben való szerepére. Csak a „Herrenstellung Christi” háríthatja el az Isten és a teremtmény közötti „középleány” gondolatát. Az apostolok ki merték mondani azt a hallatlan gondolatot, hogy a világ általa és benne teremtett, mint Isten által, Istenben és Isten örök akaratában és tanácsvezetésében.³⁰

János evangéliumának prólógusáról szólva úgy látja, hogy János először Krisztus Úr voltára gondol, azután a praeezisztenciára. Ezzel azonban még nem kaptunk feleletet a minden dolognak a Logos által való teremtésére. Barth felteszi a kérdést: Vajon itt az örök Fiúról, mint olyanról van szó, vagy az Isten Fiáról, mint ember fiáról, a testté lett Igéről? Ha csak az elsőről lenne szó, akkor Bart szerint nehéz volna megérteni, miért beszél az Írás arról, hogy általa és benne. Mert ebben több rejlik, mint az, hogy Isten bölcsessége és hatalma az örök Fiúé is. Itt a testté lett Igéről van szó. Ő a teremtés reális alapja, amely lehetővé teszi a folytatást: minden általa lett. „Jézus Krisztus a teremtés isteni indító oka”. Barth szerint a még testté nem lett Igéről mint a Szentháromság második személyéről szólni — absztrakció.³¹

Barth magyarázatát többen egyoldalúnak találják, és azzal érvelnek, hogy nem szabad szembeállítani a kozmologikust a szoteriologikussal. Valójában Barth itt olyasmi ellen hadakozik, ami nem absztrakció, hanem kijelentés. *Kálvin* nem vádolható azzal, hogy absztrakciókban gondolkodik, mikor teljesen ontológikusan fogja fel Ján 1-et és a Fiú két tevékenységéről beszél: 1. Résztétel a teremtésben, 2. Helyreállítás és megújulás.³²

Holland kritikusai szerint Bart krisztomonisztikusan kezeli Ján 1-et, amikor dilemmát lát ott, ahol harmóniát kellene s azt állítja, hogy: „Isten teremtett, hogy megválthasson”³³. Ez a hangsúlyeltolódás Barth következetes krisztocentrikus álláspontjából adódik. Ha a Krisztusban és Krisztus által való teremtést elválasztjuk a megváltás művétől, akkor mindig zavar támad, még akkor is, ha ez a zavar éppen az által támad, hogy egyik szempont elnyeli a másikat. A két szempont harmóniája szépen tükröződik Ján 1 és Kol 1-ben. A kozmikus és a szoteriologikus szemlélet között tehát az Úsz. alapján nincsen ellentét. Éppen Isten üdvözítő cselekedetei nyitnak ajtót és ablakot a teremtésben megmutatkozó dicsőségének látására.

A XIX. század teológiájában háttérbe szorult a teremtés tan a megváltás tan mellett. Amikor Barth ennek korrekcióját adva küzd az anthropologikus leszűkítés ellen, a kijelentés Krisztusra korlátozására hajlik. Nekünk sem az exkluzív kozmologikus, sem az exkluzív szoteriologikus állásponthoz sem szabad csatlakoznunk, hanem fenn kell tartanunk a teremtés tan és a krisztológia igazi kapcsolatát.³⁴

c) Krisztus személyének és munkájának kapcsolata

A kérdés az: Krisztus személyének megismerésénél abból magából kell-e kiindulnunk, vagy pedig az ő jótéteményeiből? E. *Brunner Melancthon* közismert mondására hivatkozva krisztológiájában először Krisztus munkájáról szól s azután személyéről. Ez a módszer egyoldalú, ami abból is kitűnik, hogy követői nem tudják következetesen keresztülvinni. Krisztus munkájáról szólva már kénytelenek egyúttal személyével is foglalkozni.³⁵ Hogy Krisztus munkáját megértsük, tudnunk kell, hogy ő kicsoda. Péter sem úgy vallotta Césarea

Filippinél Jézust Isten Fiának, hogy munkáiból ismerte meg őt, hanem azért, mert ezt az Atya jelentette ki neki (Mát 16:17). E vallomásban viszont benne van messiási munkájának felismerése is. Pál is együtt szól Krisztus személyének titkáról s munkájáról (Fil 2).

d) Az egyház mint Krisztus teste

Ebben a képben először Isten képének korporatív egysége jut kifejezésre. Üdvtörténeti alapja a mindennek az Egyhez tartozása vagy az Egy által és benne való képviselése. Krisztus a kezdet.

A páli intelmekben gyakran szerepel az egyház, mint Krisztus teste. E test egységében a különféle lelki adományok jól érvényesülhetnek. Ez az egység magában foglalja az egyház egyetemességét is. E test minden tagja, minden hívő a világban méltóképpen kell, hogy viselkedjék a Főhöz, Krisztushoz. Az egyháznak mindenkkel kapcsolata van, mert a Krisztus mindennek feje.

Mivel az egyház Krisztusban van, minden élet megnyilvánulásának ebből a pneumatikus közösségből kell következnie.³⁶

A teremtés tan, a krisztológia és az ekkleziológia összefüggése tehát Krisztus személyében van, aki öröktől fova együttmunkálkodik az Atyával, s emberi testben elvégzett megváltó, újjáteremtő munkáját megdicsőülése után is végzi a vele közösségre vezérlő Szentlélek által.

2. Az egyház két aspektusa: esemény és institúció

A téma az egyház *önértelmezésének* a kérdéséveti fel. Témafelvételünk élesen exponálja a kérdés egyik legfontosabb aspektusát. Az alábbiakban néhány tételben próbáljuk kifejteni, miért foglalkunk állást inkább az egyház eseményjellege mellett s miért látjuk aggályosan az intézményjelleg uralkodóvá válását.

a) Az egyházat Isten Igéje, pontosabban az ige hirdetés teremt meg. — Az Ágostai Hitvallás VII. cikkének klasszikus meghatározása szerint „Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta”. E meghatározásból is kitűnik, hogy ott van, vagyis lesz, létesül egyház, ahol szól az Ige, nyújtják a szentségeket. Mert hiszen nem kétséges, hogy az Ige mint hirdetés Ige érvényesül, mint viva vox evangeli. S az Ige hirdetése mindig esemény, elhangzik, megtörténik. *Luther* nem győzte ezt hangoztatni: az Igét nem lehet birtokolni valamely tiszta tan formájában — ez volt később az ortodoxia tévedése — hanem annak hangzania, „futnia” kell, mint a futótűznek, vagy egy másik kép szerint, mint a futó záporosónek. Így, ilyen hirtelenül, elemi erővel, váratlanul jön Isten kegyelme az emberhez, ragadja meg és teremti újjá. Isten azonban mindezt igéjében végzi. Ez az ige állítja helyre a megrontott teremtést, teremti újjá az embert. Sohasem azonban csupán az egyest, hanem mindig közösséget is hoz létre. Egyházat teremt.

Isten az ő Igéjét, az evangéliumot, amint hitvallási irataink nyomatékosan hangoztatják, tehát az üdvözítő igét, emberek által hirdetteti. Emberi eszközök végzik el az isteni szó megszólaltatásának a szolgálatát. Ez többek között azt is jelenti, hogy Isten belép a történelembe. Az egyház, mint az Ige produktuma történeti valósággá lesz. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy Isten mintegy ki-

adja kezéből igéjét s átadja „bizományba” az embernek, ebben az esetben az egyháznak, vagy éppen valamely isteni tekintély igényével fellépő egyházi tanítói hivatalnak. Ez a gondolat nemcsak a római egyházi tanítói hivatal — gyakorlatilag a pápai szék — formájában kísérthet, hanem a protestáns ortodoxiában is, az inspirált (verbális inspiráció) Biblia, a „papiospápa” formájában is. Ez az utóbbi egyáltalában nem pusztá történeti emlék, vagyis nem szorítkozik az ortodoxia egyháztörténeti korszakára, hanem a jelenben is ható valóság, a különféle fundamentalista irányzatokban, így legutóbb a németországi „Kein anderes Evangelium” mozgalomban. Mindezekben arról van szó, hogy egy bizonyos egyházi kör, vagy irányzat magának igényli a Biblia értelmezésének és helyes használatának a kizárólagos jogát, illetve tekintélyét. Érdekes módon találkoznak itt egyébként bizonyos magasegyházi tendenciák szél-ső pietista törekvésekkel.

Isten tehát nem adja ki kezéből igéjét, hanem egyházát az Ige — gyakorlatilag a Szentírás — mindig alaposabb kutatására és jobb megértésére utasítja. Ezzel a hit félelmetes és gyönyörűséges szabadságába állítja bele. Ebben a hitben az egyház mindig újra kéri: jöjjön el a Te országod, mert nem téveszti össze önmagát Isten országával. S mindig újra énekl: veni creator Spiritus, mert tudja, hogy mindig újra szüksége van az igéből, a hirdetett evangéliumból való újjáteremtésre.

b) Az egyházat Isten igéjének hirdetése tartja fenn és kormányozza.

Az egyház esemény, mert a hirdetett Ige nemcsak megteremti, egyszersmindenkorra hozza létre, hanem mindig újjá is teremti. Erre az újjáteremtő aktusra elengedhetetlenül szüksége van. Nem véletlen, hogy az Úsz. az egyházzal kapcsolatban nem is egyszer az épülő, tehát készülő, épülőfélben levő, de semmi esetre sem befejezett ház képét használja (Ef 1:20—22, 1Pét 2:4—kk, 1Kor 3:9—10). Az egyház tehát nincsen készen, nem befejezett, „perfekt”, tökéletes valóság (perfekcionizmus), nem hibátlan és tévedhetetlen, az emberek üdvösségét holtbiztosan garantáló üdvintézmény, hanem gyarló és bűnös, tehát szüntelen bűnbánatra készséges, megújulásra, újat keresésre feltétlenül hajlandó. Teljes tisztasága, tökéletessége csak eschatologikus ígéret, s ez majd csak akkor következik be, ha visszatérő, ítéletet tartó Ura megtisztítja s így állítja maga elé (Ef 5:22—27.) Világos ebből is, hogy az egyháznak mindig nyitottnak kell lennie a reformációra s nem szabad húzódoznia a bűnbánattól. Amikor pl. egyházunkban — s valószínűleg nemcsak nálunk, hanem másutt is, pl. Németországban — a háború után vita folyt arról, hogy tarthat-e bűnbánatot az egyház konkrétan, szolgálatában elkövetett mulasztásokért, politikai tévedésekért a nácizmus idején, a zsidóüldözések alatt, a háború rémségei között stb., akkor e mögött a vita mögött is az egyházfogalom különbözősége húzódt meg végső soron. Egyesek szerint ui. csak az egyes keresztyén ember tarthat bűnbánatot, de az egyház a maga összességében — nyilván mint tévedhetetlen üdvintézmény — nem. Akik szilárdan állottak a reformátori felismerésekben, azok ennek az ellenkezőjét hangoztatták.³⁷

c) Az egyház kontinuitását az ígehirdetés biztosítja. Lukas Vischer tanulmányában: Die Einheit, die wir suchen (Geschichtliche Kontinuität und Erneuerungsbereitschaft als Faktoren kirchlicher

Glaubensbewahrung) felveti a kérdést: Hogyan lehet megőrizni az egyház kontinuitását a történelemben anélkül, hogy az egyház üdvintézményre merevednék, sőt vállalja a szüntelen újrateregetés eseményét?

A fent említett kísértés áldozatává esünk, ha a kontinuitást az egyház szervezetében, annak bizonyos formáiban, istentiszteleti rendjének állandóságában és változatlanosságában, a hitvallások szövegének betűihez — és nem szelleméhez — való ragaszkodásban keressük. Mindezek ui. a történelem változásaiban, a társadalmi, politikai stb. körülmények alakulásával változhatnak és gyakran módosulnak is. Ugyancsak hamis úton keresik az egyház kontinuitásának biztosítását — nézetünk szerint —, akik ezt az apostolica successio-ban vélik megtalálni. Mindezek a kísérletek emberi biztosítékokat akarnak e kontinuitás biztosítására. Vagyis meg akarják kerülni a hit keskeny és meredek útját, amely egészen Isten karjába veti magát.

Az egyház kontinuitását egyedül az ígehirdetés eseménye biztosíthatja. Az ígehirdetés pedig a Szentírásból mindig újra megértett Ige-megszólaltatása. Vállalása annak, hogy Isten — mint a mára szóló kenyeret — úgy megadja naponként a mára szóló igét is. Az Igéből nyert új felismerések az egyházat azután esetleg arra készíthetik, hogy eddigi útjának, történetének egy-egy szakaszát újraértelmezje és értelmezze s kialakult nézeteit revízió alá vegye. Ez nem hűtlenség a múlttal, az atyák örökségével szemben, hanem inkább hűség az Igéhez és hív sáfárkodás a nem konzerválásra, hanem forgatásra reánk bízott javakkal.

A reformátorok azt vallották, hogy az igazi egyház kontinuitása elrejtett valóság. Éppen azért, mert ez „Isten mindig megújító cselekvésében” van. Ő kell hogy az egyházat mindig újra rávezesse az igazságra és számára az evangéliumot feltárja. Sohasem mondhatja az egyház, hogy véglegesen birtokolja az igazságot. Minden korszakban fel kell azt fedeznie s újra megértenie.³⁸

Az az egyház, amely önmagát a koráramlatok sodrában rendíthetetlen sziklának, tehát isteni üdvintézménynek tartja, elfelejti, hogy vándorok népe, communio viatorum, s elővételezi az ecclesia triumphans eschatologikus ígéretét és valóságát. Elfelejti, hogy nem önmagából, hanem csak az Igéből élhet, az evangéliumból, amely az egyház egyetlen kincse. Ez ugyan reá van bízva, de úgy, hogy annak feltétlenül alá van rendelve. „Ecclesia est sub verbo et mandato Dei et non supra!” (Luther).

d) Az egyház, mint esemény, nyitott az egység és a szolgálat útja felé.

Az az egyház, amely vallja és vállalja az Igéből — az ígehirdetésből — való szüntelen újrateregetését, ajtót nyitott az egység felé más egyházakkal. Hiszen az Igére való mindig új hallgatása, mint már mondtuk, a jobb megértést hozhatja gyümölcsül s ez közeledést eredményezhet. Erre már számos példa volt az ökumenikus mozgalom történetében, gondoljunk pl. a lutheránus-református eszmecserére, az arnoldshaini úrvacsora-beszélgetésre stb. A római egyházzal való szótértés ideje is akkor jött el, amikor az az egyház is alázatosabban és elmélyültebben kezdett az Igére hallgatni — legalább is egyes képviselőiben s progresszív szárnyában.

Még ennél is fontosabb talán, hogy az az egyház, amely önmagát üdvintézménynek értelmezi,

azt véli, hogy így az Istennek az emberre való útja vége is, vagyis benne elérkezett az Isten országa véglegesen. Öncéllá válik tehát s nem utal önmagán túl, nincsen eschatologikus perspektívája sem. De képtelen a szolgálatra is. Ebben a szemléletben nem lehet arról beszélni, hogy az egyház a világért van. Ellenkezőleg: az ilyen megmerevedett egyház a politikai-szociális konzervatívizmus s a dogmatikai és intellektuális archaizmus fellegrárává válik.³⁹ Az intézménnyé merevedett egyház nem tud szolidárrá válni az emberrel, korok változó emberével s annak kérdéseivel.

Bonhoeffer mutatott rá arra, hogy az egyház létértelme funkciójában van; az ő egyházfogalma funkcionális. Az egyház mint esemény a diakónia funkciójában „történi meg”, léte jelenlét a világért. Számára az egyház létének és értelmezésének döntő kritériuma mindig az, hogy önmaga fenntartásával és mentésével van-e elfoglalva, vagy pedig az emberért száll síkra. Ebben voltaképpen Urát követi, aki — Krisztus — „a másokért élő ember”. „Az egyház egyházlété azon dől el, hogy a világért él-e”.⁴⁰

III.

A TÖRTÉNET KÉRDÉSEI

1. Modern történetelméletek, bibliai történet

a) A modern történetelméletek a bibliai történet szemlélettel folytatott vitában jöttek létre. Ha közelebbről vizsgáljuk a kérdést, láthatjuk, hogy ez a vita nem is annyira a bibliai történet szemlélettel szemben, hanem annak egyházi magyarázatával szemben folyt. A keresztyén történet szemléletet döntően Augustinus történetértelmezése határozta meg a legutóbbi időkig. A Civitas Dei és a Civitas Diaboli kategóriáival a szent és a profán történetet, mint ellentétes dimenziókat állította szembe. Ebben a szemléletben az üdvtörténet és a világtörténet olykor-olykor találkoznak ugyan, de alapjában véve ellentétes principiumok. De Civitate Dei contra Paganos c. művében, amelyet az antik, de főleg a római birodalmi metafizika történet szemléletével szemben írt, kifejti Augustinus, hogy a világtörténet és az impérium relatív értelme csak az üdvtörténeten belül lehetséges. Az államok vagy gonoszak és azért a Sátán művei, vagy ha megegyeznek a természetjoggal, relatív létjoguk van Isten országa eljöveteleig. A civitas terrena Kain gyilkosságával kezdődik, a civitas Dei Ábellel, a megölt igazzal. A civitas Dei: veritas, a civitas terrena: vanitas. A történetben csak egyetlen fejlődés lehetséges: a hit és a hitelenség, Krisztus és az Antikrisztus munkájának szétválasztása. A történet célja Isten országa, amit Ő valósít meg emberkéz hozzájárulása nélkül. Az egyház ennek csak reprezentánusa.

Augustinus történet szemléletének megtalálható a teológiatörténeti helye és szellemtörténeti jogosultsága. Kr. u. 410-ben Alarich elfoglalja Rómát. Ezzel megrendül a birodalom eschatologiai küldetésébe vetett hit. Augustinus az üdvtörténet fényében az Imperium Romanum mítoszát oszlatja szét.

Augustinus rovására írandó, hogy nem tudta megtalálni az üdvtörténet és a világtörténet közötti szerves összefüggést. Azonban feltétlenül javára írandó, hogy az Isten teremtő és megváltó munkájába vetett hite megőrizte szinkretista történetfilozófiai spekulációktól.

A modern történet szemléletek első renden a

Biblia kétféle történetről való beszédének keresztyén magyarázatát támadják. Voltaire volt az, aki az „Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations” (1756), c. művében elsőként vonja nyíltan kétségbe, hogy van külön üdvtörténet és külön világtörténet s hogy az üdvtörténet felette áll a világtörténetnek. Voltaire kimondja, hogy csak egy történet van, amelynek irányítója és előrehajtója nem Isten, hanem az emberi értelem és ügyesség. A haladás gátlásai a háborúk és a dogmatikus vallások. A bibliai történetek is pusztán emberi történetek: „A zsidókról éppen úgy kell beszélnünk, mint a szkítákról és a görögökről”. Voltaire használja először az európai kultúrtörténetben a „történetfilozófia” fogalmát. Tehát Voltaire emancipálta a földi történetet a mennyeitől, a világtörténetet az üdvtörténettől; a vallástörténetet és egyháztörténetet alárendelte a világtörténetnek.

Hegel a bibliai történet szemléletből egy spekulatív történet-filozófiai rendszert alkotott (Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, 1830). A keresztyénség jelenti — szerinte — a klasszikus világ határát. A keresztyénség világtörténelmi horderejű tette, hogy megszabadította az embert minden külső autoritástól és közvetlen kapcsolatba hozta az abszolútummal. A keresztyén „principium” belépésével a történelembe a föld a „szellem” birtoka lett, az emberi történet pedig az abszolút szellem kibontakozásának terévé vált. Hegel ilyen módon akarja egyesíteni az üdvtörténetet és az emberi történetet. A vallás nála mint „emberi értelem” jelenik meg. Így akarja feloldani a kettőséget a hit és a lét között. Hegel történet-filozófiájában látja megvalósulni a keresztyén történetértelmezést. Ez a szemlélet azonban a keresztyén bibliai történet szemlélet elvilágiasítása, mai fogalommal élve szekularizálása.

A következő lépésben Comte és Proudhon nyomán Marx Károly volt az, aki az isteni gondviselést kategorikusan elutasította és a haladásba vett hittel pótolta.⁴¹

Hegel a történetet a szellem birodalmának tartotta, Marx ezzel szemben a társadalmi, politikai és gazdasági folyamatok színterének. Ezzel a történet szemlélettel együtt járt Marx valláskritikája, illetve állásfoglalása a keresztyén történet szemlélettel szemben. A keresztyénség az isteni gondviselés, megváltás és Isten országa hitével csak az elidegenedésnek a kifejezője, az öntudat torzképe, amely a földi boldogság helyett mennyeit ígér. A vallás ezzel a szabadság és a harmónia tökéletes illúzióját képes nyújtani. A vallás ezért a történelem előbbi korszakaiban, amikor nem volt meg az objektív lehetősége az osztályon kívüli társadalom megvalósításának, relatíve, „ópiumként” az emberi nyomorúság csillapítására szolgált. Sőt voltak olyan tendenciái, amelyek az eschatologikus rajongó szekták mozgalmaiban a modern forradalmak előfutárainak számíttanak. Amikor azonban eljött az ember földi paradicsoma megvalósításának reális lehetősége, objektív feltétele, a vallás haladást gátló tényezővé válhat, mert az ember figyelmét a földi feladatokról a menny felé fordítja. Másrészt az osztályon kívüli társadalom megvalósulásával a vallás — elvesztve gazdasági és politikai bázisát — önmagától kihál. A dialektikus történelmi materializmus történet szemléletében az isteni gondviselés és megváltás helyébe az emberi haladás, társadalmi gondoskodás, Isten országa helyébe az osztályon kívüli társadalom képote lép. Az üdvtörténet bibliai szemlélete egyene-

sen mint a haladást gátló tényező jön számításba. Bár a legújabb marxista—keresztyén dialógusban a keresztyén történelemszemlélet pozitív oldalai a marxista filozófusok részéről több méltányolást nyertek, mint eddig (pl. a reformáció, a középkori eschatologikus mozgalmak értékelésében), de perspektivikusan nem változott a marxista történelemszemlélet nézete a keresztyén történelemszemléletről.

A *Voltaire—Hegel—Marx* vonal radikális irányától eltérő modern történetértelmezések is alakultak ki. Hegel nemcsak a materialista, hanem az idealista történet-filozófiai nézetekre is jelentős hatással volt.

A polgári demokratikus humanista történelemszemlélet, amely a keresztyénségből, másrészt a klasszikus ókor demokratikus politikai ideáljából táplálkozik, a demokrácia és a keresztyénség együttes terjedésétől reméli az igazság, szabadság és béke megvalósulását.

Szükséges foglalkoznunk az egzisztencialista történelemszemlélettel, amely *Heidegger, Jaspers* és *Sartre* nevéhez fűződik. Sematikusan szólva: a történelemnek szerintük nincs sem értelme, sem célja. Az embernek magára hagyatott létében — tette értelmetlenségének tudatában — mégis cselekednie kell, s így értelmet adnia az életnek.

Végül szükséges megemlítenünk a *nacionalista történelemszemléletet*, amely különösen a „Harmadik Világ”, a kolonializmus alól felszabadult országok népei között, sokszor nemkeresztyén vallások renaissance-ától kísérve, különböző variációkban virágkorát éli. A nemzeti-népi összetartozás tudatának pozitív oldalait és történelmi jogosultságát el kell ismernie a keresztyén teológiának, ugyanakkor nem feledkezhetünk el ennek a szemléletnek a túlzásairól, valamint magát a világbékét fenyegető veszedelméről.

b) Mielőtt ezekkel a történelemszemléletekkel dialógust kezdenénk, hangsúlyozni szeretnénk, hogy ezt nem egy bizonyos keresztyén történetkép, történetértelmezés iránti elkötelezettségben, hanem a történetre vonatkozó *bibliai* tanítás alapján folytatjuk. Ezért mindenek előtt ez utóbbinak legjellegzetesebb vonásait emeljük ki annak a tudatában, hogy közben mi is értelmezzünk, szelektálunk.

A bibliai üdvtörténet nem egy új történet, nem más történet az emberiség történetéhez képest, hanem egy történelmi folyamat a nagy és egységes emberi történelmen belül az emberi történelem megtisztítása, meggyógyítása, megújítása érdekében.

Akár hosszmeteszében, akár keresztmeteszében vizsgáljuk az Ősz-et, nyilvánvaló lesz, hogy az üdvtörténetnek az egyetemes emberi történethez való viszonya Isten üdvözítő, szabadító munkája lényegéhez tartozik, olyan módon, hogy az üdvtörténet és annak alakjai szolgálnak a népeknek, az egyetemes emberi történetnek.

Az üdvtörténet döntő eseménye megtörtént Jézus Krisztus váltságművében. Már most lehet Istennel békességben és egymással szeretetközösségben élni.

A Krisztus-eseménynek, azaz Jézus születésének, inkarnációjának, életének, üzenetének, halálának és feltámadásának, váltságművének univerzális történelmi jelentőségéről tesz bizonyosságot az apostoli kerygma. Az őskeresztyén missziói igehirdetés prototípusa, Péter pünkösdi beszéde (Csel 2:39) és az ősgyülekezet kerygmája (Csel 3:21) egyaránt hirdeti Krisztus váltságművének egyetemes érvényét. Bármint értelmezzük is az apoka-

stasis ton panton (Csel 3:21) fogalmát, tény, hogy az ősegyház bizonyosságtételének a megfeszített, feltámadott és megdicsőült Krisztusról világtörténelmi perspektívái vannak.

A Biblia mentes minden történelmi pesszimizmustól. A Bibliára a történelmi realizmus a jellemző, amely nem mitologizálja, sőt mitológiátlanítja a történetet, nem tekinti sötét erők vak játékszereinek, hanem Isten cselekvése színterének. A történelem nem jobb és nem rosszabb, mint maga az ember, amely Istentől elszakadt és elidegenedett voltában is Isten gondviselő és megváltó munkájának, szeretetének a tárgya. Az elbukott és bűnös ember és emberiség történetének van Ura, az érettünk megfeszített és feltámadott Úr Jézus Krisztus. Ezért az üdvtörténet célja nem az egyén megszabadítása a történelemtől és egy történetfeletti szférába emelése, hanem a történelem megtisztítása a bűntől és következményeitől, és az emberiség megújítása.

A bibliai történetkép szerint ui. az üdvtörténet és a világtörténet nem két történet, egymástól ugyan megkülönböztethető, de el nem választható folyamat. Mindkettő ugyanannak a teremtő és szabadító Istennek a tervéhez, ökonómiájához tartozik. Az üdvtörténet egy gyógyító folyamat, az egész emberi történet érdekében, az ember hazavezetése érdekében Istenhez. A bibliai szemléletben tehát nem a világtörténet van az üdvtörténet érdekében (bár eszközként felhasználja Isten az üdvtörténet előrevitelében), hanem végsőképpen az üdvtörténet van a világtörténet érdekében. A bibliai történetkép szerint Isten országa nemcsak a történelmen belül, de nem *csak* a történelem felett vagy azon kívül valósul meg. Isten országát nemcsak Isten valósítja meg, nem is *csak* az emberre bízott. Isten országa Jézus Krisztusban, a Szentlélek által megvalósulóban van, úgyhogy Isten bekapcsolja az embert is a megvalósítás munkájába. De ami már most folyik, az Isten beavatkozásával az idők végén jelenik meg teljes valóságában, az új ég és új föld realizálásában, a hazavezetett emberi történet valóságában. Isten országának váradalma és reménysége nem kapcsolja ki, sőt bekapcsolja az emberi felelősséget ennek az országnak a megvalósítására. Jézus Krisztus személyében jelen van Isten országa, az ő személyében ugyanakkor tökéletesen egy Isten világterve, megváltó akarata és az ember felelőssége és engedelmissége. A keresztyén teológia felelős Isten országa evangéliumának morális individualista leegyszerűsítéséért hosszú évszázadok óta.

Végül a Bibliának a történetre vonatkozó tanításából még két szempontot emelünk ki:

A világtörténet — mint ezt elsősorban az Ősz-ben látjuk — Isten gondviselésének eszköze volt az üdvtörténetre nézve.

A világtörténet ugyanakkor kísértéssé és próbává is válhat Isten népe számára, mely az üdvtörténetet hordozza.

Ezek a tények mutatják, hogy Isten népének egyrészt hálaadással és könyörgéssel, másrészt ébernek kell figyelnie a világtörténelmet. Erre intenek egyre megújuló buzdítással az apostoli iratok (Róm 13:1kk. 1Tim 2:1kk. 1Pt 2:13—14 vö. 1Kor 2:8; Jel 13). Sehol sincs nagyobb szükség a lelkek megkülönböztetésének adományára, mint éppen a történelem eseményeinek a megítélésében.⁴²

c) A *bibliai* történelemszemlélet legjellegzetesebb vonásainak felmutatása után vállalkozhatunk arra, hogy kritikai megjegyzéseket fűzzünk a fentebb

említett modern történetsszemléletekhez. Előljáróban azonban elhatároljuk magunkat két *keresztyén* történetértelmezéstől: Augustinusétól és *Teilhard de Chardin*étól.

Bár Augustinus történetsszemléletének mind teológiai mind történelmi jogosultságát bizonyos mértékben elismerjük, nem érthetünk egyet — éppen a bibliai történetkép alapján — a *civitas Dei* és a *civitas terrena* éles elhatárolásával, sem azzal, hogy a világtörténetnek csak az üdvtörténeten belül ad relatív jogosultságot, sem azzal, hogy Isten országa olyan valóság, amely az ember teljes kikapcsolásával, csak a történelem felett és csak a történelmen túl valósul meg.

Teilhard de Chardin igyekszik a tudományos evolúcionizmust összeegyeztetni a teremtéshittel.⁴³ A nagy francia paleontológus és jezsuita páter egy olyan szintézist igyekszik létrehozni, amelyben egyformán a maga jogaihoz jut a keresztyén hit és a modern tudomány. *Teilhard* nem tesz különbséget szellem és anyag között, illetve nem szab határt a két fogalom között. Az élet a szervesben nyúlik vissza, viszont Isten az anyag szívéből vezeti a világ fejlődését a teljes tökéletesedés, az általa kitűzött ómega pont felé. Első pillantásra is kitűnik, hogy *Teilhard* tanult *Aristotelesztől* a *causa efficiens* és a *causa finalis* tekintetében, tanult *Hegeltől*, aki szerint az emberi történet az abszolút szellem kibontakozása. Mivel — *Teilhard* szerint — maga Isten lett anyaggá (ennek legvilágosabb bizonyága Jézus Krisztus), az emberi történelem fejlődése, ha nem is egyenes, de biztos. Az emberi történet minden akadályt leküzdve megérkezik a tökéletességhez. *Teilhard* történetsszemléletében két olyan mozzanat van, amelynek egyezése nem világos a bibliai történetsszemlélettel. Az egyik a misztikus pantheizmussal határos szemlélet, amely Isten szuverenitását sérti. A másik a bűn és a megváltás kérdése. *Teilhard* konstrukciójában nem tűnik ki világosan a bűn etikai súlya, így a megváltás szükségessége sem.

Voltaire tiltakozását a történet kettészakítása ellen jogosnak tartjuk. A Biblia is egy történetről tud, az egy Isten egy történettervéről. Abban is helyet adunk kritikájának, hogy a vallástörténetet lehet a világtörténet egy részének tekinteni. Viszont, ha a bibliai bizonyágtételhez hűek akarunk maradni, valljuk továbbra is, hogy van üdvtörténet, mert van bűn és van olyan emberi nyomorúság, amelyet csak Isten szeretetének és szabadításának munkája hidalhat át. Nem egy képzelt idealista filozófiai kategória, a transzcendencia miatt nem mondhatunk le Isten gondviselő és megváltó munkájáról, hanem Isten szeretetének valóságáért, és az emberért végzendő szolgálatunk érdekében sem. Valljuk, hogy Isten nem vonult vissza a történelemből, hanem annak Ura Jézus Krisztusban.

Hegel történetfilozófiai rendszerében tiszteljük az emberiség haladásában bízó és ezt szuggesztív erővel hirdető tudós filozófus hitét. Viszont *Hegellel* szemben valljuk, hogy nekünk nem az „abszolútummal”, hanem az élő Istennel van dolgunk. Ő az, aki viszi előre a történelmet céljai felé. *Hegellel* egyetértünk abban, hogy a hit nem kapcsolja ki az értelmet, sőt teljes munkába állítja, de nem érthetünk egyet abban, hogy az értelem kikapcsolja Isten a történelem vezetéséből, és félreállíthatná gondviselői és szabadító munkájából.

Legjelentősebbek számunkra a modern történetelméletek közül *Marx* Károly nézetei. A keresztyén embernek meg kell értenie azt a radikális humanizmust, amelynek alapján ez a történetsszemlélet

létrejött. Ki más érthetné meg a dialektikus történelmi materializmus radikális humanizmusát, mint, aki tud az Isten radikális, legradikálisabb humanizmusáról, amikor Krisztusban „Isten embersége” (*Barth*) testet öltött. *Marx* felfedezte és tudományos következetességgel kimutatta az emberi történelem törvényszerűségeit és irányvonalait. Az osztályharcot nem *Marx* hozta létre, hanem a kizsákmányolás által támadt elidegenedés. Az új osztályt is ez a helyzet szülte és a történelmi szükségszerűség felismerése tette alkalmassá a szükséges forradalmi lépések megtételére. Az egyház nem vállalta ezt a lépést, mert elkötelezte magát az elnyomó osztályoknak. Amikor az egyház elismeri mulasztásait és hajlandó együtt haladni a marxistákkal az osztály nélküli társadalom felépítésében, ugyanakkor megvallja hitét az élő Istenben, a teremtő és megváltó Úrban. A marxista kritika jogosan éri az egyházat társadalmi mulasztásaiért. De amikor mi megmaradunk hitünkben, ezt nem az egyház vagy az egyházi szervezet fennmaradásáért való féltelmünkben tesszük. Tudjuk, hogy Isten utainak vége a történelemben nem az egyház, hanem a templom nélküli város, ahol Isten lesz minden mindenkiben. Valljuk, hogy kötelesek vagyunk mindent megtenni az ember jólétéért, szabadságáért és azért, hogy az emberiség békében és mindenki emberi méltóságához illően éljen. De valljuk, hogy ez nem illúzió, hanem az élő Isten szeretetének valósága Jézus Krisztusban.

A polgári demokratikus, humanista történelemsszemlélet látszólag legközelebb áll a keresztyénességhez, de éppen itt kísért legerőteljesebben az a Bibliával nem igazolható vállalkozás, hogy a keresztyéniséget felcseréljék egy társadalmi rend ideológiájával, vagy egyenesen azáé tegyék. Helyesek a demokratikus eszmények, amelyeket a modern Európa a klasszikus kortól örökölt. Viszont gondolkunk arra, hogy a klasszikus demokráciában a rabszolgák kívül álltak a demokratikus jogokon. A szabadság, egyenlőség, testvériség elvét hangoztató és magukat előszeretettel „szabad” országoknak nevező nyugati polgári demokráciák sokszor elfeledkeznek arról, hogy az eszmék és a tények különböznek egymástól. A társadalmi egyenlőtlenségekben, faji diszkriminációban valami olyan természetes rendet látnak, mint a görögök a rabszolgatársadalomban. Demokratikus eszmények és humanista célok helyett a nyers és durva erőszakban bizás, helyi háborúk provokálása és az emberiségnek a „háború szakadéka szélén” tartása éppen azoknak az eszményeknek a terjedését gátló tényezők, amelyek egykor a polgári humanista történetsszemlélet alapját képezték.

A polgári humanista történetsszemlélet egyik legjellegzetesebb képviselőjének, *A. J. Toynbee*-nak nézeteit külön is érdemes megvizsgálni. *Toynbee* a történetet egy olyan kerékhez hasonlítja, amely a saját tengelye körül forog, mégis állandóan előre halad, vagy egy olyan szöttehez, amely minden szállal nő.⁴⁴ Bár egyes kultúrák megsemmisülnek, mások legyőzve a kríziseket életrekelnek (nem ért egyet *Spengler* pesszimizmusával!), mindenképpen előre viszik a történet folyását. A történetre alkalmazhatatlan biológiai kategóriák használata ellenére is helyeseljük a történet progresszív jellegének hangsúlyozását. Annál kevésbé tudjuk elfogadni az univerzális világegyháznak, mint a kultúra megmentőjének gondolatát.

Ami az egyház szerepét illeti, a közéleti felelőségre való felhívás — a bibliai történetkép alapján — világtávlatban is egyértésünkkel találkozunk.

Azt azonban helytelenítjük, hogy az egyházat valamiképpen a világi hatalom, közelebbről az államhatalom örökösének tekinti. Ilyen szerep és ilyen feladat ebben a világkorszakban az egyházra nem bízott. Az egyház feladata a szolgálat és nem az uralkodás, a földi felsőbbség leváltása. Ez csak Isten országa teljes kibontakozásakor következik be. De az, ami leváltja a történelmi hatalmakat, nem az egyház, hanem Isten országa. Amint Toynbee bírálói megjegyzik, ez a kérdés történetiszemléletében még tisztázásra vár.⁴⁵

Az egzisztencializmus történetiszemlélete részben a historizmus egyeduralmára visszaütésből, másrészt a két világháborút követő történelmi csömörből és létbizonytalanságból adódik akkor is, ha gyökereiben *Kierkegaard*ig nyúlik vissza.

Az egzisztencialisták történetiszemléletében tiszteletre méltónak tartjuk azt a bátorságot, amellyel szembe néznek a problémákkal és bevallják tanácsatlanságukat. A csömörből és reménytelenségből azonban még soha nem született erő. Az a gondolat, hogy az ember, mint egyén, egyedül elhordozhatja ennek a világnak, az életnek és a történelemnek a terhét, olyan illúzió, amely csak kétségbesést szül.

A *nacionalizmus* történetiszemlélete legtöbbször azt az illúziót rejti, hogy ha egy néphez tartozó emberek összefognak egy cél érdekében, minden probléma megoldódik. Az élnyomás elleni harc szakaszában szükséges történelmi erő a nacionalizmus. De csak az a nacionalizmus marad a történelmi haladás irányában, amely nem abszolutizál valamely népet, kultúrát vagy fajt. Ha ezt teszi, fasizmussá fajulhat és a történelem gátlója lehet. A bibliai történetkép nem partikuláris, hanem univerzális. Isten történelmi terve, üdvösségszerző munkája az egész emberiség érdekében folyik. Ez a bibliai történetiszemlélet első és utolsó szava.

2. A történelmi események értelmezése

A történet valósága

a) A keresztyén hit történelmi tájékozódásának döntő tényezője a világtörténetnek az a realitása, amely Isten Igéjében tárul fel előttünk, nem azonos a szemmel látható és ésszel felfogható világtörténet realitásával. Az utóbbi másodlagos, levezetett jellegű; az elsődleges, az igazi valóság Jézus Krisztus történetében van: „... valójában és igazában Benne megy végbe a világtörténet.”⁴⁶ A keresztyén ember és a keresztyén gyülekezet elhibázza történelmi döntéseit, ha az „ún. világtörténetnek”⁴⁷ empirikus, az Isten Igéjétől függetlenül is konstatálható „valóságán” tájékozódik. Ez ui. azt jelenti, hogy a történet eseményei nagyobb benyomást tesznek ránk és fontosabbakká válnak számunkra, mint annak a valósága, amit Isten Igéje jelent ki Istennek az emberekkel való történetéről.

Az evangéliumj egyházakban manapság messze menő konszenzus van a tekintetben, hogy a történelmi eseményeket nem tekinthetjük az Ige mellett „második kijelentés-forrásnak”, sem mint a „történelmi óra parancsát”, a keresztyén cselekvés normájának.⁴⁸ Másfelől azonban gyakran találkozunk keresztyén nyilatkozatokkal, amelyek hallgatólagosan feltételezik, hogy a történelmi események „valósága”, ahogy azt szemmel láthatjuk és ésszel felfoghatjuk, maga a valóság, amelynek kategóriáiban azután a keresztyén üdvüzenet tartalmát is elhelyezhetjük.

A tekintetben is széles körű megegyezés mutatkozik, hogy nem az Igét kell megértenünk az eseményekből, hanem az eseményeket az Igéből. Viszont ismét gyakran találkozunk keresztyén körökben — a nyugati és keleti világban egyaránt — a történelmi események jelentőségének hangsúlyozásában egy olyan történelmi pátosszal, szenvedélyes sürgetéssel, amely csak úgy érthető, ha feltételezzük, hogy a történet „komolyanvételét” sürgetők végeredményben azonosnak veszik az empirikus világtörténet eseményeinek „valóságát” a végső, az igazi realitással.

A valóságon tájékozódás

b) Ha a történet igazi valósága Jézus Krisztusban van, akkor a hit történelmi tájékozódásában a világtörténet empirikus eseményeit komolyan vesszük ugyan, de *nem* vesszük „halálosan komolyan”.⁴⁹ A világtörténet tényezői az Atya jobbján ülő Jézus Krisztus hatalma alá kerültek, mint aki „lefegyverezvén a fejedelemségeket és hatalmasságokat, őket bátran mutogatta, diadalt vévén rajtok abban” (Kol 2:15).

Másfelől azonban a keresztyén hit *komolyan* veszi a történet eseményeit. A világtörténetet ui. Krisztus győzelme nem tette látszat-történetté, mint amelynek döntései most már jelentéktelenné váltak volna. Sem a bűn, sem a halál hatalma nem vált merő látszattá (1Kor 15:25,26). Isten hosszútávú kegyelmében a történelem az ember szabad döntéseinek színtere. A keresztyén gyülekezet egész létével benne van a világtörténelem eseményeiben (Jn 17:15) és döntéseit nem azoktól függetlenül, hanem azokra nézve kell megtennie. A végső valóság bizonyossága nem emel ki történelmi helyzetünkből; hitünket, reményiségünket és szeretetünket a mostani világkorszak adottságai között és azokra nézve kell megélnünk; az inkognitóban közöttünk levő Krisztussal itt és most kell találkozunk (Mt 25—40); mennyei állampolgárságunkat (Fil 3:30) földi állampolgárságunk kötelességeinek teljesítésével (Fil 1—27) kell gyakorolnunk; a történelmi helyzetek alkalmait „áron is meg kell vennünk” (Ef 5:16). Pál apostol erélyesen szembeszállt azokkal, akik a világtörténet végső valóságát úgy akarták megélni, hogy függetleníteni próbálták magukat az empirikus történelmi helyzettől (1Kor 7:20, 2Thess 3).

A keresztyén hit egy bizonyos távlatból nézi a történelmi eseményeket, — azokat is, amelyekben ő maga is aktív és passzív módon vesz részt. Nem a semleges szemlélődés páholyából, de mégis distanciát tarva maga között és az események között, mégpedig azért, hogy így az eseményeket nyugodtan és a hit józanságával (1Pt 1:13) tudja mérlegetni.

A hitben történő tájékozódás pozitív jellege

A történelmi eseményeknek ez a nyugodt és józan mérlegelése nem valami negatív magatartás, hanem a történet végső valóságán tájékozódó hit (1 Pt 1:13) pozitív magatartása.

Pozitív, mert áthatja az a bizonyosság, hogy a Szentháromság Isten kegyelmes munkája a történelem minden eseményében benne rejlik.

A Szentháromság személyeinek interkommuniója (perichoresis, circumincesso) azt jelenti, hogy a történelmi eseményekben nemcsak az Atya Isten, hanem a Fiú és Szentlélek is munkálkodik. Így a történelem nemcsak a teremtésnek és gondviselésnek, hanem Isten végső szabadításának, az üdvösségnek

is munkaterülete. Isten a történelemben nemcsak a múlandóságnak, hanem az örökkévalóságnak is dolgozik; a történelem eseményeiben az újjáteremtés energiái is hatnak. A „jövendő világ erőit” már ebben a világcorszakban „megízleljük” (Zsid 6:5). Hisszük, hogy minden, ami történik, végső eredményben szabadításunkra történik. „Azoknak, akik az Istent szeretik minden javukra van” (Róm 8:28).

d) Am ez a hit nem válik látássá vagy gnóziássá abban az értelemben, hogy Isten szabadító, újjáteremtő munkáját a történeti eseményekben testi szemmel is megláthatnók és logikáját elménkkel megragadhatnók. „Bizony, te elrejtőző Isten vagy, Izráelnek Szentje, Szabadító” (És 45:15) — hirdeti a próféta. Izráel Istenének, a Szabadítónak legteljesebb önkijelentése: a testtelés és a kereszt tényében az Ő legteljesebb elrejtőzése. A kereszt eseménye merő ellentéte annak, ahogyan a természeti ember — a vallásos ember is! — Isten történetformáló munkáját elképzeli. A természeti ember ui. a történet eseményeiből próbálja leolvasni, hogy vele vagy ellene van-e. Ha jól mennek a dolgok, ha győzelmet ünnepel, lelkesen mondja: velünk az Isten! Ha szenvedés, nyomorúság szakad rá, lázadva, vagy kétségbeesve mondja: ellenünk az Isten! Ezt a gondolkodást a golgotai kereszt eseménye örökre áthúzta. Pál apostol éppen a keresztre nézve mondja: „Ha Isten velünk, kicsoda ellenünk? Aki az ő tulajdon Fiának nem kedvezett, hanem őt mindnyájunkért odaadta, mi módon ne ajándékozna vele együtt mindent minékünk?” (Róm 8:31—32). A hit éppen azt jelenti, hogy igent mondván Istennek erre a teljes elrejtőzésben való önmaga kijelentésére.

Mivel tehát ebben a világcorszakban „hitben járunk, nem látásban” (2 Kor 5:7), nincs a történetnek egyetlen egy eseménye sem, amelynek látásakor mintegy a „mezítelen Istennel”⁵⁰ szembesülünk; nincsen egyetlen esemény sem, amelyre fenntartás nélkül rá lehetne mondani, hogy éppen ez az esemény Isten szabadításának megjelenése a földön, az újjáteremtés realizálódása, az Isten országának megvalósulása. El kell határolnunk magunkat a vallásos szocializmusnak attól a tételétől, hogy Isten országa a világtörténet immanenciájában áttörésszerűen és felmutahtató módon megjelenik.⁵¹ De fölöttébb problematikus az olyan beszéd is, hogy a keresztyén engagement-ra, a történeti eseményekbe való bekapcsolódásra ott van szükség, „ahol Isten a legdinamikusabb módon munkálkodik”,⁵² vagyis a forradalmi helyzetekben. De mi a mértéke annak, hogy Isten cselekvése mely helyzetekben a „legdinamikusabb” és mely helyzetekben kevésbé dinamikus?⁵³ Ha Isten „dynamisa” kiváltképpen a keresztről való beszédben (1Kor 1—18) jön ebbe a világba, ki tudná meglátni testi szemmel és felmérni annak kihatásait? Hisszük, hogy Isten szakadatlanul és „dinamikusan” végzi az újjáteremtés munkáját a világtörténetben, de nincsen egyetlen esemény sem, amelyben ez a munka láthatóvá és azonosíthatóvá válnék.

„Glaubensentscheidung oder Ermessensfrage?”

e) Mindebből azonban nem következik, hogy a keresztyén embernek tartózkodnia kellene a történeti események értelmezésétől. Amíg ui. életünket testben éljük, vagyis amíg létünk történeti lét, addig életünk a döntések szakadatlan sorozata. A döntés érdekében az események között különbséget kell tennünk. Ha az a dolgunk, hogy „igyekezzünk a városnak jólétén” (Jer 29:7), akkor tudnunk kell,

hogy mely események szolgálnak a város javára, melyek a kárára. A keresztyén gyülekezetnek tudnia kell, hogy mely események láttán kell bűnbánatot tartania, mely események és eseménysorozatok bekövetkezéséért kell könyörögnie, milyen történeti fejlemények kibontakozásáért kell munkálkodnia és milyen történeti tendenciák ellen kell küzdenie.

De milyen alapon tegyünk különbséget az események között? Ez a kérdés természetesen akkor a legnehezebb, ha az egyéni élet eseményein túl a „polis” történetének eseményeire gondolunk. Hogyan igazodjék el a keresztyén ember és a keresztyén gyülekezet a politikai és világpolitikai élet eseményei között? Van-e olyan mérték, amelynek alkalmazásához a pusztai ráció is elégséges, vagy pedig a helyes mérték olyan természetű, hogy annak alkalmazása csak hitben lehetséges?

Ezzel elérkeztünk napjaink egyik legtöbbet vitatott teológiai kérdéséhez, amelynek két ellentétes megválaszolását német nyelven a „Glaubensentscheidungen oder Ermessensfragen” alternatívával szokták kifejezni. A feleletek hazai teológiánkban is erősen eltérnek egymástól. Míg református részről azt szokták hangsúlyozni, hogy „eligazodásunk” a második világháborút követő történeti helyzetben hitbeli döntésünk alapján történt, addig több vezető evangélikus teológus felfogása Káldy Zoltán 1958-ban tett kijelentésében tükröződik: „Politikai és társadalmi kérdésekben a józan észszel szeretném a fennforgó problémákat megoldani és azokban dönteni.”⁵⁴

Mindazonáltal magyar evangélikus atyánkfiai is tudatában vannak annak, hogy az ész kizárólagos kompetenciájának állítása, vagyis a hit kizárása a történeti élet bizonyos területeiről a felfuvalkodott ráció önkényének ad helyet és olyan tévnapokhoz és engedetlen cselekedetekhez vezethet, amelyeket a Barmeni Hitvallás 2. tétele utasított vissza.⁵⁵ A ráció használata tehát a politikai élet történeti döntéseiben nem jelentheti azt, hogy ezekben a dolgokban nem az élő Úr Jézus Krisztus Igéjének tartozunk engedelmességgel, az Igére felelő hit engedelmességével. Ilyen értelmű nyilatkozatokkal is találkozunk a magyarországi evangélikus teológiában.⁵⁶

Valóban: a történeti események értelmezésében az ésszerű mérlegelések nem állnak feltétlen ellentétben és együtt is járhatnak a hit döntésével. Bizonyos, alább kifejtendő fenntartásokkal elfogadhatjuk J. M. Lochman professzor megállapítását: „A történet láttán tehát etikai döntéseinket sem rajongó módon nem szabad pusztai hitbeli döntésekként, sem dualista módon pusztai ésszerű mérlegelésekként felfognunk, hanem az engedelmes lét egységében, amely hitben és értelemmel — továbbá: konfúzió nélkül, oszthatatlanul — igyekszik cselekedni.”⁵⁷

Ehhez azonban két megjegyzést kell tennünk:

Vannak történeti helyzetek, amelyekben a ráció egyszerűen csődöt mond és a keresztyén cselekvés — Lochman fenti tételével ellentétben — mégis a „pusztai hitbeli döntés” alapszik és abból következik (vö. Csel 11:27—30; Jer 32:15). A hit nem kívánja tőlünk, hogy esztelenül viselkedjünk; legtöbbször azt kívánja, hogy ésszerűen döntsünk, de követelheti azt is, hogy látszólag irracionális, vagy inkább „supra-rationalis” döntést hozzunk. Ezért történeti döntéseinkben nem lehet principiumszerűen posztulálnunk a hit és ész együttműködését s összhangját és azt állítanunk, hogy az ésszerű mérlegelések terén a nem hívőkkel állandóan, válto-

zatlanul és feltétlenül „közös platform” áll rendelkezésünkre.

Ezt annál kevésbé gondolhatjuk, mert — a szekuláris gondolat manapság szokásos emneplésével ellentétben — a vallás kötelekeitől emancipált ráció korántsem mindig tárgyilagos és „sachlich”, hanem újra és újra ideológiai megkötöttségekbe gallyodik bele.

Ugyanakkor utalnunk kell arra a „Bibliával nem igazolható vállalkozásra”, melyről jelen tanulmányunk III/1. részének c) pontja beszél, vagyis magának a keresztyénségnek egy társadalmi ideológiával való felcserelésére. Az 1966-ot követő ökumenikus — főként szociáletikai — eszmélkedésekben egyre világosabbá vált annak a pseudo-keresztyén gondolkodásnak ideológiai kötöttsége, mely Jézus Krisztus bibliai értelmű „uralmának” gondolatát a társadalmi status quo igazolására használja.

A hitbéli döntés kétségtelenül „rajongó” jellegűvé válik, ha önkényesen félreterzi az ésszerű mérlegeléseket (de természetesen ekkor már voltaképpen nem is mondhatjuk hitbéli döntésnek!). Viszont a reformáció korának tapasztalata és a reformáció tanítása szerint a „rajongás” legfőbb ismérve nem a ráció, hanem az Írás félretétele (Thomas Münzer: „Bibel, Hubel, Babel”). A hitbéli döntés maradhat józan akkor is, ha nem támaszkodhatik ésszerű mérlegelésekre, viszont rajongással találkozunk akkor is, amikor valaki a Szentírástól független „belső világosságra” hivatkozva de facto az ész indításait követi.⁵⁸ A teológiatörténet egyik tanulsága az, hogy a rajongás és a racionalizmus között egyáltalán nincs kibékíthetetlen ellentét, aminthogy az újprotestáns modernizmusban éppen a rajongás szellemének és a racionalizmusnak ötvöződését láthatjuk. Az újkori autonómia-gondolat jegyében nagyon is jól összefér a kettő egymással, hiszen végeredményben mindkettő az ember szuverenitását hirdeti.

Mindebből az következik, hogy ragaszkodnunk kell a hitbéli döntés primátusához, mégpedig abban az értelemben, hogy Isten Igéje, amelynek történeti döntéseinkben engedelmességek, szuverén módon használja fel a ráció tanácsait; azokat helyben hagyhatja, felveheti magába, de vissza is utasíthatja; egy ideig használhatja, de aztán félretéheti. Vagyis az Írás szava és az ész szava döntéseinkben dialektikus módon vannak jelen.⁵⁹

Evangélium és törvény

f) De számíthatunk-e az Ige világosságára minden történeti helyzetben? Halljuk-e állandóan és mindenütt a Jó Pásztor szavát? Nincsenek-e az életnek olyan területei, amelyeken csak az ész segít eligazodásunkban? A nélkül, hogy itt a törvény és evangélium viszonyának óriási problémáját részlesen tárgyalni próbálnánk, két dolgot le kell szögeznünk:

Először azt, hogy Isten Igéjén nem a Biblia betűjét értjük, hanem a viva vox evangelii-t, az élő Krisztus Jézus mindig új és mindig konkrét, kontingens szavát. Lehet, hogy a Biblia betűje nem ad minden konkrét történeti helyzetben eligazítást, de nem mondhatjuk ki előre, hogy bizonyos helyzetekben az élő Jézus Krisztusnak nem is lehet mondanivalója számunkra, hanem az Ő dinamikus Igéje helyett meg kell elégednünk a statikus, mindig és mindenütt előttünk levő, empirikusan konstataható törvénnyel.

Másodszor: a törvényt nem szabad elszakítanunk az evangéliumtól. Az erkölcsi világrendet biztosító

törvényben összefonódik Isten fenntartó és üdvözítő kegyelme. Ámde ezt éppen az evangélium jelenti ki számunkra. A törvényt nem tekinthetjük az evangéliumtól elkülönítve, mert akkor az az ember szuverenitásának kifejezésévé válik, és így az a tévtan, „mintha volnának életünknek olyan területei, amelyeken nem Jézus Krisztusnak, hanem más uraságoknak tulajdonai lennénk”.⁶⁰

A nélkül tehát, hogy a törvényt azonosítanók az evangéliummal, ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy történeti döntéseinkben nem az evangéliumtól függetlenített törvényt, hanem az evangéliummal együtt hangzó törvénynek engedelmességek.

Ezt a tételt azonban el kell határolnunk egyfelől a legalizmustól, másfelől az antinomizmustól.

A legalizmussal kapcsolatban szeretnénk rámutatni annak jellegzetesen mai jelentkezési formájára, melynek alapja az Isten eljövendő új világa és a mostani világ közötti különbségről való elfeledkezés.⁶¹ A kettő között van hasonlóság és kontinuitás, de van diszkontinuitás is. Az analógia voltaképpen similitudo in majore dissimilitudine, hasonlóság a még nagyobb különbség mellett. A legalizmus mai kísértése abban áll, hogy a keresztyén reménységet egy legalisztikus jellegű szociáletikai programmá tesszük és ebből az ígéretből: „Ímé, én mindent újjá teszek” (Jel 21:5) forradalmi akcióprogramot csinálunk. A pusztán eschatológiai tájékozódás könnyen odavezethet, hogy kritikátlanul üdvözöljünk mindent, ami új, ami a nonkonformizmus jegyében áll. Ekkor azonban az új valójában úgy jelent meg, mint törvény: törvénnyé alakított evangélium. Ezen az úton jártak a XVI. század rajongói; eschatológiai megalapozású legalizmusuk volt az, ami kihívta Luther ellenmondását.

Hogy ennek a kísértésnek ellenállhassunk, három dolgot kell állandóan hangsúlyoznunk:

Az eljövendő Isten országa nemcsak hasonlít ahhoz amit a legnemesebb emberi vágyakozás el tud gondolni egy igazságos, békés és emberhez igazán méltó világról, hanem ugyanakkor az ellentét is minden emberi elgondolásnak és kulturális teljesítménynek.

Ezt másképpen úgy is kifejezhetjük, hogy az egész emberi történelem az ítélet felé siet, és nincs lehetőségünk arra, hogy már most megállapítsuk, mi az az ember munkájából, ami túléli az ítélet tűzét.

Harmadszor pedig: az eljövendő új világot nem mi valósítjuk meg: az „alapokkal bíró város”... „építője és alkotója” maga Isten (Zsid 11:10).

g) Másfelől éppen ez a látás az antinomizmustól is megszabadít. Pál apostolnak az eschatológailag motivált antinomizmussal is volt harca: a korinthusi pneumatikusok azon a címen függetlenítették magukat a mostani világkorszak rendjét biztosító törvénytől, hogy — amint gondolták — máris az eschatonban élnek. Ezért mondták: „Minden szabad nékem”. Ennek az antinomizmusnak a mai megfelelője az a radikális szituáció-etika, amely csak a szeretet parancsát ismeri. A mai antinomizmus azonban mindenesetre különbözik a korinthusiakétól abban, hogy alapvető módon azon a jelenségen tájékozódik, amelyet G. Krüger így nevez: „totális történetiség”, Troeltsch pedig így ír le: „az emberről, kultúrájáról és értékeiről való minden gondolatunk alapvető történetiség”. Most, amikor Barth Károly teológiai hatásának meggyengülését láthatjuk, vannak, akik a protestáns teológiában

újra és fokozott mértékben próbálják levonni annak a tapasztalatnak a következményeit, amelynek a fiatal Troeltsch 1896-ban Eisenachban tartott előadása kezdő mondatában így adott kifejezést: „Uraim, minden inog”.⁶² Richard Shaul ebből a tapasztalatból kiindulva így ad teológiai programot: „Feladatunk a jelen pillanatban az, hogy felismerjük minden gondolkodásunk és munkánk radikális historizálásának ezt a tényét az abból következő teológiai implikációkkal együtt, engedvén, hogy vezessen bennünket, ahova akar.”⁶³ A teológust szerinte csak a jövő dimenziója érdekli.⁶⁴ Shaul forradalmi szituáció-etikája megegyezik John A. T. Robinson woolwichi püspök inkább egyéni színezetű szituáció-etikájával abban, hogy teljesen hiányzik belőle a törvény realitásának látása. A woolwichi püspök szerint a szeretet képessége mintegy beépített lehetősége az emberi természetnek.⁶⁵ De nem válik-e a szeretet maga is törvénynyé, ha nem számolok azzal a ténnyel, hogy „természet szerint hajlandó vagyok Isten és felebarátom gyűlölésére” (Heidelbergi Káté) és egyedül Isten Fia szabadíthat meg a törvényt átkától? A törvényt ignoráló szituáció-etika antinomizmusa alapján véve a legalizmus egy új fajtája. Azért kénytelen előírni a szeretetet, az élet „emberiessé” tételét, mert nem az Istennek az emberekkel való történetén, hanem az „ün. világtörténeten” orientálódik; alapvető tájékozódási pontja a radikális historizmus történeti tapasztalata, a „totale Vergeschichtlichung des Lebens”. Visszautalva az a) és b) pontok alatt mondottakra, ez pontosan a történet „halálosan komolyan vétele”, és ez a magatartás felel meg annak, amit kora kategóriáiban Pál apostol így fejezett ki: „az erőtelens és gyarló elemek szolgálata” (Gal 4:9).

h) Ugyanakkor az eschatológia és a történelem viszonyának szempontjából az a kizárólagosan futurikus tájékozódás, melyet Richard Shaul „a jelen világ apokaliptikus perspektívájának” nevez, lehetetlenné teszi, hogy komolyan vegyük azt, ami a jelen fennálló rendjében Isten akarata, Isten rendelése, Isten törvénye. Az „általános” és a „különös” kegyelem ortodox református megkülönböztetésében érvényes az a felismerés, hogy Isten akkor is kegyelmes hozzánk, amikor nem az örökkévalóságnak dolgozik; az is kegyelem, hogy fenn tartja a világot, biztosítja az emberi társadalom jelen rendjét; a Noéval kötött szövetség jegyében mintegy biztosítja különös kegyelme munkaterét. Fenn tartja az életet, a bios-t, hogy végül örök életet, zoé-t adhasson; megőrzi a relatív, földi békét, hogy végül elhozza a Békesség Fejedelmének örökkévaló uralmát. Ezért az „utolsó” dolgok látása nem vezethet az „utolsó előtti” dolgok lebecsüléséhez; a keresztyén embernek — amint fentebb már mondtuk — az utolsó előtti világában kell megbizonyítania az utolsó dolgok látását; az Isten országa polgárának (Fil 3:20) a világ országaiban kell „az evangéliumhoz méltóan” gyakorolnia földi állampolgárságát (politheustai, Fil 1:27). Nem törekedhetünk arra, hogy az „utolsó előtti” „utolsóvá” változtassuk, de arra sem szabad törekednünk, hogy ennek a világnak jelenlegi rendjét, intézményeit az Isten országa igényével örökre konzerválni próbáljuk.⁶⁶ Pál apostol mind a korinthusi pneumatikusok eschatológiailag motivált antinomizmusával, mind a galáciabeliek legalizmusával szemben a szeretetet hangsúlyozza: 1 Kor 13; Gal 5:6: „... a szeretet által munkálkodó hit”-et.

i) Így tudunk most már pontosabban felelni arra a kérdésre, hogy történeti döntéseinkben miképpen tehetünk különbséget az események között. Röviden szólva: a mérték az Isten szeretetéből fakadó emberiesség. A történeti eseményekben meg kell ítélnünk, hogy „mi a rossz és mi a jó” (Fil 1:10), és ebben a mérték a mi megtartó Istenünknek az emberekhez való jóvólta, philanthropia-ja (Tit 3:40), ahogy azt a felénk hangzó evangélium kijelenti. Tudjuk, hogy Isten philanthropiáját semmiféle földi rendszer nem tudja realizálni és intézményesíteni; az állam rendje a megtartó igazságszolgáltatás és a fegyveres erő szükségképpeni alkalmazásával (Róm 13:4) egészen más, mint Jézus Krisztus országa, amely „nem e világból való” (Jn 18:36). De ezen a földön is van „igazság, tisztesség, igazságosság”, és ezekről kell gondolkodnunk (Fil 4:8). Lehet jó a status quo-ban is, és lehet jó abban, amit az emberiesség érdekében, az ember javára még ezután — a status quo ellenében — kell megvalósítanunk. Következésképpen a keresztyén ember történeti döntéseiben nem rögzítheti magát egyetlen politikai vonalon.⁶⁷

Humana opinio

j) Az igazi emberiesség mértékét ui. csak úgy tudjuk használni a történeti események megítélésére, ha az egymás után kiszámíthatatlanul következő eseményeket és történeti helyzeteket az Isten emberiességét hirdető evangélium világítja meg számunkra. Itt vissza kell utalnunk arra, amit fentebb az f) pontban fejtettünk ki: az evangéliumból nyert világosság nincs állandóan és feltétlen módon elmentében a történeti helyzetek ésszerű kiértékelésével, a tájékozódó ész munkájával. Így erkölcsi döntéseinkben még a történetfilozófia megállapításai is, mint a ratio tanácsai, mint humana opinio-k esetenként — de mindig csak az Ige szuverénitása alatt! — helyet kaphatnak. Az Ige szuverénitásának ezt a kontigenciáját nem tiszteljük akkor, ha történeti tájékozódásunkban rögzített, állandósított, sőt esetleg axiomatikus módon kezelt történetfilozófiai tételekkel dolgozunk.⁶⁸

A történeti események hitbeli értelmezésének és a helyes történeti döntéseknek a jelenben igen nagy akadálya, hogy a protestáns teológia egy része ismét a historizmus sodrásába került és ennek egyik következményeképpen ismét rögzített és beépített történetfilozófiai tételekkel dolgozik. A fentebb már ismételtelen idézett Richard Shaul például az „idők jeleinek” megértését egy olyan bipolaris eljárás során gondolja el, hogy dialógus jön létre „a mi bibliai és teológiai örökségünk” és azok között az egyházon belüli és egyházon kívüli elemzések között, amelyek az emberiség jelen helyzetét a legnagyobb hozzáértéssel vizsgálják.⁶⁹ Mások teológiájában és ígéhirdetésében valamilyen világtörténeti prognózis foglal el axiomatikus pozíciót: ilyen és ilyen lesz az emberiség további fejlődése; ez és ez a jövő felé vezető út; ez vagy az a történeti folyamat „irreverzibilis” jellegű. Ilyen történetfilozófiai példák az is, hogy a „Nagy Konstantin-féle korszak” végére értünk (vö. Karl Barth: Brief an einen Pfarrer in der DDR). Mindezekben az emberi vélekedésekben lehetnek érvényes, a döntés konkrét történeti helyzetében figyelembe veendő mozzanatok, de ha az ilyen humana opinio-kat mintegy beleépítjük ígéhirdetésünkbe és teológiánkba, sőt azoknak esetleg uralkodó szerepet is

adunk, akkor nem tudunk többé figyelni Isten Igéjének kontingens üzenetére.

*Exisztencializmus, radikális historizmus,
eschatologikus aktivizmus*

k) A különböző történetfilozófiai elméletek közül a jelenben az egyik legnagyobb kísértést mindenesetre az egzisztencia-filozófia értelmében elfogadott radikális historizmus jelenti. Amikor Troeltsch élete utolsó éveiben a historizmus leküzdésének problémájával foglalkozott, már megkezdte felvonalását és kibontakozását az egzisztencia-filozófia, amely voltaképpen a következetes historizmus filozófiai megfogalmazása. Időtlen igazságok, abszolút értékek, örök eszmék nincsenek. A világ többé nem teremtés és nem kozmosz (ékesen, értelmesen elrendezett valóság), hanem a száműzetés helye; az egzisztencia kilépés a Semmi által meghatározott létbe.⁷⁰ Ám a megoldás éppen ennek a merőben negatív helyzetnek az elfogadása; az autentikus egzisztencia az „illusionslose Existenz” (Jaspers). Így az „igen” a „nem” elfogadásában van.⁷¹

Ha mindezt a teológiába transzponáljuk, ez azt jelenti, hogy a megoldás számunkra is annak az elfogadásában van, hogy „panta rhei” és „es wak-kelt alles”. Igent kell mondani arra, hogy a történetben minden relatív; de éppen így transzcendáljuk a történetet és adunk „időtlen”, „örök” értelmet a múltó eseményeknek.

A radikális historizmus tudomásulvétele és kiinduló ponttá tétele azonban kétféle teológiai magatartást eredményezhet. Az első a „történetiség” redukója a saját történetiségemre. Ez Bultmann feleletének a lényege.⁷² Ha azonban így a történetet történetiséggé és a történetiséget a saját történetiséggé változtattuk, ez azt jelenti, hogy a keresztyén hit etikai döntéseiben a történeti eseményeknek nincs jelentőségük. Jelentősége csak az itt és most hangzó kerygmának van, amely megszabadítja a hívőt a múltjától és felszabadítja arra, hogy nyitott legyen a jövő és felebarátai számára. A kerygma azonban nem ad konkrét eligazítást, akcióprogramot, csupán felszabadít arra, hogy a kiszámíthatatlanul egymás után következő történeti helyzetekben felelősséggel tudjak dönteni, azaz észszerű, egyéni megfontolások alapján. Következésképpen a teológiának és az egyháznak nem feladata, hogy „politikailag kötelező szabályokat állítson fel és ezzel mentesítse az egyes embert saját döntésétől.”⁷³ Így a Bultmann-féle megoldásból egy bizonyos etikai kvietizmus következik. Az „Ent-eschatologisierung” azt is jelenti, hogy el kell fordulnunk az emberiség jobb jövője érdekében felállított tervektől és kifejtett tevékenységektől, mint amelyek alapján véve utopisztikus elgondolások és hitetlen erőfeszítések arra, hogy mi magunk megbiztosítsuk magunkat, a helyett, hogy elfogadjuk mint ajándékot azt, amit a jövő tartogat számunkra.

Ennek a magatartásnak ellentéte az az eschatologikus aktivizmus, amellyel az újabb protestáns teológiában találkozunk. Itt a megoldást nem úgy kell keresnünk, hogy önmagunkba nézünk, hanem úgy, hogy rábizzuk magunkat a világtörténet előttünk ismeretlen logikájára. A történetre igent kell mondanunk akkor is, ha az Isten halálát jelenti, sőt — ahogy Thomas J. Altizer amerikai teológus mondja — egyenesen akarnunk kell Isten halálát, mert csak így készülhetünk fel az Ige adventjére. Csak így találjuk meg a nem-ben az igen-t. Ennek a programnak egyik legújabb megfogalmazása Richard

Shaul professzor teológiájában van. „Talán az a feladatunk ebben a pillanatban — mondja Shull —, hogy elfogadjuk minden gondolatunk radikális historizálódásának tényét és lássuk meg ennek teológiai implikációit, rábízva erre a folyamatra, hogy oda vezessen minket, ahová akar.”⁷⁴ A történetnek ez a „halálosan komolyan vétele” mindenesetre eddigi teológiánk halálát is jelenti, ámde ebben a „nem”-ben benne van az „igen”: „a keresztfeszítettség iránti ezen nyílt készségből még egyszer majd egy új teológiai feltámadás következhetik.”⁷⁵

A történetnek ez a kenosis-a teológiai szempontból voltaképpen a szekularizálódás folyamata, és így a radikális historizmus elfogadása azt jelenti, hogy a szekularizálódás folyamatából felénk hangzó „nem”-ben kell megtalálnunk az „igen”-t.

A szekularizálódás kérdése

1. A történet „halálosan komolyan vételéből” a szekularizálódás üdvözlése következik. Amit R. Köhler az egzisztenciafilozófiáról mond, az a radikális historizmust magáévá tevő teológiára is áll: „Alapjában véve készen áll arra, hogy a történetben felénk hangzó »nem«-ben engedelmesen meghallja az »igen«-re való felhívást.” Így posztulálja Richard Shaul előbbi nyilatkozatában a teológia új feltámadását, és így állítja fel Harvey Cox The Secular City c. könyvében azt az optimális tételt, hogy a „megapolis”-ban, a teljesen szekularizált nagyváros létében „felfedezhetjük ugyanazt az eschatológiai valóságot, amelyet valamikor az Isten országának eszméjével fejeztünk ki.”⁷⁶

A „nem”-ben rejlő „igen” posztulálása magyarázza, hogy az egzisztencia-teológusok „lutheránus búskomorsága” (K. Barth: Evangelische Theologie, 1955. 245. l.) hirtelenül átcsap egy szenvedélyes, sőt talán rajongó magatartásba, amelyet Tillich a protestantizmus jellemző magatartásának mond és így nevezi: „Pathos für Profanität”.⁷⁷ Még a „nagykorúvá lett világ” ateizmusa is pozitív előjelű és a szoteriát tükrözi, mert az emberiség éppen a vallástól és az Istentől mint munkahipotézistől való megszabadulásában jut el az igazi önállóságra és felelősségre.⁷⁸ A világ éppen a szekularizálódás folyamatában kapja vissza a történetiségnek azt a jellegét, amely a hit felelősségéből következik. Ezért, ha feltartóztatjuk a szekularizálódást, a hitet tartóztatjuk fel.⁷⁹

A szekularizálódásnak ez az üdvözlése azonban nem számol a „fejedelemségek és hatalmasságok, az élet sötétségének világbírói, a magasságban levő gonoszság lelkei”-nek a jelen világekorszakban még nagyon is reálisan kísértő és pusztító hatalmával, melynek az az eredménye, hogy a normatív módon szekuláris helyzet, amelyben az ember minden ideológiai és vallási megkötöttségtől mentesen most már teljesen tárgyilagos, „sachlich” módon tud cselekedni, korántsem magától értetődő és mindenütt fellelhető valóság. A „tisztán” vagy normatív módon szekuláris helyzet szinte ritkaságnak mondható, mert a szekularizálódás folyamata rendszerint egy úrt teremt, amelybe aztán sietve benyomul a szekularizmus ideológiája és ennek nyomán előbb vagy utóbb a nihilizmus jelenségei is felütik a fejüket.⁸⁰ Lehet minden ideológiától mentesen cselekedni olyan egészen egyszerű helyzetekben, mint amikor például egy vízbefúló kimentéséről vagy a szodszéd égő házának eloltásáról van szó, habár Pál apostolnak a végveszélybe jutott hajón tanúsított mintaszerűen „sachlich” viselkedése mutatja, hogy az ilyen cselekvés sem magától értetődő

dolog, és az apostol számára éppen az Isten ígéretébe való belefogózás (Csel 27:23,24) tette lehetővé, hogy éppen azt tegye, amit abban a helyzetben tennie kellett. Már a természettudományok világában nehezebb a helyzet. Nem kisebb ember, mint a világhírű atomfizikus, Karl Friedrich von Weizsäcker mondja, hogy jelenleg „a tudományba vetett hit jelenti korunk uralkodó vallását”. Vagy talán a „szellemi” vagy „társadalmi” tudományok terén azt látnók, hogy a szekularizálódás egy igazán „sachlich” magatartást von maga után? Még nehezebb a helyzet a sajátosan történeti döntések világában, mert itt lényegében politikai döntésekről van szó, és olyan polis még nem volt a világon, amelynek ilyen vagy olyan vallása, ilyen vagy olyan ideológiája ne lett volna. A szekularizálódás eredménye általánosságban nem az egészséges pluralizmus, hanem a történelem tapasztalat szerint a szekularizmusnak valamelyik ideológiája tör hegemoniára, sőt egyeduralomra. Ezért az a „Pathos für Profanität”, amely a történetet „halálosan komolyan vevő” teológusok sajátos magatartása, illúziókhöz, rajongáshoz és következesképpen csalódásokhoz vezet.

Ezért a történeti események értelmezésének alapvető negatív követelménye az, hogy a totális historizálódás történetfilozófiai tételétől is meg kell szabadítani magunkat. A szekularizálódás kritikátlan üdvözlése egy lényegében történetfilozófiai és a radikális historizmus jegyében álló magatartásból következik és előbb-utóbb azt eredményezi, amit van Oyen-nel „Neurose zur Säkularisierung”-nak nevezhetünk.⁸¹

Az idők jelei

m) Végül még azt kell leszögezni, hogy a történeti események keresztyén értelmezése nem azonosítható egyszerűen az „idők jeleinek” (Mt 16:3) meglátásával. Jó, ha az úsz.-i fogalmakat nem átvitt értelemben, hanem a maguk eredeti, konkrét értelmében vesszük. Ahogy az úsz.-i charizmatikus próféta is nem volt egyszerűen azonos azzal, amit manapság „prófétai” szolgálatnak és igehirdetésnek nevezünk,⁸² úgy az „idők jelei” meglátása az Úsz. értelmében más, mint amit mi átvitt értelemben azon érteni szoktunk. Mi ugyanis az „idők jeleinek” meglátásán a történeti események hitbeli értelmezését értjük. Az Úsz.-ben ellenben az „idők jelei” a messiási parousia jelei (Mt 24). Tehát az „idők jeleinék” megértéséről úsz.-i értelemben csak egy valóban futurikus eschatologia esetében beszélhetünk. Ha viszont valaki elfogadja Tillich-től, hogy „a történelem az a hely, amelyben az eschaton megvalósul; az eschatonban nincs semmi, ami ne lenne meg a történelemben”,⁸³ az az „idők jeleinek” megértésén egyszerűen a jelen történeti tendenciáinak felmutatását érti, amelyre szükségünk van a cselekvéshez, a történeti döntésekhez.⁸⁴ De ha hiszszük, hogy Jézus Krisztus valóban eljön az ő dicsőségében, akkor az ő parancsa szerint figyelniünk kell közelségének e jeleire. Ez nem számítgatás, nem apokaliptikus vagy chiliasztikus spekuláció, hanem az állandó éberség megatartása, „nehogy valaki elhitesse minket”, vagy hogy készületlenül találjon a vég. Két fontos figyelmeztetés van ezzel kapcsolatban számunkra. Az egyik az, hogy a végső dolgok pontos kronológiáját mi nem tudjuk elkészíteni, mert „arról a napról és órától senki sem tud, az ég angyalai sem, hanem csak az Atya” (Mt 24:36). Tehát a hitbeli történetértelmezés határa és kockázata még ebben a kivételes esetben is fennáll;

kiemelkedő keresztyén személyiségek és jeles teológusok tévedései is erről beszélnek. A másik figyelmeztetés pedig az, hogy a végső idők jeleinek figyelése nemcsak készenléttel jár együtt, hanem szorgalmas munkával is: „Boldog az a szolga, akit az ő Ura, mikor hazajő, . . . munkában talál” (Mt 24:45).

IV.

A HITTÉTELEKTŐL A GYAKORLATI SZOCIÁLIS DÖNTÉSEKIG

A keresztyén világszervezetek szociális kérdésekkel foglalkozó gyűlései, bizottságai, szervei, iratai sokféle módon kísérik meg a keresztyén hittől a hitből fakadó szociális tárgyú állásfoglalásaihoz vezető utat elfogadható módon teológiailag járhatóvá tenni. Találkoztunk az ökumenikus mozgalom megindulása óta a legkülönbözőbb változatokkal: az aggodalomtól meg nem zavart, optimista vállalkozástól kezdve a hitre hivatkozó aggodalmaskodó abstinenziáig minden „politikai” természetű döntéssel szemben. A „történetfilozófia” vádját gyakorta el kellett könyvelniük döntéseikért a magyarországi egyházaknak, pedig valamilyen történetfilozófia (= vélemény az emberi történet kezdetéről, mozdító erőiről, eszközeiről és végcéljáról) minden álláspont mögött volt és van. Újabban — szép összhangban a római katolikus fejlődéssel, amely az arisztoteleszi skolasztikus teológia sinjeiről egy üdv- és kijelentéstörténeti teológiai könyvnyű lovasságra váltott át — az Egyházak Világtanácsának az ökumenikus teológiájára is egyre inkább jellemző lesz egy kozmikus krisztológia, univerzalizmus; a „katolicitás”, „katolikus” jelző „tartalmi” igénnyel jelentkezik. A Református Világszövetség 1964-es frankfurti világyűlésének több határozata mutatott romanizáló tendenciákat, s egyik-másik sokkal rosszabbul sikeredett volna, ha VI. Pál pápa első enciklikája nem éppen azokban a napokban jelent volna meg, nem riasztotta volna ellenállásra a világyűlés számos résztvevőjét. A „katolicitás” kérdését nem vették (vettük) kellő időben bírálat alá, így az most az Uppsalai Nagygyűlés előkészítő anyagának az élén áll — nem éppen bibliai tartalommal.⁸⁵ Erről elég csak annyit mondanunk, hogy a szentírás-elv helyére az elmosódott Szentlélek-elmet teszi, mégpedig az egyház- és katolicitás-elvvel együtt, meg sem kérdezve azt, hogy miért nem használja az Úsz. a „katolikus” jelzőt, jóllehet igen sokat beszél az egyház egységéről? A kettő nem egy! A „katolikus” szó becsúszásának a nyomát követve az egyház hatalmi és kizárólagossági igényéhez érkezünk . . . A szekció-tervezetek egyik-másik kifejezése egészen egybehangzik VI. Pál pápa ama nevezetes koncentrikus kör-enciklikájával, amely szerint az emberiség közepe az egyház (a katolikus), e körül egyre távoluló gyűrűkben, sematizáltan, a különböző felekezetek (aszerint értékelve őket, hogy mennyit őriztek meg „az egész egyházra kiterjedő egy hivatalból”).⁸⁶ A szekció-tervezetek „katolikus” egyházának az a rendeltetése, hogy az embereket elválasztó falakat kérdésessé tegye.⁸⁷ Sok olyan óvatos, de félreérthetetlen fogalmazása van, amelyből inkább egy hatalmi, mint egy szolgáló világegyház képződik meg gondolatainkban, mégpedig „katolikus-típusú” (bár ez ellen a jelző ellen tiltakozik),⁸⁸ ama bizonyos „az egész egyházra érvényes hivatalnak az elismerésével” (ez az episkope; végső fokon a pápizmus). Ezekkel a Tervezetben lefektetett elvek-

kel, elkésve, most már csak szélmalomharcot lehetne vívni. De egy kérdést mégis fel kell tennünk: Hogyan juthatott ilyen tekintélyhez az egyháznak egy történelmileg kialakult, hangzásával megtévesztő, nem-újszövetségi jelzője? Vagyis: miért nem az egység úsz.-i fogalma kerül a közép-pontba és szabja meg azt a tárgykört, miben és meddig látható egyáltalán az egyház egysége szervezetben, tanításban, istentiszteletben, stb? Mert az úsz.-i egyház egynek érezte magát a fentiek egysége nélkül.

A szekció-tervezetek, amellett, hogy sok helyes és gyakorlati gondolatot szólaltatnak meg, nem hagynak kétséget afelől, hogy meghatározott célú egyházi világstratégia gondolatai vezetnek.⁸⁹

A KBK teológiai (bizottsági) fázisai a II. és III. nagygyűlés között egyfelől az ortodox egyházzal való megértés, másfelől a társadalmi kérdések helyes egyházi megragadása elvi alapjainak a tisztázása körül folytak. Úgy látszott, hogy az ortodox egyházban oly jelentős inkarnáció-tan alkalmas lesz a közös alaphoz. Kiderült azonban, hogy az ortodox teológia az inkarnációt egészen másként értelmezi, mint az evangéliumi protestantizmus: „Isten emberré lett, hogy az ember Istenné lehessen”. Viszont az evangéliumi teológia ezt az egyszerűnek látszó formulát sohasem fogadhatja el, mert — amint az megmutatkozott a beszélgetésekben — egy kereszt nélküli dicsőségtéológiához és az emberi bünt eléggé komolyan nem vevő optimista-tópista történetfilozófiához vezet, mellékesen pedig lehetetlen számolnia azzal, ami nekünk az utolsó emberöltő legnagyobb tudatosulásai közé tartozik: az egyház bűnével és bűnbánatra szorulásával. A megbeszélések során úgy tisztultak gondolataink, hogy visszakerültünk egy korábbi KBK gyűlés összefoglaló témájához, a „szövetség”-hez, mert az inkarnációt úgy lehet és úgy is kell értelmeznünk, mint Istennek az emberiséggel kötött szövetsége történetének döntő eseményét, amely a vég felé mutat ugyan, de még nem a vég; hanem helyesen értelmezve a Krisztus-esemény s a vég között a mi egzisztenciánknak is értelmezője és aktivitásunknak is megszabója.

A szövetségben Isten az esendő emberiség célhozjuttatására, „megváltására”, magával és egymással való megengesztelésére tett kezdeményező lépést, dialógusba kezdett az emberiséggel. Ez számára isteni gazdagságából, szentségéből, igazságából kilépést hozott magával; szolgáló formát, „emberi” köteléket vett magára, amely mellett szövetségi hűséggel „szolidaritással” kitartott, holott azt az ember az első isteni akarat felismerése óta megszegte. A szövetség másik oldalán Isten, ember és ember között ugyanazt kívánja, amit ő adott az emberért a szövetség fundamentumába építési áldozatul: a szolidaritást a másik emberrel, a szolgáló forma fölvetését, nagyon kézzelfogható áldozatok formájában. Ez az isten-népének alapvető, egészséges organizmusa önmagán belül (testvéri szolidaritás) és bizonyoságtevő szolgálata kifelé, a világ irányában, a világ érdekében (szolidáris az emberiséggel). A gyakorlati út a keresztyén hitigazságoktól a társadalmi döntésekig nem bibliai citátumokkal követhető ki, nem is új egyházformulával, hanem az isteni elkötelezettségből fakadó szolidaritás szüntelenül Istenen eligazodó, remegő iránytűje alatt található meg. „Ez az én szerelmes fiam, őt hallgassátok.” A nagyon széles, de amellett éppoly homályos, mint amennyire nagyon is egyértelműen romanizáló ekkleziológiai alapvetés helyett mindenekelőtt erre az állandó, reális tájé-

kozódásra lenne szükség: Mi használ az emberiségnek? Az egyház „katolicitása” is ennek alárendelendő szempont. Az egyház egysége (jobb ezt a bibliai kifejezést használnunk) a küldetés felismerésével és a küldetésnek való engedelmességgel arányban adódik. A világ hite az „egységünkön” gyullad föl (Jn 17:21), de az egység csak krisztusi tettekben válik láthatóvá, „világossággá” (Mt 5:14—16). Az egyház küldetése betöltésének legnagyobb akadályává válhatik a hamisan értelmezett, keresett vagy éppen valósított „egység”, „katolicitás”.

A fentiekből az is világcs, hogy amiképpen a „szövetség” = dialógus-esemény Isten és az ember között, és amiképpen e szövetség döntő eseményét „Ige”-nek nevezi az Úsz., aképpen az egyház legfontosabb szolgálata: a párbeszéd a világgal, nem a szónak csak, vagy elsősorban politikai vagy éppen prakticista opportunistá jelentésében, hanem a szó igei bibliai értelmében. E dialógusban az egyház nem adhat mást és többet, mint a maga lényegét: szóban és tettekben. Az egyház erre csak akkor képes, ha a karizmák sokaságát nem nyeli el egyetlen karizma (pl. a legfőbb tanítói hivatal, egy világ-püspök), amely éppen e hipertrofiája által már el is vesztette karizma jellegét (mint minden egyéb egyeduralmú lelki ajándék). Dialógust csak olyan egyház tud folytatni a világgal, amelyben magában is dialógus folyik a Fő és a tagok, illetve egyik tag és a másik között.

Az egyház küldetése és szolgálata az Isten igéje hallgatása közben és a világgal párbeszédben alakulhat ki. Ez nemcsak felszabadít, hanem egyenesen el is kötelez a világ és kérdései tárgyilagos megismerésére és tárgyilagos, igazságos döntések hozatalára, a legszekulárisabb területeken is. Az egyház ma a „világ” nélkül, annak ismerete, tudománya és céljai mérlegelése nélkül nem töltheti be hivatását. De első és legnagyobb mondanivalója az a beszédes élet, amelyben az élő Krisztus teste (jelteste)-ként a világ elé demonstrálja a Krisztus életét a tagokból álló testben. Erre a legkisebb gyülekezetnek is lehet küldetése és ajándéka, de ez a küldetése az egész keresztyénségnek is. Hogy mit hoz magával ez a küldetés az egyház számára, az mindig a jövő titka marad. Ezért a „katolicitás” mögött bujkáló önbiztosítási gondolatokra nagyon vigyázni kell.

Az antropológia jelentősége

Korunk egyik egyre vitathatatlanabbá váló eszméje és egyben közhelyként emlegetett kérdése a dialógus. Valóban áll a mai emberiségre az a bibliai mondás, hogy az ítélet lehetősége felé tartva, idejében meg kell találni a megbékélés útját az ellenséggel: „... amíg az úton vagy...” A „one world or none” ugyancsak közhelyszerű igazsága, az egész emberiség egyetemes fenyegetettsége a megoldatlan kérdések következtében ma minden felelős embert és közösséget arra a viszonylagos, legalább negatív előjelű megértésre kényszeríti, hogy a világ feszültségeiből ne legyen se atomháború, sem egyéb jóvátehetetlen, robbanásszerű katasztrófa. Ez a helyzet hozta létre a koegzisztencia szükségyszerű gondolatát, amelyből a proegzisztencia távoli lehetőségére is ki lehet tekinteni. Ez az ökümenikus mozgalom számára magával hozta azt a követelményt, hogy ne csak az egyházak egységére gondoljunk, hanem az egész lakott világ békés együttélésére.

Emberi együttélés nem lehetséges párbeszéd nélkül. Az ember lényé legjobban mondanivalójában

fejződik ki. Minden párbeszéd a közös kérdések körül indulhat el. Közös alapokról kell megközelelni a megértést azokban a kérdésekben, amelyek legjobban elválasztanak. Nem kétséges, hogy a mai világ egyik nagy feszültségében: a vallás és az ateista világnézetek kérdésében is van közös téma: az ember jobb és szebb élete. Ez a gondolatsor nyilvánvalóan megmutatkozik mindkét táborban s a humanizmus követelménye foglalja a mozzanatoakat egybe.

E követelmény arra szorítja mind az egyházakat, mind az emberiség nem keresztyén humanistáit, hogy az ember lényegével, rendeltetésével egyre behatóbban foglalkozzanak. Mindkét félnek van mit tennie ezen a területen, s az a jó, hogy e feladatuk vállalásával nemcsak ellentétek válnak világosabbá, hanem közös feladatok és békés egyetértés lehetőségei is megmutatkoznak.

Az eddigi párbeszéd során megmutatkozott, hogy mindkét félnek sok pótolnivalója, újrafelfedezni valója van.

a) Az egyházak antropológiája a bibliai — próféta antropológiához képest sok tekintetben leszűkült. Évszázadokon át az egyéni üdvösséget helyezték az antropológia középpontjába. Ebből kifolyólag a legutóbbi időkhöz az ember, és még inkább az emberiség, közösségi kérdései sok tekintetben kívül maradtak az antropológia tárgykerén. Azok pedig, akik ezzel a keresztyén antropológiával találkoztak, azt látták, hogy az üdvösségre tekintő antropológia nem törődik az ember sorsával ebben a világban, vagy sok esetben — egy theologia naturalis segítségével — a statikus társadalmi rendek hagyományos ideológiai szilárdító elemei közé tartozik.

b) Az elmúlt évszázad szocialista forradalmi mozgalma a világ megváltoztatására tör, az ember jobb sorsa érdekében. E nagy érdek követése közben a világmozgalommá dagadó mozgalom fejlődése eddigi során a gyakorlati feladatok megoldásával megterhelten, szintén nem ért rá részletes antropológia kidolgozására. Ellenzői igyekeztek is minden erővel rámutatni az antropológiában mutatkozó hiányosságokra. Közismert slogan volt, hogy a szocializmus elmélete a legoptimistább az emberről, egyáltalán nem számol az eredendő bűnnel, viszont a gyakorlata a legpessimistább az emberrel szemben. Az elmúlt évtizedek során azonban a szocializmus gondolkodóiban is egyre nagyobb érdeklődés támadt az antropológia iránt és ez a magyarázata annak, hogy mindkét oldalról a dialógus küszöbén állnak.

A Marianské Lázneban tartott dialógus-konferencián jelentős lépéseket tett mindkét fél a másik igazának az elismerése felé, s ezeket megtehetette anélkül, hogy a maga igazát feladta volna. Elmélyült ez az időközben kiadott cikkek, tanulmányok, könyvek, folyóiratok megjelenésével. Az eddigiekből kitetszik tehát az, hogy az antropológia az a terület, amelyen a különböző világnézetű gondolkodók leghamarabb párbeszédbe kerülhetnek és ahol legkönnyebben lerakhatják további párbeszédnek és együttműködésüknek szilárdabb alapjait. A megfontolt, nem is annyira a nagy nyilvánosság, mint a hozzáértők között folytatott érintkezésben a jól értelmezett párbeszéd az embertanról, az eszmésváltókat hozzáegítheti mind a maguk álláspontjának további tisztázásához, mind a többi világnézetek — köztük a keresztyén hit — emberértelmezésének a jobb megértéséhez. Ez az ismeret felszabadító erejű lehet abban az értelemben, hogy az együttműködés az ember érdekében men-

tesebbé válhat gyanakvástól, fenntartástól, képmutatástól. Az ember javát, érdekeit célzó alapvető és szükséges dolgokban lehet egy értelemre jutni.

Jegyzetek:

1. V. ö. G. Von Rad: Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens. Gesammelte Studien, 136 kk.
2. V. ö. Harvey Cox: The Secular City. 21 kk.
3. V. ö. Tóth Kálmán: Történet és mitológia a zsol-táróban, ThSz 1964, 353 kk.
4. Karl Barth: Kirchliche Dogmatik, III/1. 64 l.
5. M. Elidade: Le Mythe de l'Eternel Retour, Paris, 1949. 86. l.
6. M. Elidade: Das Heilige und das Profane, Vom Wesen des Religiösen. Hamburg (Rowohlt), 1957. 47, 46, 67 kk.
7. Marcus Aurelius: Selbstbetrachtungen, Sammlung Dietrich, Band 50. IX. 28. és XI. 1. Epiktetos is beszélt a „periodos tou kosmou”-ról, Diss. II. 1, 17.
8. H. D. Betz: Schöpfung und Erlösung im hermetischen Fragment „Kore Kosmou”, ZthK 63/2. 1968. 173. kk. és E. Haenchen: Das Buch Baruch, Ein Beitrag zum Problem der christlichen Gnosis, in „Gott und Mensch”, Tübingen, 1965. 29. kk. 33. l.
9. H. Schwantes: Schöpfung der Endzeit, Berlin, 1964. 27. l.
10. P. Stuhlmacher: Erwägungen zum ontologischen Charakter der kaine ktisis bei Paulus, Ev. Theol. 27/1. 1967. 10. l. — 10. H. Schwantes: i. m. 26. l.
11. Strobel: Kerygma und Apokalyptik, Ein religionsgeschichtlicher und theologischer Beitrag zur Christusfrage, Göttingen, 1967. 124. k.
12. E. Käsemann: Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, in „Exegetische Versuche und Besinnungen”, II. Göttingen, 1964. 21. kk.
13. Schwantes: i. m. 48. l. általában 45 kk. —
14. Strobel. i. m. 93. l.
15. Käsemann: i. m. 123, 128. l.; Stuhlmacher, i. m. 35. l.; Dantine: Der Mensch zwischen Wiedergeburt und Geburt, Kerygma und Dogma, 11/3, 1965. 232. l.
16. E. Güttgemanns: Der leidende Apostel und sein Herr, Studien zur paulinischen Christologie, Göttingen 1966, 315. l.
17. V. ö. W. Schrage: „So wie Paulus von der Christologie her die Apokalyptik korrigierte, so korrigiert er von der Apokalyptik her eine allein am Individuum und an der Erlösung der einzelnen orientierte, ja überhaupt eine rein anthropologisch orientierte Soteriologie”. Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalyptik, ZThK 61/2. 1964.
18. Itt keresendő J. Sittler sokat vitatott új-delhii előadásának igazságmozzanata: „Zur Einheit berufen” (Jesus Christus das Licht der Welt, hg. von G. Brennecke, Berlin, 1963, 321. l.)
19. Kirchliche Dogmatik, III/2. Zollikon-Zürich, 1948, 2. és 1. l.
20. V. ö. R. Bultmann: Theologie des Neuen Testaments, Tübingen, 1961, 367. l. és E. Dinkler, RGG3 VI. 1618.
21. Käsemann, i. m. 128. l.
22. „És Pippa énekel”, Magyar Helikon, 1961, (Szász Imre fordítása)
23. „Im leiblichen Gehorsam der Christen als dem Gottesdienst im Alltag wird sichtbar, dass Christus Weltherr ist...” Käsemann, i. m. 129. l.
24. „Die Kirche als der eigentliche Inhalt des Evangeliums, ... wir kennen diese Botschaft”. „Eine ökumenische Bewegung, welche um die Lehre von der Kirche kreist... endet in Rom”. (E. Käsemann, Der Ruf der Freiheit, 1968. 120—121. l.) „... nach katholischem Verständnis die Sache der Schrift die Kirche als präesente Gnadenwirklichkeit ist...” (G. Ebeling, idézi Th. Lorenzmeier, Exegese und Hermeneutik, 1968, 115. l.)
25. Hans Blumenberg kitűnő tanulmánya szerint („Die kopernikanische Wende”, Edition Shurkamp, 1965) a kopernikuszi „forma mundi” megőrzi a korábbi,

antik és keresztyén univerzális-anthropocentrikus teológiát („mundus propter nos conditus”), méghozzá a kozmosz univerzális intelligibilitása, racionalitása formájában. A teremtés anthropocentrikus teológiája éppen a világ felépítésébe való bepillantás révén (asztronómia) jut kifejezésre (v. ö. 50, 51, 53, 88, 100, 127. l.)

26. V. ö. L. J. van Holk: De boodschap van het vrijzinnig Christendom, 1939. V. Banning: Het vrijzinnig protestantisme op de tweesprong, 1945. G. J. Hering: Geloofen openbaring. Id. Berkouwer: De persoon van Christus, 1952, 126. l.

27. E. Stauffer Kittel Th WB II. 347.

28. Augustinus Kittel szerint. Id. m. 353.

29. Bavinc: Dokmatiek⁴ 1928. II. 386—387.

30. KD III/1. 57. —

31. KD III/1. 58. II. 104.

32. V. ö. Brunner: Offenbarung und Vernunft, 63.

33. V. ö. Bolkenstein: Het Wood Gods en de Kosmos. Ld. Eerkouwer: Algemene openbaring, 1951. 288. jegyzet.

34. V. ö. Grosheide: In beginne was het Woord, Vox Theol. 1949.

35. V. ö. Brunner: Dogm. II. 104. 318—320.

36. V. ö. H. Ridderbos: Paulus, 1966, 438—441.

37. V. ö. A magyar protestantizmus öt éve, 1950, angolul is: Five Years of Hungarian Protestantism, itt is különösen a 92. l.

38. L. Vischer, i. m. —

39. M. Honecker: Kirche als Gestalt und Ereignis, 1963.

40. Ernst Lange: Kirche für andere, — Bonhoeffers Beitrag zur Frage einer verantwortbaren Gestalt der Kirche in der Gegenwart — Ev. Theologie, 1967/10. Ch. Bäumler: Die Lehre von der Kirche in der Theologie Karl Barths, 1964.

Jean-Louis Leuba: Institution und Ereignis, 1957.

41. Marx történefilozófiai nézetei a Kommunista, Kiáltvány és Tőke c. művein kívül, Dit Klassenkämpfe in Frankreich von 1848 bis 1850 és Der französische Bürgerkrieg, valamint Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte c. írásaiban találhatók.

42. E. Stauffer: Christus und die Caesaren, 1952⁴ 121. kk.

43. V. ö. H. Trebs: Beiträge zur Deutung von Teilhard de Chardin, Der Mensch im Kosmos, 1966.

44. A Study of History, Abridgement by D. C. Somers, 1949, 555 k.

45. V. ö. R. L. Shinn: Christianity and the Problem of History, 1953.

46. K. Barth: K. D. IV. 816. 1. — „Und so ist Jesus Christus die wahre Wirklichkeit, das wahre Geheimnis und Jenseits auch im heutigen Geschehen” — „Die christlichen Kirchen und die heutige Wirklichkeit”, Ev. Theologie, 1946—1947, 213. l.

47. „Sogenannte Weltgeschichte”; K. Barth: Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen. 1948. 31. l.; K. D. IV, 749. l.

48. Lásd Barmeni Hitvallás 1. és 2. tételét.

49. „Nimmt der Glaube die geschichtlichen Ereignisse ernst, so nimmt er sie nicht »todernst«. (J. M. Lochman: Die Bedeutung geschichtlicher Ereignisse für ethische Entscheidungen. Zeichen der Zeit, 1963. 403. l.)

50. (deus nudus, „nackter Gott” — Luther kifejezése.)

51. Paul Tillich kairos-elmélete szerint az „időknek teljessége” felismerhető módon megjelenik egy-egy konkrét történeti időszakban (The Kingdom of God and History. A hasonló című kötetben — Church, Community and State, Vol III, 1938. 123. l.)

52. („where God is most dynamically at work”; The Revolutionary Challenge to Church and Theology, The Princeton Seminary Bulletin, 1966. október, 32. l.)

53. V. ö. H. H. Wolf: Christ at Work in History (The Ecumenical Review, XVIII/1, 1966. 1—20. l.)

54. Ld. Veöreös Imre: Isten Igéje. Hit és értelem a keresztyén ember mai állásfoglalásaiban. Lelkipásztor, 1963. 282. l. Ugyanígy nyilatkozik *Ottlyk* Ernő is: „A közéleti jelenségek józan értelmű megítélését igényelnek. Mikor a keresztyén ember, konkrétan: a magyar evangélikus ember a közügyekben tájékozódik, abban

nem fog többi polgártásától különbözni, hogy a közéleti kérdéseket a természetes ész világosságával elemzi. Benne is meg kell lennie a bátorásnak, amellyel saját értelmét használni meri. A világra tartozó dolgokban ez nem is lehet másként.” (A keresztyén ember szolgálata a közügyekben, Lelkipásztor, 1961. október, 583. l.) Ebben az álláspontjukban *Ottlyk* és *Káldy* a két birodalomról szóló tanításra támaszkodnak. A polis eseményeinek ésszerű mérlegelését illetően a magyar evangélikusok a Lutheránus Világszövetség helsinki nagygyűlésének anyagához adott hozzászólásukban így hivatkoznak a nevezett tanításra: „... igen nagyra értékeljük a lutheri két birodalomról szóló tanítást, mert teológiai szempontból is megalapozza azt a tényt, hogy a világi szolgálatukban egy platformon áll a hívő és nem hívő, amikor mindketten az ésszerű rend felismerésére és megvalósítására törekvesznek.” (Lelkipásztor, 1963. 406. l.)

55. „Wir verwerfen die falsche Lehre, als gäbe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christ, sondern anderen Herren zu eigen wären...”

56. *Ottlyk* Ernő fentebb említett tanulmányában ezt mondja: „Noha értelmi megfontoláson és mérlegelésen alapszanak a közügyek, a magyar evangélikus ember azokban mégis »a hitnek szabálya szerint« (Róm 12:6) ítéli meg azokat.” (I. m. 586. l.) *Káldy* Zoltán fentebb idézett nyilatkozata után is következik ez a minősítés: „A keresztyén ember értelem sem független a hittől, és éppen ezért politikai kérdésekben is Isten előtt dönt a hit szabályai szerint.” (Id. Veöreös Imre i. m. 283. l.)

57. I. m. 401. l.

58. *Karl* Holl vizsgálatai (Gesammelte Aufsätze) szerint a XVI. század rajongói valóban ezt tették.

59. Ilyen értelemben elfogadhatjuk a következő magyar evangélikus tételt: „A Szentírás, a hit és ész állandó kölcsönhatásban vannak a keresztyén ember, különösen is a keresztyén teológus gondolkodásában.” (Veöreös Imre i. m. 283. l.)

60. A Barmeni Hitvallás 2. tétele. A „német keresztyének” legveszedelmesebb kisiklása — elvi szempontból — akkor következett be, amikor *Gogarten* magáévá tette *Stapelnek* azt a tételt, hogy a törvény azonos a „Volksnomos”-szal, vagyis azzal a paranccsal és igénynyel, amelyet a német nép sajátos alkata és a német egyház „német órája”, tehát egy sajátos történeti szituáció jelent az emberek számára.

61. V. ö. H. Gollwitzer: Von der Stellvertretung Gottes, Zum Gespräch mit D. Sölle, München, 1967. 73. kk.

62. K. W. Dahm: Pfarrer und Politik, 1965, 33. l.

63. The Revolutionary Challenge, i. m. 1966. 30. l.

64. V. ö. Das Christentum in der Weltgeschichte. Protestantische Texte aus dem Jahre 1965. Stuttgart—Berlin, 60. l.

65. „Love alone, as it were, because it has a built-in moral compass, enabling it to »home« intuitively upon the deepest need of the other, can allow itself to be directed completely by the situation... it is able to embrace an ethic of radical responsiveness, meeting every situation on its own merits, with no prescriptive laws” (Honest to God, 115. l.)

66. *Arthur Rich* helyesen jellemzi a keresztyén emberi történeti létnek ezt a „még nem” és a „már” közötti dialektikáját: „Die Aufgabe des Christen im Blick auf die institutionelle Ordnung der Wirtschaft, Gesellschaft, Staat und zwischenstaatlichen Leben kann also weder in einem das Absolute wollenden Revolutionismus, noch in einem statusquogebundenen. Konservatismus gesehen werden. Sie besteht vielmehr darin, sich von Gott im Kommen seines Reiches in Bewegung setzen zu lassen, um unter den Bedingungen der geschichtlich gegebenen Welt zur Bezeugung der Menschenfreundlichkeit Gottes zu dienen.”

67. A keresztyén gyülekezet „muss es strikte ablehnen sich auf eine politische »Linie« festlegen zu lassen” (K. Barth, Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen, Ev. Theologie, 1948/49, 13. l.) Figyelemre méltó, amit *Barth* ezzel kapcsolatban éppen a mi helyzetünkről mondott: i. m. 9. l.

68. *Tillich* még németországi működése idején felállította a tételt: „Der religiöse Sozialismus ist im Geiste der Prophetie und mit den Mitteln des Marxismus im-

stande, die gegenwärtige Welt zu verstehen und zu transzendieren" (Der Protestantismus — Prinzip und Wirklichkeit. Stuttgart, 1950. Id. O. Bruder: Der Protestantismus im Lichte des religiösen Sozialismus. Ev.—Luth. Kirchenzeitung, 1952. 20. l.) Így konstruálta meg a marxista történefilozófia segítségével a „kairos”, az „epochaler Geschichtsmoment” kategóriáját. De hogy ez a kategória nem volt alkalmas a történeti helyzet értelmezésére, azt maga Tillich volt kénytelen később elismerni, amikor 1949-ben ezt írta: „A németkeresztyének abban a helyzetben voltak, hogy használhatták — és használták is! — a vallásos szocializmus legfőbb kategóriáit, mint például a »kairos« gondolatát, amikor azt állították, hogy Hitler megjelenése a kairos, közvetlen módon a német nemzet, közvetve pedig minden nép számára. Ez a félreérthetőség elnémította a vallásos szocialistákat. Ebben a helyzetben csak a megalkuvást nem ismerő diastasis üzenete bizonyult elégségesnek" (The Present Theological Situation in the Light of Continental Development, Theology Today, 1949, 303. sk.)

69. Das Christentum in der Weltgeschichte. A fentebb idézett gyűjteményben, 57. l. Ő maga például egész teológiáját Troeltsch történefilozófiai tételére építi, amely szerint az alapvető tény „the fundamental historicising of all of our thought about man, his culture and values" (The Revolutionary Challenge to Church and Theology, 30 l.)

70. Ek-sistentia = Heraustreten in das Offene des Seins; mert a lét annyi, mint beleállítottág a Semmibe. Heidegger: Über den Humanismus, 1949; Mi a metafizika? Ford. Zoltán József, Budapest, 1945. 16. l.

71. „Sieg über das Erleben der Sinnlosigkeit durch die Erfahrung der paradoxen Gegenwärtigkeit der Sinnhaftigkeit in der Sinnlosigkeit" (Id. R. Köhler: Der deus absconditus in Philosophie und Theologie. Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 1955. 56. l.) V. ö. teológiai oldalról: R. Bultmann in Kerygma und Mythos, II. 203 és Fr. Buri in Kreuz und Ring, 1947. 114 l.

72. Geschichte und Eschatologie, 1958, 184. l.

73. Glauben und Verstehen III. 1960.

74. The Revolutionary Challenge to Church and Theology, i. m. 30. l.)

75. „Out of this openness to crucifixion a new theological resurrection may once again take place" i. m. 32. l.

KROÓ GYÖRGY: RICHARD WAGNER

Gondolat, 1968

A könyvtárnyi méretet öltő idegen nyelvű Wagner-irodalom mellett a magyar nyelvű sokkal szerényebb: a régebbi időből *Molnár* Antal Wagner-breviáriuma emelkedik nagyobb jelentőségre, *Sólyom* György modern monográfiája pedig 1966-ban jelent meg. A legújabb könyv felépítésében és terjedelmében egyaránt összefügg az egész sorozat céljával: a művelt olvasónak szeretné átnyújtani a wagneri mű megértéséhez szükséges kulcsot. Wagner élete a XIX. századi Európa szellemi viharainak, átalakulásának éveire esik. A zene-költő szélsőséges magatartását a szerző széles történeti megalapozással, sajátos, mindenre kiterjedő élelátásával teszi érthetővé és elfogadhatóvá számunkra. Az egymástól elválaszthatatlan wagneri életet és életművet folyamatosan tárgyalja. Wagner művészi pályájának, fejlődésének vonalát A Lakodalmom 1832-es töredékeitől kezdve részletes zenei és dramaturgiai elemzésekkel vezeti a romantikus opera nagy német reformátora hatyúdáláig, az 1882-ben befejezett Parsifal-ig. A Rienziben még *Spontin*it és *Meyerbeert* követő szerző fokozatosan rátalál saját hangjára, amely először a Bolygó hollandiban érezhető meg: Senta balladájában, mintegy dióhéjban előttünk áll az egész mű eszmei és zenei tartalma. A Tannhäuserrel újabb lépést tesz Wagner a naturalisztikus zenedeklamáció megalkotására. Első egyéni műve a Lohengrin, amely már teljesen a maga új képére formálja a zenei dráma törvényeit. Esmekörének átfogó szélességében, a való-

76. „... discerning in the secular city the same eschatological reality once expressed by the idea of the Kingdom of God" (p. 110, id.: John C. Bennet: The Church and the Secular. The Princeton Seminary Bulletin, 1966. okt. 61. l.)

77. Relegiöse Verwirklichung, 1925, 87. l.

78. V. ö. D. Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung, 250, skk és Bultmann: Kerygma und Mythos, II. 208 l.)

79. Gogarten: Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem. Stuttgart, 1953. 99. l.

80. Helyesen mondja Wilhelm Hahn: „Die Säkularisation gibt vor, einen religionsfreien, neutralen Raum der Sachlichkeit zu schaffen, Faktisch ist sie nicht in der Lage, ihn in solcher Neutralität zu bewahren. Säkularisation als religionsfreie Neutralität zu bewahren. Säkularisation als religionsfreie Neutralität gibt es nicht als Endprodukt, sondern nur in der Schwebe des Säkularisationsprozesses, also im Gegenüber zur christlichen Religion oder doch in ihrer mittelbaren Ausstrahlung. Fehlt diese, so entsteht ein Vakuum, das religiöse bzw. pseudoreligiöse Kräfte ansaugt. Aber Rückkehr zu vorchristlichen Mythen erweist sich als dem durch Christentum, Verwissenschaftlichung und Technisierung hindurchgegangenen Menschen unmöglich... Deshalb entstehen die nachchristlichen säkularisierten Ersatzreligionen in Gesalt von Ideologien, die gerade keine, auch nicht heidnische Religionen sind" (Säkularisation und Religionszerfall. Kerygma und Dogma, 1959. 89. l.)

81. „New Morality" und christliche Ethik. Zeitschrift für Ev. Ethik, 1967. január, 47 l. V. ö. amit ugyanezen a helyen H. D. Wendland mond, 19. l.

82. V. ö. Karl Barth: Kirchliche Dogmatik, IV. 1026 l.

83. Religiöse Verwirklichung, 138. l.

84. „The phenomenon which is described in the New Testament as interpretation of the »signs of the times« is the judgment on the tendencies of the present which is always presupposed in action"; The Kingdom of God and History, 141. l.

85. Sektionsentwürfe: Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen..., Genf, 1968. Sektion I. Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche.

86. Anerkennung eines Amtes für die ganze Kirche, Sektionsentwürfe, 11. l. 37. I. m. 16. l. 88. U. o.

89. Kommentar zu I. Abschnitt V; Kommentar zu II. Abschnitt XII.

ságos konfliktusaival való szembenézésben kétségtelesen a Nibelung gyűrűjét láthatjuk élete főművének. De talán mindegyiknél lenyűgözőbb és a 20. század zenéjét tekintve legnagyobb jelentőségű a Trisztán és Izolda. A Trisztán dramaturgiailag valóságos gátszakadás, lényegében különbözik Wagner korábbi zenedramáitól. „Ez a művem inkább zene minden ízében, mint bármi, amit eddig csináltam" — vallotta Wagner a Trisztánról, és ez azt jelenti, hogy az összművészeti alkotás belső arányainak eltolódását a zeneszerző maga sem leplezi többé. Az ifjúkori kérdésre: mítosz vagy történelem — a Mesterdalnokok az egyetlen, amely a történelemre válaszol igennel. E nagyszerű új konverzációs stílusnak egyetlen párja lesz majd a század operaszínpadán Verdi Falstaffjában. A mindennapok hangja, költészete és a történelem után a a nép, a közösség állandó aktív jelenléte a vígopera további újdonsága. A keresztyén és buddhista források által elmentmondásosan befolyásolt rezignált megváltáseszmet testesíti meg a drámai zene történetének egyik legnagyobb alakja hatyúdálában, a Parsifalban. Ez a mű stílárán már a XX. század elejének expresszionista irányát előlegezi.

A szerző a Függelékben Wagner életének főbb eseményeit, műveinek jegyzékét és a hatalmas Wagner-irodalom néhány alapvető munkáját sorolja fel. A könyv mindenképpen értékes darabja a sorozatnak és haszonnal forgathatják mindazok, akik a zenetörténet egyik leginkább vitatott egyéniségét és életművét a maga valóságában szeretnék megismerni.

Papp Gáborné

A vallások teológiájának kérdése a protestantizmusban*

A nem keresztyén vallások kérdése nem új a protestáns teológia történetében, hanem már ott van a kezdetén. Az izlással történt találkozás már *Luthert* és *Kálvint* arra indította, hogy a vallás jelenségével foglalkozzék és eközben mindegyik a rá nézve jellegzetes módon lerakta a reformátori protestantizmus kritikai magatartásának az alapjait a nem keresztyén vallásokkal szemben. Bizonyos kognitív és morális elemeik viszonylagos elismerése mellett nem ismerhették el azokat igaz vallásokként. *Luther* hiányolta bennük a konstitutívumokat, *Isten* üdvösségre tett ajánlatával szemben a *fides-t*, *Kálvin* pedig a *vera notitia-a*, mert a pogányoknál általa is elismert *sensus divinitatis* megromlott a bűn folytán.¹

Az óprotestáns dogmatika nagyon intenzíven foglalkozott e tárggyal, miközben az idegen vallásokat a *religio falsa* gyűjtőfogalom alá vonták össze. A prolegomena keretében és az istentanban a *theologia naturalis* igazolása érdekében helyt adnak ugyan a Teremtő tulajdonságainak bizonyos *notitia-i* számára; az a természettől az emberben lakozó és a teremtmények tapasztalataiból vett ismeret azonban, amint azt *Hollaz* kifejti, a kijelentett világosság hiánya következtében szörnyű sötétségekkel van elkeverve és mesékké változott át.² A nem keresztyén vallásoknak ez a dialektikus megítélése, amely Róma 1:19 kk magyarázatából van véve, az újabb időkben is egy tipikusan protestáns valláselmélet korai modelljévé válik.

Ha ez a reformátori és reformátori kort követő foglalatosság a vallásokkal a diszkontinuitás hagyományának a vonalába tartozott, amely — ahogyan azt *Kraemer* kimutatta³ —, az egyháztörténetben legalább is *Tertullianus*ig követhető visszafelé, úgy a felvilágosodás és az attól meghatározott liberalizmus ennek a nézetnek az éles föllazítását hozta magával. A különleges kijelentés tagadásával és a szupranaturális gondolkodás későbbi gyökeres elutasításával a bibliai üzenetnek úgyszólván minden sajátos hittételét nivellálták a vallás lényegének egy általános értelmezése javára, amely fokozatos mértékben minden vallásnak közös tulajdona, a keresztyénségben természetesen a legmagasabb beteljesedéséhez jut. A vallástörténeti iskolában a keresztyénséget minden tudományszak keretében eredetét és lényegét tekintve a vallásos környezet világában szemlélik. Éppen ezért válik szinte szorongatónak érzett kérdéssé a keresztyénség különleges lényege és abszolútsága.⁴

Ennek a gondolkodásnak fundamentális-teológiai föltétele az a már *Schleiermacher* átvette alapelv, hogy a vallás a humanizmusnak egy alapvető tényezője, amely vagy az ember érzésvilágában vagy az erkölcsi tudatában ún. vallásos aprioriként telepedett meg. Az, hogy ennek a vallásos apriorinak egy ontológiai isteni lény felelt meg, egyelőre hallgatólagosan elfogadott alapföltetés volt; mégsem ez a Szembenálló, hanem az embernek a vallásos tapasztalata és vallásos-esz-

tétikai magatartása volt a tudományos teológiai foglalkozás tárgya. Ezért lehetett végül is ettől az isteni szembenálló lénytől elvonatkozni és helyébe egy filozófiai elvet vagy ideát ültetni. Ez az egész vallástörténeti gondolkodás azonban azzal került egy állandóan magával vonszolt válságba, hogy *Feuerbach*, és később *Nietzsche* meg *Freud*, az istenhit transzcendens realitását egyáltalán kérdésessé tette és azt a kívánó vagy féltő ember pusztá illúziós képzeleti termékeként ábrázolta. Így vált a keresztyén hit besorolása az emberi valóságosság általános jelenségvilágába annak halálos fenyegetésévé.

Ez ellen az egész fejlődés ellen *Barth* Károly megsemmisítő ellentámadásba ment, akit támogatót az optimista életérzésnek a válságajutása az I. világháború idején. Mint ahogy már a *Römerbrief*, szintúgy egész *Dogmatikája* az újprotestantizmus teológiai vallásfogalma ellen irányuló tömény támadásként fogalmazódott. Ez a szembeállása egy magát lényegében immanensen értelmező teológiai liberálizmussal ösztönözte *Barth* arra, hogy a teológiai vallásfogalmat megfosztva teológiai jellegétől, kihúzza annak a lába alól a talajt. Hogy eközben a Prolegomenája 17. §-ában a *Feuerbach*-féle valláskritika segítségülhívásával egyben a nem keresztyén vallások is füstté válnak, csak melléktermék tulajdonképpen, ahogyan azt a közelmúltban *Klaus Nürnberger* doktori értekezésében kimutatta.⁵ *Barth* eközben itt sem látja meg a vallásokat azok igazi jelentőségének megfelelően.

A *Barth*-féle vallás-értelmezés teológiai fogalmának az átütő ereje tekintélyes volt. Ennek következtében vált a protestáns teológiában a vallás következetes antropológiai szemlélete uralkodóvá, *Feuerbach* pedig, ha negatív értelemben is, fölkerült a *doctor ecclesiae* rangfokára. *Barth* óta nem volt lehetséges az európai evangéliumi teológiában a vallás fogalmát a keresztyén hitre is alkalmazni. Ahol ma az ellenfelei között minden érték tudatos átértékelése során ismét előveszik ezt, úgy az az erkölcsi rosszindulat titkos élvezetével kapcsolódva történik.

A *Barth* hatása alatt álló fejlődés három ágba folyt le. A valóságos hivei csoportjában vele a vallás témája valóban elintéződött. Ezért ezeknek a dogmatikai munkásságában elő sem fordul.

Egy bizonyos értelemben még *Barth* álláspontján is túllőtt *Dietrich Bonhoeffer*, amikor a még *Feuerbach* által is bizonyos mértékig embertani viszonylagos értékében megőrzött vallásos hajlomot tagadta és meghirdette a modern ember nagyságát és ezzel együtt egy gyökeresen vallás nélküli korszaknak az eljövételét megjövendölte.⁶ *Bonhoeffer* révén új erőre kapott a korábban már *Schreiner*⁷ és később *Gogarten*⁸ által végrehajtott pozitív átértékelése a szekularizációnak, mint a keresztyén hit történetívé válásának, ami eleddig a holland *van Leeuwen*⁹ munkájában találta meg legkövetkezetesebb ábrázolását.

Egy harmadik csoport *Barth*nak a vallás ellen történt tiltakozása viszonylagos elismerésével egyidejűleg dialektikusan kísérletet tett arra, hogy közvetítsen egy teremtés-teológia és egy következetesen a krisztológiai kijelentésre alapulni kívánó

* A Bensheimi Konfessionskundliches Institut 1968. évi tudományos értekezletén elhangzott előadás. P. *Beyerhaus* professzor a tübingai egyetemen a misszió-tudomány és ökuménika tanára.

teológia között. Ez csak a már említett óprotestáns tradícióra támaszkodással történhetett. A Troeltsch használta vallásos apriori theologumenonja nélkül a bibliai anthropológiából megintcsak arra következtettek, hogy az embernek az alkata alkalmas az Isten megszólító cselekedetére, miközben azzal is komolyan számoltak, hogy az embernek ezt az alkátát a bűn megtörte. Egyidejűleg arra is törekednek, hogy kitörjenek a kijelentésfogalomnak Barth-féle krisztomonisztikus leszűkítéséből és rámutassanak arra, hogy megvan az exegetikai jogosultsága egy minden emberre nézve érvényes ún. öskijelentésnek, amely a természetben, az ethosban és a történelemben található. De ezt inkább nyilvánvalóságnak, mint tényleges-egyidejű kijelentésnek értelmezik. A legfontosabb dogmatikai rendszerek Paul *Althaus*¹⁰ és Emil *Brunner*¹¹ alkotásai, és bizonyíthatóan a szerzőknek a világmisszió iránt táplált személyes érdeklődése volt a sugallójuk. E rendszeres teológiai elgondoláshoz az ún. evangéliumi vallástudomány („evang. Religionskunde”) egész sor vázlata kapcsolódik, amint azt Hendrik Kraemer és Gerhard *Rosenkranz*,¹² a missziótudomány e művelői által közzétett munkák tanúsítják.

A vallások teológiai méltatása az ő látásuk szerint abban áll, hogy valamennyien bizonyosságot tesznek az elesett ember üdvösségtelen helyzetéről, de egyben elveszíthetetlen Istenhez tartozásáról is. A vallásban az ember egyszerre kereső és menekülő, sőt Kraemer szerint lázadó is. Az ember útjaiként — és ebben tartották meg a Barth-féle kiindulást — szemben állnak Istennek a Krisztusban adott kijelentéscselekményével. A vallásoknak el kell hibáznia az Istennel való találkozást, mert — ahogyan azt Rosenkranz megmutatja¹³ — inkább az embernek a maga kifejezésére törekvése megnyilvánulásai.

A vallás teológiai helye ebben a szemléletben tehát az anthropológián belül marad. Ez egybeesik Rudolf *Bultmann*¹⁴ szemléletével is. A kérügmától függetlenül az ő számára sem kérdéses az Isten kijelentéscselekvése a vallásokban; mert Isten csak a kijelentésére felelő hitnek a számára hozzáférhető. De abban a tényben, hogy a hiten kívül egyáltalán feltámad az istenkérdés, Bultmann számára megvan annak a bizonyítéka, bármennyire elismeri is a Feurbach kritikáját, hogy a vallásokban legalább is gondolnak Istenre („Gott jedenfalls schon intendiert ist”).

Ebből a termékeny kiindulásból adódó lehetőségekkel különösen W. *Holsten* élt egy evangéliumi vallásértelmezés elérése érdekében, aki azonban közben — mint azt Kraemer¹⁵ megjegyzi — kissé önféjú konfesszionalizmus szűk utcájába szorult.

II. Jelenkori kezdeményezések egy theologia religionum érdekében

Ha most már a teológia jelenkorába lépünk, akkor egy igazán elámító dolgot figyelhetünk meg: bármily közel vagyunk is még időben mindezekhez az anthropologia jegyében álló vallástételei vázlatokhoz, úgy látszik, hogy a mai rendszeres teológia és a vallásokkal közvetlen szembenállásban élő ifjú egyházak egyiket sem tudják elfogadni. Nagy számmal találkozunk egészen új felfogásokkal, amelyeket mind az jellemez, hogy ki akarnak törni a cartesiusi anthropocentrizmusból,

a pszichologizmusból és a vallásbölcseleti immanentizmusból. Egyidejűleg azonban közülük többenél a szinkretista föllágyítás veszedelmébe jut a bibliailag megalapozott *revelatio specialis* és az üdvtörténeti krisztológia. Sőt egyesek ezt kifejezetten is igenlik.

A vallások teológiája kérdésének a megközelítésére történő fáradozásokból szeretnék itt négy újabb modellt bemutatni:

1. Az ökumenikus vallásértelmezés a kozmikus krisztológia jegyében.

Miután a háború megakasztotta a Kraemer által Tambaram-ban elindított beszélgetést, az Egyházak Világtanácsa és a Nemzetközi Misszió Tanács 1956-ban egy új tanulmányi terv keretében vette elő a kérdést, amelynnek ezt a címet adták: „Isten ígéje és a modern nem keresztyén hit”.¹⁶ Most azonban tudatosan szembe akartak nézni azzal a veszéllyel, „hogy a keresztyén egyházak az új nem keresztyén vallásokkal szemben egy izolált állásba húzódnak vissza”. Az újfent keresett dialektikus hídvérés tudatosan abból induljon ki, hogy Isten nemcsak a keresztyének között, hanem a nem keresztyének között, mégpedig nemcsak azok vallásainak a reneszánszában, hanem a történelmi át-törés szekuláris folyamatában is munkálkodik.

Az idevágó ökumenikus beszélgetésekben és nyilatkozatokban megmutatkozik immár egy irányosság, hogy Istennek ezt a történeti cselekvését mind krisztológiai, mind pneumatológiai szempontból leírják. Ez részben az ökumenében érvényre jutott református Krisztus-uralma-tan hatására, részben ama megállapítás alapján történik, hogy a keresztyén missziói tevékenység hatására a vallások keresztyén képzetekkel gazdagodtak, ezek révén kerültek újra pezsdülésbe. Ebben részben végül is a *logcs spermatikos*-tan éled újra.

Ennek következtében szükséges az, hogy a nem keresztyén vallások és a keresztyén hit viszonyának tárgyalása közben manapság világosan megkülönböztessük a klasszikus rendszereket a keresztyén hit és a nem keresztyén vallások között e rendszerek teoretikus viszonyára nézve a mai keresztényiség utáni alakjukkal való találkozástól.

Mégis e két szempontot egyidőben is figyelembe kell vennünk. Ma van olyan nézet a missziói területeken és ázsiai teológusok között, hogy Krisztus már a bibliai íge hirdetése előtt és azon kívül a vallásokban titokzatosan jelen van. Ezt a nézetet ugyan még senki sem alapozta és határozta meg világosan evangéliumi oldalról — eltekintve J. *Sittler* kezdeményezésétől New Delhiben.¹⁷ Ahol ezzel valaki foglalkozik, mint pl. *Murray Rogers*, a keresztyén és hindu spiritualizmus találkozói-nak egy anglikán szorgalmazója,¹⁸ ott vallásfilozófiai eszmékhez nyúlnak segítségül, ahogyan azt a római katolikus *dr. Cuttat* és *dr. Raymond Panikkar* kifejtette. A keresztényiség és a hinduizmus között szerintük van egy végső ontológiai egység, amely abban alapszik, hogy maga az igazság csak egy lehet. Ez azonos a praexistens Logosz-szal, amely már a Védák kijelentéseiben is előkészítette eljövételének útját. Ezt az egységet azonban sem a vallásos magatartásban, sem a teológiai fogalmakban nem lehet megtalálni, mert azokban a különböző művelődési területek és gondolkodási struktúrák sajátosan fejezték ki ezt az igazságot.

Ennélfogva az igazságot nem intellektuális és következtetésekkel előrehaladó úton lehet megtalálni, hanem csak oly meditatív áttöréssel fedezhető fel, amely a fogalmazások széthúzását transzcendálja és a kijelentésnek ama egységét misztikus látásban ragadja meg. Ennek a meditációs gyakorlatnak a kiindulása olyan párhuzamos szövegekből történik, amelyek a Bibliából és a Védákából véve ugyanazokat az eszméket — mint mondják — analóg módon fejezik ki. Kézenfekvő félreértések kiküszöbölésére megjegyzik: szó sincs itten a bibliai kijelentés és a hinduista vallásos irodalom kritikátlan egyenlősítéséről. Az Upanisadok szellemi világába történő meditatív áttörés mindig csak a második mozzanat és azt meg kell előznie, elő kell készítenie a bibliai-keresztény igazság szilárd megalapozásának, ami ezzel a hinduista vallásos örökség átvehetőségének a kritikai princípiumává válik. A cél mindazonáltal ennek a hinduista örökségnek a betakarítása, amennyiben az a keresztény kijelentéssel történt találkozásában ezzel rokonszelleműnek bizonyul.

Ez a gondolatrendszer (ha nem is szükségszerűen ugyanezen az úton alakulva ki) a protestáns eredetű ázsiai teológusok között erős visszhangra talál.²⁰ Talán nacionalista öntudatból is arra a meggyőződésre jutottak, hogy az ázsiai keresztények ősi vallásos kultúráikból hozzájárulhatnak az ökumenikus egyház építéséhez.

Sőt még olyan hangok is hallatszanak, amelyek a más vallásokhoz tartozó embereknek a keresztény egyház történeti közösségébe való begyűjtését egyáltalán nem tartják szükségesnek vagy csak kívánatosnak is, hanem úgy vélik, hogy az Evangéliumban megtisztult vallások egy nekik Krisztus és Isten által megszabott sajátos módon jutnak majd el eszkhatológiai céljukhoz. Így tette föl 1961-ben New Delhiben az időközben elhunyt dél-indiai teológus, Paul Devanandan a kérdést: „Vajon az Evangélium hirdetésének minden más vallás tökéletes elpusztítása a célja? Vagy pedig a vallások és a népek a maguk sajátos jellegében tovább léteznek az idő teljességéig, amikor Isten mindeneket egybefog a Krisztusban, mind a menyenyieket, mind a földieket? (Ef 1:10)”²¹

Láthatjuk, hogy a vallásokban ható kozmikus Krisztus eszméjének a legkülönbözőbb válfajai vannak. Legenyhébb válfajában, ahogy azt pl. az anglikán missziológia „Christian Presence-Programme” (a Keresztény Jelenlét Programja) képviseli,²² a vallások meggyőződésekben és közösségi életformákban az Evangélium befogadására meglevő előkészítettséget látnak (Prädisponierung). Ettől azt remélik, hogy az egyház lényegi egységén belül kialakulhatnak a kereszténységnek helyileg otthonos formái. Abban a legradikálisabb formájában azonban, ahogyan a keresztény misztioi fáradozások látszólagos kilátástalanságának hatására Ázsia nagykulturájú vallásai közepette kialakult: a kozmikus Krisztus eszméje már csak halvány rejtjele (*chiffre*) a vallások végső szellemi értékei iránt inkább filozófiaiának nevezhető elkötelezettségnek, amire nézve a *Christus praedicatus*-nak vajmi kevés jelentősége van már.²³ A vallások teológiájáról itt már nem lehet szó. Éppen az a tapasztalat, hogy az ökonómiai trinitás örökletes jelentésének ez a feloldása egyáltalán a keresztény hit magamegtagadásához vezethet, azt mutatja, hogy a vallások teológiája a trinitás tanának egy egészen új átgondolására kényszerít.

Hogy azután valóban lehetséges-e a vallásoknak a teológiáját tényleg a trinitás-dogmából kibontakoztatni, azt itt csak kérdésként állítom föl. *Vicedom* kimondotta ezt a gondolatot, de *Jézus Krisztus és a világ vallásai (Jesus Christus und die Religionen der Welt)*²⁵ című munkájában nem adott rá feleletet, hanem hű maradt Rosenkranz vonalához. *W. Andersen* kifejezetten követelte az evangéliumi vallásértelmezésnek a trinitárius lehorgonyzását;²⁶ de egy valóban megalkotott ilyen tervezet mindaddig nem került napvilágra. Egy ilyen tervezetnek vitába kellene szállnia azokkal a dogmatikai óvásokkal, amelyeket August *Kimme* egy ilyen program lehetőségeinek az első kritikai megfontolása alkalmából előadott.²⁷ Ahogy azt megmutatta: a tulajdonképpeni aporia abban rejlik, hogy egyfelől az *opera ad extra* oszthatatlanságának tana egy ilyen kísérletnek a lehetőségéhez megadja a dogmatikai jogosultságot, másfelől azonban látszólag nincsenek egyenes exegetikai föltételek hozzá. Erre ugyan azt felelhetnők, hogy manapság hasonló nehézségekkel kell szembenéznünk, amikor egy modern szociáletikát újszövetségi alapokkal szeretnénk megalkotni. Egyik esetben sincsenek biblicista lehetőségeink, ami azonban önmagában még nem adhat leküzdhetetlen érveket magával a dologgal szemben.

2. Második helyen említtem meg erős hatása miatt *Paul Tillich* elgondolását. Tillich hangsúlyozza *Rendszeres teológiájában*,²⁸ hogy minden nagy vallásfilozófiai rendszer, de minden vallás és quasi-vallásos szekuláris világnézet is, föltételezi egy végső érvényű érték és lét közvetlen megragadását. Troeltschre támaszkodva azt állítja, hogy van egy misztikus apriori, amely az alany és a tárgy között tátongó szakadékot áthidalja (transzcendálja). Az ontológiai és a perszonális gondolkodásmód közötti közvetítés lehetőségét első esetben a kereszténységnek a héber gondolkodásmódból a hellénista környezet nyelvére történt lefordításban látja bizonyítottnak, ami a hellénista logos-gondolat segítségével történt. Amennyiben egy filozófia alárendeli magát ennek az univerzális logos-nak, minden lét alapjának, nem kerülhet ellentétbe Tillich szerint azzal a logos-szal sem, amely test lett. Minden vallás és quasi-vallás részesedik lényege szerint ebben a létalapban és a maga történetében a maga végcéljának mind tisztább megragadása irányában mozog.

A kereszténység és a találkozás a világ vallásaival (*Das Christentum und die Begegnung mit den Weltreligionen*) című írásában Tillich kimutatja, hogy a vallások mai mozgásukban és találkozásukban a szekularizmus felől jövő közös kihívás meghatározó befolyása alatt állanak. Dinamikus tipológiájának megfelelően — amelyben az általános emberi elemek különbözőképpen porcionálódtak — a vallásokat különböző mértékben tartja alkalmasoknak arra, hogy erre a kihívásra megfeleljenek. De éppen ezért az a vallások rendeltetése, hogy egymást megtermékenyítsék. Ennek a megtermékenyítésnek a formája a párbeszéd. A megtérítés célkitűzését Tillich éppúgy hangsúlyozottan elhárítja, mint Troeltsch. A kereszténység különleges jellegzetessége már most a lét alapjának Jézus Krisztusban történő manifestációja, amely fölé azonban nem szabad a vallásnak egy részleges alakját odaépíteni. Jézus Krisztus éppen ellenkezőleg túlmutat önmagán, az

Isten királyi uralmára, és a teremtői agapét mint ez uralom megvalósításának az elvét jelenti ki.

Egy buddhistával folytatott nyilván személyes tapasztalaton nyugvó párbeszéde³⁰ példáján mutatja be Tillich, hogyan lehetne a két vallás analóg fogalmait egymással gyümölcsöző kapcsolatba hozni. Eközben mindegyikük elmélyülésben, de egyben átértelmezésben is részesül, úgyhogy a Nirwana a kívánságtalan békesség állapotaként mintegy a szociális istenországa egy aspektusává válik.

A vallások találkozása e szemléletének a kritikája lényegében a Tillich-féle rendszeres-teológiai vázlat általános kritikájával esik egybe. Kraemer rámutatott,³¹ hogy az itt megkísérelt áthidaló tétel az ontológia és a személyes bibliai hit között kényszerűen csődbejutott. Istennek Krisztusban jellegzetesen megnyilatkozott (profilizált) személyisége és éppen az emberi személyi közösségnek a lehetővé tétele is éppen ott nem vált tarthatóvá, hanem Isten a föltétlennel a fogalmában semlegesítődik. Minthogy azután az Atya-fiú-viszony helyére az ontológiai létalpra történő szimbólum-szerű utalás lép, a kereszt is elveszíti középponti üdvközvetítő jelentését. Épp oly kevésbé fordul elő a Tillich keresztény—buddhista párbeszédében — amelyet egyébként becsületesen egy aporisztikus helyzettel enged végéhez jutni, ahogyan az a buddhista antropológiából következik is — mint ahogyan egyáltalán az élő Úrról szóló bizonyosítétel is. Így a Tillich programja szükségszerűen nem a vallások szintézisébe fut ki, hanem egy transzcendens megalapozáson elgondolt szociális-etikai szekuláris történetformálásra.

3. Kétségtelenül Tillich hatásától indítva, mégis a történet-teológiája révén önállóan jellegzetessé válva, keletkezett a vallástörténetnek az a teológiája, amelyet *W. Pannenberg* a közelmúltban megjelent összegyűjtött tanulmányai kötetében előnkbe adott.³² A kerymatikus teológiával elszántan szakítva, annak mind a kijelentéspozitivista, mind pedig antropocentrikus kiindulásában a keresztyénséget ismét besorolja a vallásként a vallások történetének a keretébe. Ebben a keretben kell érvényességét és jövődbemutató erejét objektívan bebizonyítania, anélkül, hogy a szemlélőnek vagy tolmácsnak megengednének egy többé már kérdésessé nem tehető hit-álláspontot.

Csakúgy mint Tillich és a vallástörténeti iskola örökösei, Pannenberg is szembeállítja a keresztyén kijelentést a többi transzcendentális ismerettel a vallások világában. Hiszen Isten léte nem a hit merészsége révén válik ismertté, hanem az abszolút valóságnak minden egyes ember számára elvileg lehetséges megtapasztalása. Feuerbach illúziót hangoztató ítéletnyilvánítását Pannenberg azzal válaszolja meg, hogy a transzcendens valóság megtapasztalását kiemeli a félelem és a reményesség pszichológiai területéről és mint létünkkel szükségszerűen velejárat magában az antropológiai struktúrában horgonyozza le.³³ Ezért hordozza magán minden vallás a kijelentés jellegét; mégpedig abban nyilvánul meg egy vallásnak az ereje, hogy istennek fontosságát a lét egész valóságának a területén a maga történelmi helyzetében bizonyítani tudja.

A történelem azonban szakadatlanul lépdel előre és az ember elé új föltételeket állít, amelyben valóságos léte kitér. Ezért a vallásoknak is változniuk kell. Ezt vagy úgy teszik, hogy a maguk

transzcendentális valóságmegtapasztalásukból szabadítanak föl új képességeket, vagy pedig más vallásoktól vesznek át új elemeket, illetve beolvasztják azokat. Így a vallástörténet állandó kölcsönhatásoknak a története, amelyekben a vallások a maguk valóságértelmezésével megvívják egymással és egymást asszimilálják. Ez Pannenberg a szinkretizmus teljes átértelmezéséhez vezet el, amelyet nem dekadenciának és elidegenedési jelenségnek tekint, hanem kihívólag pozitívan, a vallások haladó integrációjának értékel. Az egész vallástörténetet olyan mozgásnak kell tekinteni, amely a sokféleségből és részszerűségből a kezdet felől a végben adódó átfogó egységéhez vezet. Ebben a folyamatban részt vesz a bibliai vallás is, amint az kimutatható mind az izraelita vallástörténetből, mind pedig a keresztyénség ókori győzelméből, amelyet a hellénista misztériumvallások asszimilációja révén ért el.

Pannenberg azonban mégsem akarja a keresztyén hit különleges sajátosságát és normatív érvényességét egy körvonalatlan vallásfogalom érdekében fölfoldozni. Sokkal inkább az univerzális processzusnak ebben az integráló középpontjában látja a zsidó-keresztyén vallást. Földadatlan sajátosságának tekinti benne a prófétailag szemléltetett és a Jézus által lehetővé tett nyitottságot Istennek mindig új eljövetele számára, amelyből már a jelenben is élünk.

Pannenberg vázlata első találkozásra megejtő ama fáradozásának zártságával, amellyel a vallásfenológiai adatok káoszát rendezői kézzel átfogja, valamint történeti látomása tágasságával. Legjelentősebb mozzanata az a kísérlet, hogy a Feuerbach-féle immanentizmust legyőzze, amelynek a fölszedésével Barth a keresztyén hitet egyfelől elszigetelte a vallások világából, másfelől egy betekinthetetlen kijelentéspozitivista állítással tette.

Jelentősek azok az izraelita-keresztyén vallásnak vallástörténetileg asszimilatív jellegét bizonyító ismeretek is a bibliai időszakaszából, amelyek révén az pozitív kapcsolatba került a rajta kívül történő vallásos tapasztalattal.³⁴ Megszabadít ez bennünket attól, hogy a történeti valóság nagy területét egyszerűen adjuk föl illúziós spekulációk termékeként. Egyben mementó is ama teológiai tendenciával szemben, amely a bibliai hitet minden kívülről jött vallástörténeti hatáson a lehántolásával egy legbensőbb, sajátosan keresztyén kerymatikus magra akarja visszavágni, amelynek ebben a formában már nincsen semmi életerejé sem.

Mégis két kritikai kérdést kell Pannenberggel szemben föltennünk. Az egyik azonos azzal a rossz érzésünkkel, amely Tillich vallásfilozófiai vázlatával szemben él bennünk, akit Pannenberg messzemenően elfogadott. Nem sikkadt-e el egy elvont történetfilozófiában a bibliai hitnek az a sajátossága, hogy a személyes istenviszonyt a bűnbocsánat és a gyermekvált határozza meg? Valóban a teológiai nyitottság a történelem felé az a mozzanat, amelybe minden vallás konvergál, vagy pedig közelebbről inkább az isteni itt és most jelenlét követelő vagy ajándékozó megtapasztalása, amely azonban a keresztyénségben is megtartja a maga viszonylagos saját súlyát és másfelől megint az *ef' hapax*-ban történt történelmi üdvössésszerű visszatekintve szerzi meg a maga bizonyosságát?

A másik kérdés vallástörténeti jellegű. Valóban úgy lenne, hogy a vallások a kölcsönös hatásaik következtében a történelem során egy máris be-

látható eljövendő egységben folynak össze? Az indiai és kelet-ázsiai szinkretizmusra vetett futó pillantás ezt látszik megerősíteni. De nem azt mutatja-e másfelől a részletelemzés, hogy ezzel az egybeolvadási folyamattal párhuzamosan egy hasadási folyamat is fut, amely a keresztyénséghez hasonlóan a nagykultúrájú vallásokat épp oly számtalan kis szektára hasogatja? Továbbá: Valóban sikerül-e a vallások és világnézetek találkozásának drámájában a vallások által tanúsított transzcendentális valóságtapasztalást sűrítetten (akkumulatív) megőrizni, vagy pedig a szekularizációs folyamatban és egy utilitarista materializmussal történő találkozásban nem megy-e végre egy időben mindenütt a múlt szellemi értékeinek egy óriási pusztulása?

Végül, ennek az összefüggésnek utolsó ellenérveként: Valóban nyújt még az egyház- és missziótörténet középkori és újkori szakasza olyan példákat az idegen vallásokkal történt találkozásból, amelyek meggyőznek a keresztyénség integráló erejéről? Eltekintve attól, hogy a keresztyén egyház terjeszkedése közben egyetlen felekezetében sem változtatott történetileg kialakult belső és külső alkatán, valamint az idegen vallásoknak keresztyén gondolatokkal történt megzavargatása sem támasztott engesztelékenyebb magatartást az egyházzal szemben, hanem inkább harcias magabizonyosságukhoz vezetett.³⁵ Így például az Evangéliummal történt találkozásból átvett messiánizmus a különböző vallásokban vetélkedő antikrisztianus jelleget öltött.³⁶ Jellemző, hogy Pannenberg vázlatában hiába keresünk bármiféle utalást is a jelenkor vallástörténeti viszonyaira. Ennyiben tehát ezt a felfogást inkább a jövő felé nyitottságból nyert reménykedő látomásnak kell megítélnünk, amelyből mindenestre hiányzik a jelenkor fenomenológiai tapasztalatainak az evidenciája.

Ha most visszatekintünk a jelenkori három kísérletre a vallások szintetikus teológiája területén, akkor megállapíthatjuk, hogy megvan ugyan a nem keresztyén vallások lehetséges valóság tartalmának az örvendetes igénye, és hogy a keresztyénséghez való viszonyuk bizonyítása egy belső gyengeségben szenved: hiányzik belőlük a kereszt botrányának a tudata, amely a tulajdon vallásuknak nemcsak a megerősítését, hanem az embernek éppen vallásában az ítélet is tartalmazza. A vonat a keresztyénséget megelőző kijelentés és a Krisztusban nyert kijelentés között mindenütt túlságosan egyenesen és közvetlenül húzzák meg egy sűrítő vallásfilozófiai metafizika értelmében, amely nem tud, vagy nem szeretne tudni arról a bibliai „Nem”-ről, amely elhangzik az esett ember erőlködéseiről éppen vallásos tevékenységei tekintetében.

4. Ezt a szemrehányást valószínűleg nem lehet megtenni minden további nélkül azzal a még ismeretendő utolsó kísérlettel szemben korunknak a *theologica religionum* irányában történő fáradozásai területén, amelyet Carl Heinz Ratschow az 1966. évi Bécsi Teológusnapokon előadott.³⁷ Ratschow tudatosan a lutheri tradícióba áll és Paul Althaus tekinteti mesterének, aki egyébként az őskijelentés hangsúlyozásával a maga idejében a legmesszebbre túllépett a vallások teológiájának antropológiai magakorlátozásán. Ratschow esetében is az a szándék uralkodik a gondolatmeneten, hogy a Feuerbach kikényszerítette antropológiai szorítóból kitörjön a protestáns vallásértelmezéssel. Úgy véli, hogy a vallás semmiképpen sem az öntevé-

keny *homo religiosus* terméke, hanem — és ezt bizonyítja a vallásfenomenológia — mindig kívülről hozza mozgásba az embert. A vallás kezdetén mindig egy alapító áll az osztályrészül jutott élmennyel. Az ember az epifánia, vagy isteni megvilágosíttatás, vagy egy megfoghatatlan Valami (Es) cselekményében átéli a világ értelmét és az élete lehetőségét. A lét örök célja jelenvalóvá válik. A transzcendenssel szemben használt eme átfogó meghatározásban itt is Tillich hatása mutatkozik.

Ratschow szerint a vallás két dimenzióban él: egyrészt az üdvözítő öseseményre történő visszakapcsolódásban, amelynek kultuszi megjelenítése biztosítja az üdvöt a jelenben, másrészt az Istenség fontosságának a jelen történeti helyzetben átélt megtapasztalásában, amelyből az embernek és társadalmának a jövője lehetségessé válik. A kijelentésnek ez a kettős módja a maga üdvösségre vonatkozásában és világra vonatkozásában minden vallás formális közös jellemzője, beleértve a keresztyénséget is.

Ami azonban amazokat ettől elválasztja, az az isteni ambivalenciának az átélésére adott válasz, amely kapcsolatba lép a világ ambivalenciájával. Az istenek jósága és haragja váltakozik, anélkül, hogy tisztelőiknek egészen sikerülne ezt a sokszor oly hirtelen változást értelmes módon megokolni, például a jutalmazó és büntető cselekedet sé májával. Csak az Evangéliumban találja meg a megoldását ez a keresztyének között is tudatos ambivalencia, amelyben Isten lép Istennel szembe. Még Istennek az ítéletét is átöleli a szeretete. A hit a haragvó Isten megtapasztalásától áttör szeretetének bizonyosságához. Mivel ez külsőképpen nem belátható, a keresztyén hit megújulóan kísértések között vergődő hit, amely azonban éppen ilyenként nyeri el tulajdonképpeni kipróbáltságát.

A keresztyén hit tehát a nem-keresztyén vallásokhoz viszonyítva Isten szeretetének a tudatában gyökerezik, ami az emberi élet maradandó alapja. Osztja ugyan a vallásokkal azt az ösztönt, hogy cselekvő kegyesség legyen. Tudja azt is, hogy a mindig megújuló *mortificatio*-ban van meg a *vivificatio* lehetősége. Míg azonban ez az emberi cselekmény a vallásokban minden yoga-típusban és ritisban *placare deum*-ként alkotó szerepet (konstitutive Bedeutung) játszik az istenviszonyban, a keresztyénségben csak következmény jellege van (konsekutive Bedeutung). Visszautalás a *Christus crucifixus*-ra, ennek a folyamatnak a példázatos egyedére. A megszentelődést megelőző a megigazítás. Annyiban egyezik Ratschow a W. Trillhaas³⁸ tételével, hogy a vallás teológiai tanát a Törvény felől kell kifejtetni. Tárgyalásának helye tehát a Dogmatika és az Etika között feszülő boltíven van.

Ha összehasonlítjuk Ratschow tételét az előtte tárgyalt három kísérlettel a vallások teológiája tárgyában, akkor egyértelmű, hogy ő az, aki keresztyén és kivált luteránus teológusként leghatározottabban ragaszkodik a feladhatatlan keresztyén állásponthoz. Ratschow tudja, mennyire lehetetlen mind az általános vallástudományt, mind pedig, és méginkább, a vallások teológiáját alapvető föltételmentességgel folytatni. Ezért határozottan a hit ügyvédjévé válik a vallások körén belül is. Míg Tillich és Pannenberg esetében az az ember kísértése, hogy ontológiai kiindulások alapján egy majdnem hogy kényszerű entelechiáról beszéljen az ember a vallások történetében, el egészen egy min-

dent átölelő, végső fokon azonban szétfolyó keresztény önértelmezésig, Ratschow tudja, hogy milyen szükséges a hívő ráfelelés mozzanata, de a vallásos kijelentésnek a lehetséges eltévelyedése már a vallásokban is. Vallása csak annak van, aki az *impressio Dei*-re hittel és engedelmesen választ adott. Ez egyben erős érv Feuerbach ellen is.

Azonban Ratschow esetében is találkozunk a dogmatikusnak azzal a lejtésével, hogy a vallástörténet valóságát egy rendszerbe akarja fogni, az ő esetében a lutheránus sémába: a Törvény és Evangélium fogalompárjába. Teológiailag, közelebbről Pál apostol felől lehet egyet s más a keresztényesség előtti és a keresztény hitnek eme melleszdelése javára felhozni. Hogy azonban a vallástörténet jelenségvilágával szemben is fenn tartható-e, az már más kérdés. Mert hogy is állunk például az indiai bhakti-kegyességgel vagy a quietista Amida-buddhizmussal? Egyfelől örvendetes, hogy Ratschow gondosan értékeli a vallás személyes oldalát. Másfelől azonban tény az, hogy a legmagasabb Brahman-misztikában és a Hinayana-buddhizmusban ily személyes istenkapcsolat nem létezik és éppen ezért az istentapasztalás ambivalenciájáról sem lehet bennük szó. Végül a samanyizmusban is van a vallásos valóságnak egy olyan megtapasztalása, amely minden ambivalencia híjával gonosz, úgyhogy itt sem található semmiféle analógia a keresztény istentapasztalathoz.

A vallásokkal folytatandó valóban egyenértékű teológiai vitának éppen ezért mégiscsak sokkal megkülönböztetőbbnek kell lennie, mint ahogyan azt örvendetes módon már Ratschownál látjuk.

III.

Ha most befejezésül egy rövid összefoglalásban megkíséreljük áttekinteni a mai protestáns teológiai helyzetet a vallások teológiája tekintetében, akkor a következő képet kapjuk:

A mai protestáns teológia még egyáltalán nem tud helytállni azzal a rendkívüli kihívással szemben, amely a mai dinamikus vallási pluralizmusban, a nem keresztény vallások újraébredésében, a quasi-vallásos szekuláris világformáló kísérletekben, az afro-ázsiai új keresztényeknek a saját honi öröksége integrálására irányuló ormótlan törekvéseiben támadt vele szemben. Ellentétben azzal a már mennyiségileg is mély benyomást keltő mozgalommal, amely ezt a kihívást a római katolikus teológia részéről fölvetve Karl Rahner óta, egészen tiszteletre méltó belső zártságban — néhány dicséretes kivételtől eltekintve —, a protestáns teológia válasza csak tétovázó és nem egységes, gondolataiban gyakran elmosódott és spekulatív volt. Eddig ezt a vitát lényegében csak a felelősséget érző missziótudomány folytatta. De „kontaktustudomány” jellegéből kifolyólag inkább az a feladata, hogy közvetítsen abban a háromszögben, amelyet a határhelyzetben élő tapasztalati missziói tudománynak kell végeznie az egyház, a vallástudomány és a teológia között. Ebben messzemenően rá van utalva arra az alap kutatásra, amelyet az exegézis és a dogmatika rendszeres gondolkodási tevékenysége végez, és valóban teherbíró új elgondolások hiányában azzal a dilemmával küzd, hogy vagy műkedvelősködik, vagy pedig korábbi teológiai megrekedt elgondolásokkal lép kapcsolatba.

Ennyiben a dialektikus és kérügmaticus teológiának a vallástörténeti iskola ellen irányuló vissza-

hatása a (célkitűzéseiben) jogosult evangéliumi vallások teológiája kialakítása ügyének súlyos károkat okozott, amelyekből még nem épültünk föl.

Ha a meglevő új kísérleteket tárgyi fontosságuk szerint bíráljuk el, miután egyikük sem lépett túl a programszerűség stádiumán, úgy megállapíthatjuk, hogy mindenütt érezhető az a segítséget ígérő alapvető igyekezet, hogy a teológiai és filozófiai vallásértelmezést kivezesse a múlt antropológiai leszűkítésének szorítójából. Tillich és Pannenberg vallásfilozófiai visszatérése az ontológiai történeti kérdéshez megfelelőjére talált abban a teológiai újraeszmélésben, amely bibliaian elismeri Istennek a kijelentő munkáját a különleges kijelentéstörténeten kívül is. Ma már sokfelé találunk a János evangéliuma prologusának, az Areopaguson tartott beszédnek vagy a pogányok vallásos-erkölcsi megismerőkészsége páli tárgyalásának olyan előítéletektől szabadabb és teljesebb tolmácsolásával, amely jótékony ellentétben áll e szakaszoknak krisztomonisztikus és kérügmaticus abszolútsági igényű gondolkodás hatására történt exegetikai eltorzításával vagy éppen diszkreditálásával. Hendrik Kraemer szellemi elevenségére és nyíltságára vall, hogy az 1938-ból való dialektikus teológiai látásmódját kitágítva későbbi *Religion und christlicher Glaube* (Vallás és keresztény hit) c. könyvében átgondolva, maga is részt vett ebben az újabb fejlődésben. Nem volt lehetséges örök időkre tabúvá tenni azt a kérdést, hogy mi a vallásokban a valóság tartalom, illetve Istennek a tette. Ez kifejezésre jutott ama nemzedék néhány más képviselőjének az óvatos magát-kiigazításában is. Ezzel a protestáns és ökumenikus teológia eljutott odáig, hogy közeledjék az eddig katolikusnak nevezett kontinuitás tradícióvonalához, azonosuljon vele, sőt helyel-közzel végletesen túl is lépjen rajta.

Az a kérdés, hogy a fejlődésnek ilyen folyamattal szemben mi legyen annak a teológiának a feladata, amely minden örvendetes ökumenikus nyíltsága ellenére továbbra is elkötelezettnek érzi magát reformátori jellegéhez. Erről azt mondhatom, hogy feladata a reformátori formális és materiális alapelv értelmes időszerű képviselésében van, ami a *sola scriptura, sola fide*. Szembenézve azzal a centrifugális tendenciával, hogy keresztény neveket és fogalmakat majdnem felelőtlen módon, elszigetelten és értelmüktől elidegenítve, használnak, arra kell törekedni, hogy ezeket ismét bibliai összefüggéseikből és kérügmaticus középpontjukból tanuljuk meg értelmezni. Egyben arra is törekednünk kell, hogy az új kérdésekre ne adjunk régi válaszokat, hanem ezekből a kérdésekből, mint a hermeneutikai körző egy új kiterjesztéséből, exegetikailag és rendszeres teológiai tovább kutatásunk. Még Istennek a világban folyó munkája trinitárius megalapozása tárgyában sem, vagy a kozmológikus logos-krisztológia kérdésében sem mondták ki például az utolsó szót.

Másfelől arra kell törekednünk, hogy a *sola fide* és *solus Christus* igazságát reformátori értelemben újból bizonyásgtevően meghirdessük. A keresztény teológia csak annyiban érdemli meg ezt a nevet, ha elhatározottan a bibliai üzenet közepén, a krisztológiában és a szoteriológiában veti meg a lábát. Ez lehetetlenné tesz számára egy állítólagos tudományos föltételmentességet is, meg egy panreligiózus közömbösséget és a Jézusban jellegzetes istenhitnek a történetfilozófiai elszemélytelenítését is. Ez nem zárja ki azt, hogy fáradozzunk e hitnek a

teljes valóságmegértés számára jelentős volta megértéséért, vagy hogy felmutassuk a belső összefüggéseket közötté és Istennek a biblián kívüli kijelentése között. A keresztyén teológia nincs elkötelezve semmiféle szubjektivistá irracionálismusra. De tudatában marad annak, hogy a valóság teljes megértését a hitben engedelmes ráció kapja ajándékul. Az ellentmondások értelmességét Krisztus keresztyénben csak az tapasztalja meg, aki abban a fölötte is kimondott egzisztenciális ítéletet elfogadja. Itt azonban a kérügma egy olyan misztériumot leplez le, amelyhez — ahogy azt nekem egy megtért brahman mondotta —, a vallások világában nincsen részünkről megtalálható bejárat.

Egy reformátori jellegű vallás-teológia, még ha elfogadja is azt a kijelentés-teológiai érdeket, hogy nemcsak az esett ember struktúrájában, mint lényegében a Teremtőre utaltságában látja Isten munkáját *praeparatio evangelica*-ként, sőt a vallásokban is szociológiailag és kultuszilag institucionalizált visszahatást keres isteni epifániákra *ante Christum*, lá kell mutatnia erre a kegyes pogányok által sem áttörhető üdvtörténeti korlátra.

Ezt a korlátot nemcsak a transzcendentális-noétikus területen, hanem a történeti-exisztenciális vonatkozásban is meg kell látnunk. Azt a Barth Károly által föltevésenként következtetett lehetőséget, hogy a vallások világában is olyan üdvösségképzetekhez lehetne eljutni, amelyek tisztán tanszerűleg teológiailag nem lennének kifejezetten megkülönböztethetők a páli üzenettől,³⁹ komolyan kell vennünk. E föltevéses lehetőséggel szemben tehát le kell szögeznünk, hogy egy pusztá, a keresztyénnel analóg lét és önértelmezés, amely azonban nem vele, a történeti Krisztussal kapcsolódik össze, lehet talán formailag, de nem valóságosan, vagyis beteljesülten keresztyén hit. Ebből kitetszik, hogy a vallások reformátori értelmzése nem mondhat le az üdvtörténeti kategóriájáról.

Erre a nem a noétikus területen, hanem Isten szuverén történelmi cselekedetében megalapozott diszkontinuitásra még egy második meg gondolás is hangsúlyt tesz. A Feuerbach meghatározta tisztán antropológiai vallásértelmezést egyfelől *monopoláris*-nak nevezhetjük el. Ennek értelmében a vallásnak csak egy viszonyulási pontja van: a vallásos tudat vagy az embernek magának a transzcendentális betájoltsága. Ezzel szemben az a mai vallásértelmezés, hogy az ember vallásos apriorijával szemben van egy reális transzcendens megfelelő, amely ezen túl vallásának kiváltó alanya is: már lényeges fejlődés. De még ez a *bipoláris* vallásértelmezés sem azonos értékű, ha újszövetségi mértékkel mérjük. Túlságosan is magától értetődően föltételezik azt, hogy a vallás e transzcendens vonatkozási pontjának magának Istennek kell lennie. Ez azonban a vallás Pál apostol adta értelmzése szerint 1 Kor 10:20 és 2 Kor 6:14—17 alapján, egyáltalán nem tekinthető minden esetben bizonyosnak. A pogány kultuszok transzcendens vonatkozási pontjai lehetnek démonok is. És ahol ez történt, ott az ember már nem szabad ura a maga vallásos döntéseinek, hanem egzisztenciális rabszolgaságba esik és transzcendentálisan elvakítódik. Ez a vallásnak az a háttorzongató valósága, amelyet Pál Róma 1:21 következőkben feltár. A kérdés itt az, hogy ezt a gondolatot nehéz összeegyeztetni ama másikkal Csel 17:23-ban, ahol arról van szó, hogy a pogányok nem tudva is Istent tisztelik. Ha az ember — ahogyan az a legtöbbször történni szo-

kott —, a két szempontot alternative akarja értelmezni, mindig szembeütközik a teljes bibliai bizonyosság egyik részével. A megoldásnak ezért inkább komplementernek (egymást kiegészítőnek, összefoglalónak) kell lennie.⁴⁰

Az ember a vallásban három dimenzió metszéspontjában áll: a maga Istenre vonatkozásában, Istennek érte történő fáradozásában, és a démoni hatalmak befolyásában. A vallás lényegét bibliai teológiailag kell értelmeznünk, tehát nem monopolárisan, sem bipolarisan, hanem *tripolárisan*. A tripolaritás a vallások ambivalenciájának az alapja. Transzcendens meghatározásuk nem kizárólagosan isteni vagy kizárólagosan démoni. De az embernek nincs meg a maga erejéből az a szabadsága, hogy ebből az ambivalenciából kitörjön. Bár tartja Isten irgalmassága és magáról adott bizonyossága, mégis e hatalmasságok uralmi hatáskörében van. A kérügma történéseben Krisztus egyidejűleg ajándékoz szabadságot és állítja a vallásos embert a döntés lehetőségébe. Ettől a pillanattól fogva a vallás már többé nem lehetőség a számára.

A Csel Könyve 17:30 versében elhangzó *ta nyn* új helyzetet teremt, amelyben a vallás vagy eléri theonom *telos*-át, vagy pedig elhatározottan antikrisztusi jelleget kap. A *ta nyn*-nek az érvényesülése megfordíthatatlan.⁴¹

Mert a kérügma hallásában a vallásos ember nem pusztán csak a keresztyénség előtti tudását egészíti ki Istenről, vagy a kijelentésnek egy magasabb fokával találkozik, hanem a lezáró és betöltő eseményével, egyben azonban Istennek Krisztusban döntésre kényszerítő és megtérésre hívó önkijelentésével.

Így ez marad a vallások reformátori teológiájának sajátos érdekeltége, amelyben ma a keresztyén és nem keresztyén vallások közös vonásainak fölszabadító elismerése közben nem ugyanaz újdonságra (*das Neue*), hanem az új Valakire (*auf den Neuen*) mutat.

Hogy azután ez a „megigazulás” fogalmának felhasználásával történnék-e, amely fogalom forenzikus részlegessége miatt a vallásközi használatban nehéznek mutatkozik, abban Kraemer társaságában Holsten⁴² ellenében kételkedünk. Valószínűbb az, hogy itt a vallásokkal való találkozásban is távolabbi dimenziókat nyit meg a megengesztelődés gondolata. A Krisztusban, a Fiúban megvalósult megengesztelődésben Isten megajándékoz bennünket a *hyiothesia* (fiúvátétel) ajándékával. Ebben az emberrel mérhetetlenül sűrített és tisztult módon az történik meg, amire Isten minden hamartológiai és démonológiai ellenkezés mellett is a vallásos is előkészíteni akart: a vele való örök közösség.

Prof. Dr. Peter Beyerhaus
Fordította: D. dr. Pákozdy László

JEGYZETEK:

1. Luther vallásértelmezéséhez v. ö. H. Voßberg, *Luthers Kritik aller Religionen*, 1922 és W. Holsten, *Christentum und nichtchristliche Religionen nach der Auffassung Luthers*, 1932. — Kálvin J. legfontosabb nyilatkozatai a vallásokról az *Inst. I/II. 2, I/III. 1. és I/V. 1.* fejezeteiben találhatók. —

2. M. D. Hollaz, *Examen theologicum acromaticum*, 1707, Prooemium I. 9, 29. —

3. H. Kraemer, *Religion und christl. Glaube*, (németül) 1959, 153 kk. lap. —

4. E. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 1911, 3. kiad. 1929. —
5. K. Nürnberger, Glaube und Religion bei Karl Barth, Inauguralis értekezés, Marburg 1967; lásd külföldön a 109 kk. lapot. —
6. D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 1953, 178 k. lap. —
7. H. Schreiner, Die Säkularisierung als Grundproblem der deutschen Kultur, 1930. —
8. F. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, 1953. —
9. A. Th. van Leeuwen, Christentum in der Weltgeschichte, (németül) 1966. —
10. P. Althaus, Die christliche Wahrheit, I. köt. 1963. —
11. E. Brunner, Religionsphilosophie protestantischer Theologie, 1927. —
12. H. Kraemer, Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt, (németül) 1940; u. a., Religion und christlicher Glaube, (németül) 1959. — G. Rosenkranz, Evangelische Religionskunde, 1951. U. a., Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen, 1967. —
13. G. Rosenkranz, Evangelische Religionskunde, 153. lap.
14. R. Bultmann, Probleme der „natürlichen Theologie“, Glauben und Verstehen, I. köt. 1961, 299. kk. lap. V. ö. Bultmann „zoé“ címszavát is a ThWNT-ben, II, 874. lap. —
15. W. Holsten, Das Kerygma und der Mensch, 1953; H. Kraemer, Religion und Christlicher Glaube, 195. lap. — P. G. Butler, „Das Wort Gottes und der moderne nichtchristliche Glaube“, Rückblick auf 10 Jahre ökumenische Diskussion, EMZ 1967, 62. kk. lap. —
17. J. Sittler, Zur Einheit berufen in Neu Delhi 1961, Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, herg. von W. A. Visser 't Hooft, 1962, 512—523. lap. —
18. C. Murray Rogers, Hindu and Christian — A Moment Breaks, Religion and Society, XII. köt. 1. sz. 1965, 35—44. lap. — J. A. Cuttat, La rencontre des religions, Paris 1943. Rövidített német kiadása: Begegnung der Religionen. Einseideln 1956. — R. Panikkar, Christus, der Unbekannte im Hinduismus (Begegnung, 11. köt.) 1965; u. a. Kerygma und Indien. Zur heilsgeschichtlichen Problematik der christlichen Begegnung mit Indien, Theologische Forschung, 40. köt., 1967. —
20. Lásd ehhez az ázsiai theologusok egy értekezletéről szóló tudósítást, amely Kandy-ban folyt le 1966-ban: „The Confessing Church in Asia and its Theological Task“, IRM 1966, 199—204. lap, és a tudósítást három későbbi, ugyancsak Kandy-ban tartott értekezletről: „Dialog mit Menschen anderen Glaubens“, Ökumenische Diskussion, III. köt. 2. szám, 1967, 57—96. lap. —
21. P. Devanandan, Zu Zeugen berufen, New Delhi-ben, 1961 (lásd a 17. j.-t), 497. lap. —
22. Christian Presence Series, kiadja M. A. C. Warren, London, 1959 kk.: K. Cragg, Sandals at the Mosque; G. Appleton, On the Eightfold Path; R. Hammer, Japan's Religious Ferment; J. V. Taylor, The Primal Vision, németül is: Du findest mich, wenn Du den Stein aufhebst, 1965; W. Stewart, India's Religious Frontier; M. Jarret-Kerr, The Secular Promise. —
23. H. W. Gensichen, Christen im Dialog mit Menschen anderen Glaubens, Ökumenische Studienkonferenz in Kandy (Ceylon), 20.2—16.3. 1967, EMZ 1967, 92. k. lap. —
24. G. Vicedom, Die Religionen in der Sicht von Neu-Delhi, Fuldaer Hefte 16, 22. lap. —
25. Vicedom, Jesus Christus und die Religionen der Welt, Wuppertal 1966. —
26. W. Andersen, Die theologische Sicht der Religionen auf der Weltmissionskonferenz von Jerusalem (1928) und Madras (1938) und die Theologie der Religionen bei Karl Barth, Fuldaer Hefte 16, 46. lap. —
27. A. Kimme, Universalität und Exklusivität der christlichen Heilsbotschaft. Ein dogmatischer Versuch zum Thema „Theologie der Religionen“, Fuldaer Hefte 16, 136—180. lap. —
28. P. Tillich, Systematische Theologie, Stuttgart 1956, I. köt. 16. kk. lap. —
29. P. Tillich, Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen, Stuttgart 1962. —
30. U. o. 35—46. lap. —
31. H. Kraemer, Religion und christlicher Glaube, 420—443. lap. —
32. W. Pannenberg, „Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte“, Grundfragen der Systematischen Theologie, Gesammelte Aufsätze, 1967, 252—292. lap. —
33. Pannenberg, Die Frage nach Gott, 361—386. lap. —
34. K. Goldammer, Die Bibel und die Religionen, Fuldaer Hefte 16, 55—135. lap. —
35. W. Freytag, Der Islam als Beispiel einer nachchristlichen Religion, Reden und Aufsätze II. rész, 53—63. lap.
36. P. Beyerhaus, kiadta: Begegnungen mit messianischen Bewegungen in Afrika, 1967. —
37. C. H. Ratschow, Die Religionen und das Christentum, kiadta: C. H. Ratschow, Der Christliche Glaube und die Religionen, Hauptvorträge des Evang. Theologenkongresses Wien, 26—30. Sept. 1966, Berlin 1967, 88—128. lap. —
38. W. Trillhaas, Dogmatik, 1962, 228. lap. —
39. K. Barth, Kirchl. Dogmatik, I/2 § 17, 375. lap: „Lehetséges lenne, hogy oly sok megegyezés következtében végül talán azok a különbségek is egy még tovább... a judaizmusban bekövetkező immanens fejlődés során egy még tisztább alakba, eltűnjének és ezáltal egy megközelítőleg tökéletes azonosság a keresztényen protestantizmussal... mégis csak megtörténtté válják.” —
40. P. Beyerhaus, Religion und Evangelium, Kontinuität oder Diskontinuität, EMZ 1967, 130. lap. —
41. Ezt még maga H. R. Schlette is megengedi, ama tétele ellenére, hogy a vallások rendes üdvösségre vezető utak. V. ö. Die Religionen als Thema der Theologie, 1963, 94. lap. —
42. H. Kraemer, Religion und christlicher Glaube, 196. lap.

HIBAIGAZÍTÁS

Lapunk 1—2. számában Bodrog Miklós „Mai fiatalokhoz — tegnapi módon?” c. cikkébe két zavaró sajtóhiba csúszott. A 46. o. 18. sorában a „hitetlen” szó helyett hiteles, a 47. o. II. oszlop 16. sorában „felcserélése” szó helyett fecsérése irrandó.

A GENFI DIALÓGUS

— Keresztyén—marxista párbeszéd az Egyházak Világtanácsa rendezésében, 1968. április 8—11. —

Korunk telítve van világméretű feszültségekkel, az egész emberiségre nézve *halálos veszélyekkel*. Gondoljunk a szűnni nem akaró, borzalmas vietnami háború lángjaira Ázsiában; a szociális elégedetlenségre, a sztrájkokra és a fiatalság lázongására a nyugati országokban; a görög, spanyol és portugál helyzetre, az új fasizmus kialakulására Nyugat-Németországban; gondoljunk milliók éhhalálára, a járványok és szellemi sötétség, analfabétizmus uralmára a fejlődésben visszamaradt országokban, a négerküzdelmére az Egyesült Államok nagyvárosaiban és Dél-Afrikában; a kolonializmus új formáiban jelentkezésére a világgazdaságban; az atomhalál leselkedő, szüntelen veszedelmére; és nem utolsósorban a felemelt fegyverekre a világ egy részében azok ellen, akik megpróbálnak fellépni a béke, az emberiség és igazságosság érdekében. Sőtét és riasztó vonások ezek világunk mai arculatán! De éppen ezek a halálos veszélyek rázzák fel növekvő mértékben az emberi lelkiismeretet mindenütt a világon: növelik meg hatalmas módon a veszélyek elhárítására és a közös, *emberi találkozásra* irányuló törekvéseket is a világ minden részében. Mint vízbe dobott kő körül a hullámgyűrűk, úgy növekszik egyre azoknak a száma, akik más-más hitben vagy világnézeti indítékok alapján mégis ezer, százezer és milliós számra keresik egymás kezét, fordulnak szembe és akarnak együttesen megküzdeni az embert és világát fenyegető, univerzális vagy részleges katasztrófával.

Ennek az emberi közösségnek, az egyre jobban táguló és egyre szélesebb területeken jelentkező közös etikai elkötelezettségnek volt *reményt keltő megnyilvánulása* a korunkban végbemenő keresztyén—marxista dialógus legutóbbi nagy eseménye: a „*genfi párbeszéd*”. A kék Genfi-tó partján, friss bőjti szélben, de már a tél-legyőző tavaszt köszöntő, ragyogó napsütésben gyülekezett össze a világ minden részéből az a csaknem 50 keresztyén teológus és marxista filozófus, szociológus és dialógus-szakértő, aki négy napon keresztül éjszakába nyúló vitákban, referátumokban és hozzászólásokban mérte le a keresztyének és marxisták mai, közös emberi felelősségét az ember sorsáért itt a földön és emberi világunk földi jövőjéért.

Ez a genfi dialógus zárt körű volt: csak meghívott szakemberek vehettek részt rajta. *Előkészítését* egy szűkebb körű marxista—keresztyén csoport végezte: *Manuel Azcarate*, *Roger Garaudy*, *Lucio Lombardo-Radice* és *Milan Machavec* marxista részről; *Vitalij Borovoj*, *Georges Casalis*, *Georges Cottier*, *Lukas Vischer* és *Mauricio Lopez* keresztyén részről, illetve az Egyházak Világtanácsa képviselőjében.

A dialógus résztvevői közt a marxista fél képviselői voltak: *dr. Abdel-Malek* egyiptomi származású, Párizsban élő szociológus; *dr. M. Azcarate* spanyol marxista, a „*Réalidad*” folyóirat szerkesztője Párizsban; *Prof. R. Garaudy*, a közismert francia marxista filozófus, aki azonban betegsége miatt csak a tanácskozás második napjától kezdve lehetett közöttünk; *Prof. W. Hollitscher*, osztrák marxista kutató; *dr. E. Joughy* francia szociológus és pedagógus, a *Foyer International d'Etudes Françaises* igazgatója; *dr. J. Klugmann* angol marxista

filozófus, a „*Marxism Today*” elméleti folyóirat főszerkesztője; *dr. Lukács József* professzor hazánkban, a „*Világosság*” főszerkesztője; *dr. V. Gardavsky* filozófus és író, valamint *Prof. Milan Machovec* filozófus Csehszlovákiából; *dr. Ylena Marculescu* asszony, a bukaresti egyetem filozófiai docense; *dr. A. Moine* francia marxista szakértő; végül *J. Terfvé* szociológus Belgiumból. *Lombardo-Radice* professzor betegsége miatt nem vehetett részt a tanácskozáson.

A keresztyén fél jóval nagyobb létszámmal volt jelen, s ez nem volt mindig a legkedvezőbb a vita szempontjából (annak ellenére, hogy az egész dialógust vezető *Georges Casalis* professzor és az egyes üléseken felváltva elnöklő keresztyének és marxisták igyekeztek a felszólalások arányosságának a biztosítására). Az *Egyházak Világtanácsát* mint meghívó és rendező testületet a dialóguson *dr. Paul Abrecht*, az EVT Tanulmányi Osztálya Egyház és Társadalom Alosztályának vezetője, *dr. A. van der Bent* könyvtáros, aki a tanácskozás előkészítését adminisztráló *Mauricio Lopez* professzor utóda volt ebben a megbízatásban (*M. Lopez* időközben visszatért hazájába, Argentínába), *D. Gill*, *Albrecht* ausztráliai munkatársa, *A. van der Heuvel*, *E. Lange* és *W. Hollenweger*, az EVT-központ vezetőségi tagjai, végül *dr. Lukas Vischer*, a „*Hit és Egyházalkotmány*” Alosztály vezetője, képviselték. Egyházi részről *meghívás alapján* a következők vettek részt a genfi dialógusban: *dr. P. Anderson* anglikán lapszerkesztő az Egyesült Államokból; *Prof. S. Arce-Martinez* Kubából; *A. Bujewszkij*, a moszkvai ortodox patriarchátus titkára; *Prof. G. Casalis*, a Keresztyén Békekonferencia munkájából is jól ismert francia teológus, aki a tanácskozás elnöki tisztségét töltötte be; *Prof. H. Ditmanson* teológiai professzor az Egyesült Államokból; *D. Edwards* anglikán lelkész, teológus a cambridgei egyetemről; *Harmati Béla* evangélikus lelkész, a Lutheránus Világszövetség genfi központjának munkatársa; *G. Khodr* lelkész, teológus Libanonból; *Prof. J. Lochman*, az ismert prágai teológus; *Nagy Gyula* professzor Budapestről; *dr. M. Opočensky* lelkész Csehszlovákiából, aki jelenleg a Keresztyén Diákszövetség genfi központjának munkatársa; *P. Oesterreicher* anglikán lelkész, a Brit Egyházak Titkársága Nemzetközi Osztálya részéről; *Prof. J. Santa-Ana* egyetemi tanár, az uruguayi *River Plate Study Centre* titkára; *S. Sidhom* kenyai lelkész, a *Limuru Conference and Training Centre* (iskola-kombinát) igazgatója; *M. Stöhr* nyugatnémet egyetemi lelkész (Darmstadt); *A. K. Thampy* indiai közgazdász, a keralai állam parlamentjének alelnöke; *dr. Tóth Károly* református külügyi osztályvezető Budapestről; *Trancque* lelkész (Genf); *Prof. Charles West*, a princetoni egyetem presbiteriánus teológusa (USA); végül *P. Verghese* ortodox teológus, a kottayam-i (India, Kerala állam) ortodox teológiai főiskola elnöke, azelőtt az EVT társfőtitkára.

Külön kell megemlékeznünk a Genfben meghívott római katolikus „*dialógus-szakértők*” jelentős csoportjáról, akik a tanácskozásban igen aktív módon kivették részüket. Közöttük volt *Blanquart*

dominikánus atya, a párizsi Katolikus Intézetből; G. Cottier professzor, dominikánus teológus a genfi egyetemről; B. Gardey dominikánus atya, a francia „Signes du Temps” folyóirat szerkesztője; G. Girardi katolikus filozófia-professzor a római szalézianus egyetemről, az ismert dialógus-szakértő és a Nemhívők Titkársága konzultánsa; Prof. J. M. Gonzalez-Ruiz madridi teológiai tanár; J. Neffa argentin katolikus szociológus; végül L. Ungar prelátnak, az osztrák katolikus „Caritas” elnöke, König bíboros — a Nemhívők Titkársága vezetője — közeli munkatársa.

A résztvevők névsorának számbavétele elárulja, hogy a keresztyén—marxista dialógusok történetében talán legegyszerűbben mind az öt világrészről és minden nagyobb egyházból megjelentek ez alkalommal a dialógus hívei és „szakemberei”. Ilyen vonatkozásban a genfi találkozó — szűkebb köre és zárt létszáma elenére is — „világszintű dialógus” volt. Ez még inkább tükröződött a párbeszéd témakörében, — de erre még visszatérünk.

Néhány szót a „genfi párbeszéd” külső kereteiről is! A dialógus színhelye a John Mott House volt, a keresztyén ifjúsági világszövetségek központja a tóparti Quai Wilsonon. Ennek a hatalmas épületnek tanácskozótermében, az öt világrész térképe alatt, angol, francia és német nyelvű szinkron tolmácsolással folyt a négynapos dialógus. Mindegyik félnek megvolt a maga központi témája. Ehhez általában egy marxista és egy keresztyén referens tartott tíz-tizenöt perces vita-bevezetőt. A felváltva elnöklő keresztyén és marxista vitavezetők irányítása mellett ezután minden alkalommal több óra, eleven megbeszélés következett, három-öt perces felszólalási idővel. Casalis professzor, az egész dialógus elnöke, és az egyes, egymást váltó vitavezetők arra is törekedtek, hogy az álláspontok konfrontálása minél élesebb és világosabb legyen; ezért gyakran adtak módot azonnal a viszontválaszokra, amiből rendszeren a szembenálló nézetek eleven, pergő vitája következett. Hosszabb előadások nem hangzottak el. Kérdés, hogy a magnetofon-szalagra rögzített négynapos vita-anyagból jöhet-e majd létre olyan könyv-publikáció, mint a megelőző nagyobb dialógusok esetében. De, hogy ez a módszer valóban biztosította a „dialógus-szerű dialógust”, ez kétségtelen.

Mielőtt a dialógus tárgyi anyagának részletes ismertetésére rátérnénk, célszerű lesz röviden áttekinteni a keresztyén—marxista dialógus „őstörténetét”. Vessünk közben egy pillantást arra is, hogyan kapcsolódik bele az ez évi dialógus a megelőző, hasonló találkozások és párbeszédök összefüggésébe!

A „praedialogikus korszak” és a keresztyén—marxista dialógus fejlődési fázisai

„A keresztyének és marxisták dialógusának van egy bizonyos őstörténete: az az idő, amikor a keresztyének a szocializmusban és kommunizmusban a Gonosz földi megtestesülését, az ördög művét látták; a forradalmároknak viszont a keresztyénség azonos volt az elnyomás és kizsákmányolás, az ellenforradalmiság erőivel, melyeknek metafizikai jellegű megigazulástanaival vallásos dicsfényt kölcsönzött.” Ez az idézet Roger Garaudy tollából¹ származik, és találon jellemzi a keresztyének és marxisták viszonyának „praedialogikus korszakát”, vagy — Markus Barth kifejezésével² élve — „a

kések dialógusának” időszakát. Ebben a praedialogikus szemléletben az egyik oldal szerint a vallás semmi más, csakis és egyedül „ópium a nép számára”. Az ateizmus viszont a másik oldal előtt csupán negatívum, minden igazi emberség és a szellemi-lelki értékek teljes tagadásával. Akik a keresztyének közül szembeszálltak ezzel a szemlélettel, azokat ebben a „praedialogikus korszakban” többnyire megalkuvóknak, sőt árulóknak tekintették, akik kiárúsítják a keresztyénség legdrágább lelki értékeit. De ugyanilyen nehézségekkel és gyakran kellett megküzdeniük a dialógus híveinek a másik oldalon is.

Ez a „praedialogikus korszak” — sajnos — még nem teljesen a múlté. Szellemi atmoszférát jelent, amely jelen van mind a keresztyének és vallásos emberek, mind az ateista világnézetet vallók sokmillió táborában. Úgy is mondhatnánk: mindenütt körülveszi és támadja a „dialógikus magatartást”. Ennek erői azonban egyre több ponton törnek át a negatív, bizalmatlanságot és gyűlöletet fenntartó „praedialogikus atmoszférának” a hadállásait a világban. Meggyőződésünk szerint ez a „dialógikus magatartás”, amely az utóbbi évek során oly nagy erővel tört előre a világban, egyedüli útja az emberiség megmaradásának. De mégsem csak úgy magától teljeseedik majd ki. Hanem igényli gondolkodásunkat, megkívánja cselekvésünket, bátor felelősségvállalásunkat.

Mik voltak azok az okok, amelyek mind a keresztyénség számos jelentős teológusát és jelentős részét, mind a marxisták kiváló gondolkodóit és széles tömegeit kilendítették a „praedialogikus korszak” merev elzárkózásából, éles szembenállásából? A következőkben a dialógus-korszak fokozatos kialakulásának és megerősödésének legfontosabb elvi és gyakorlati okait, gyökereit próbáljuk sorra venni. Eközben elsősorban R. Garaudy és M. Machovec analízisére támaszkodunk.

A dialógus kialakulásának elvi gyökerei a marxizmusban elsősorban onnan adódnak, hogy míg a XIX. századbeli és XX. századeleji marxizmus a legjellegzetesebb megnyilvánulásaiban egyetlen hatalmas és aktív tiltakozás volt a meglévő igazságtalan társadalmi, gazdasági és politikai viszonyok ellen, addig a győztes szocialista forradalom utáni időszakban kialakuló új társadalomban a marxizmus pozitív tartalmának kifejtése került előtérbe. Ez pedig csak más világnézetekkel és meggyőződésekkel való eleven vitában történhetik. A marxizmus első történeti időszakában a gazdasági-társadalmi viszonyok külső átforgatása volt a cél; ennek alapvető végbemenetele után azonban ezzel együtt az ember szellemi, kulturális és etikai problémái is előtérbe kerültek. Míg a forradalom előtti és forradalmi marxista számára egyideig az a feladat volt a jellemző, hogy a külső gazdasági-politikai struktúrák átalakításával egy csapásra megoldódnak a társadalom belső problémái, addig húsz-harminc évvel a forradalom után ez a rövid lejáratú „eszhatologizmus” szükségszerűen átadta helyét annak a felismerésnek, milyen nehéz az „új ember” és az „új társadalom” kialakítása; milyen hallatlan szívóssággal jelentkeznek az egoizmus, az oppor-tunizmus, a karrierizmus és a többi emberi gyarlóság továbbra is az új gazdasági és politikai struktúrákban élő emberek között. Érthető, ha így a marxista gondolkodásban elkerülhetetlenül előtérbe kerülnek a társadalomban élő ember antropológiai-etikai dimenziójának kérdései, az emberi szemé-

lyiség problémái. S az sem véletlen — állapítja meg Machovec — „ha az ilyen kérdéseket felvető marxizmus — ami a dialógust illeti —, mindenekelőtt azok iránt a teoretikus struktúrák iránt mutat érdeklődést, amelyek túlnyomóan a „belső emberrel” foglalkoznak — így az ún. „egzisztencializmus” és a modern antropológia iránt (Heidegger, Jaspers, Sartre, Buber, Fromm stb.); a régebbi tradíciók közül pedig elsősorban a zsidó és keresztény tradíció iránt. Még inkább érvényes ez ott, ahol bizonyos értelemben mindkettő egyesítve található meg, mint például az egzisztenciális és a dialektikus teológiában (Barth, Bultmann, Tillich, Hromádka), de a katolikus teológia modern áramlataiban is (Guardini, Teilhard de Chardin, Rahner stb.).”³

Ugyancsak Machovec utal — érdekes és számkra tanulságos módon — a dialógus elvi gyökereire a kereszténységben. Ezeket egyfelől a „samaritánus-elvben” látja: szerinte a keresztény tradíció egyik leghatékonyabb eleme a más vallású, illetve más világnézetű, de irgalmas szeretetet gyakorló samaritánus példája Jézusnál, szembeállítva a pap és a levita ellenpéldájával. A kereszténység szerinte elsősorban nem is „vallásos világnézet”, hanem mélyeséges és dinamikus vágyódás a gyökeres emberi megújulás iránt, amely Jézus számára is elsősorban a mennyei Atya akaratának cselekvésében, tehát a humánus és szociális magatartásban, mutatkozik meg. A kereszténységet ez szűkszerűen összeköti mindazokkal, akik — bár más hitűek vagy nemhívők — mégis a szeretet és irgalmasság cselekedeteit végzik a világban. Másfelől megemlíti Karl Rahner ismert tézisének az „anonim kereszténységről”, mely túl van az egyház általunk ismert határain, és Isten akaratának cselekvő követésében van jelen a világban. Mindehhez mi keresztény részről kettőt tegyünk hozzá! A „keresztény tradícióban” az ún. samaritánus-elv sohasem függetlenül a „hit-alapeltől”: attól a mély meggyőződésünktől, hogy Jézus és a biblikus-reformátori kereszténység a humánus-szociális emberi megújulást elképzelhetetlennek tartja a megigazulás nélkül, az Isten bűnbocsátó szeretetében való, mélyreható belső megújulás nélkül. A másik megállapításunk: való igaz, hogy a dialógus a másik emberrel, a világgal, a történelemmel elmaradhatatlan alkotóeleme a keresztény agapé-szeretetnek minden és mindenki iránt: elengedhetetlen és állandó feltétele emberségünk teljes kibontakozásának, az élet dialektikus feszültségeiben!

Forduljunk most oda a keresztény—marxista dialógus kialakulásának közös, gyakorlati okaihoz. Ezekre nem szükséges bővebben rámutatnunk, annyira ismertek. Először: keresztények és marxisták között — elvi különbségeik áthidalhatatlansága ellenére — az élet valóságában a közös szenvedés vagy közös nagy feladatok szoros kapcsolatokat, néha a legmélyebb testvéri közösséget hozták létre. Utalhatunk itt egyfelől a börtönök és a koncentrációs táborok tapasztalataira a II. világháború előtt és alatt. De arra is, hogyan találkoztak és találkoznak ma is keresztények és marxisták a világ legkülönbözőbb részeiben egy új társadalom felépítéséért vagy a veszélyeztetett emberi életért, igazságosabb és emberibb életfeltételekért folytatott közös küzdelmekben. Másfelől: történelme során az emberiség először jutott el a totális pusztulás szakadéka felé. Letagadhatatlan igazság, hogy a feszültségek kiélezése — az „antidialó-

gikus lelkület” — az emberiségnek talán utolsó reményét rabolhatja el a fennmaradásra. Viszont az atomhalál apokaliptikus rémével és az emberi életet belülről aláásó nihilizmussal, önzés és felelőtlenség közös ellenségével csak a hívők és nemhívők, keresztények és marxisták, közös felelősségvállalása, világméretű közös gyakorlati erőfeszítése veheti fel a reménység előjelével a küzdelmet.

Mindezek az okok együtt és külön-külön is közelebb hozták abban, hogy — Giulio Girardi-nak a genfi dialógus megnyitó ülésén elmondott megállapítását idézve —, egy dialógikus „új humanizmus” közös körvonalai bontakoznak ki a mai emberiségben, a keresztények és marxisták között. Felfedezzük, hogy közös emberi problémáink és közös emberi értékeink vannak, melyeknek megoldása, illetve megőrzése csak együttes kereséssel, de ugyanakkor új, jobb és igazságosabb világstruktúrák együttes kialakításával lehetséges. Nem szűnik meg az „ideológiai küzdelem” az igazság kibontakoztatásáért; de ezzel párhuzamosan folyik a közös emberi együttműködés is a társadalmi élet legkülönbözőbb síkjain — a család és munkahely szűk közösségeitől a népek nagy világáig — minden ellen, ami az emberi életet és emberi világunkat gyötri, eltorzítja, végső megsemmisítéssel fenyegeti. Ez az izmosodó, új meg új formákban kibontakozó „dialógikus magatartás” az egyik legreményteljesebb vonása mai világunknak. A dialógusnak — mondta a neves katolikus teológus a megnyitón elhangzott bevezető referátumában — mentalitássá kell lennie a mai világban: kölcsönösen fel kell ismernünk egymás emberi értékeit, és egyesíteni kell erőnket a nagy emberi problémák közös megoldására.

A megnyitó ülés másik bevezető referátumában Milan Machovec — aki a betegsége miatt az első napon még távollevő Garaudy professzor feladatát vette át — felvetette a kérdést: igazi marxista-e a „dialógikus marxista”? Válaszában utalt arra, hogy a társadalom humanizálásának a kérdése volt a marxista elmélet kiindulópontja. A „forradalom utáni korszakban” a marxista gondolkodásban elkerülhetetlenül fő helyre kerül az emberi együttélés pozitív formáinak keresése. Machovec úgy látja, hogy a mélyeségesen igazságtalan társadalmi viszonyok elleni forradalmi küzdelem — a „radikális negáció” korszaka — után a szocialista társadalomban ma az emberi együttélés szellemi-erkölcsi értékeinek kibontakoztatása — a „radikális pozíció” időszaka — következett el. A közben kialakuló és egyre erősödő dialógus mindenesetre nem „magától értetődő dolog”, hanem olyasvalami, ami mindkét oldalon sok bizalmatlansággal és félelemmel találkozhat. Lehetőség és jó alkalom, amit mindkét oldalon lehet megragadni vagy visszautasítani, passzivitással vagy helytelen módon folytatott aktivitással évekre, esetleg évtizedekre visszavetni.

A dialógus ténye mellett, amelynek gyökereiről, szükségességéről és jövőjéről sok szó esett a genfi vita során, a másik sokat szereplő kérdés a dialógus helyes formája és tartalma volt. Ezzel kapcsolatban ismét Roger Garaudy megállapításaihoz kapcsolódunk. Szerinte a dialógus története során három fejlődési fázist kell megkülönböztetnünk. Az első korszak, amely körülbelül tíz évet foglal magába, 1967-ig tartott, és jórészt elméleti dialógus volt a dialógus lehetőségeiről. Dialógus — a dialógus kedvéért. „Mint a legpozitívabb eredményt,

mindkét oldal elismerte, hogy van egymástól tanulnivalójuk. A marxisták azt, hogy a keresztyén alkotóelem lebecsülése a múlt kulturális örökségében azzal a veszéllyel járna, hogy humanizmusa szűklátókörű marad (mint például a XVIII. század materializmusáé Franciaországban); ez ellentmondana alapvetően a marxizmus szellemének. A keresztyének viszont egyre nagyobb számban jutnak el annak tudatára, hogy sikeresen el kell sajátítaniuk azt, amit a marxizmus tanít a struktúrák és meghatározottságok jelentőségéről ott, ahol ezek az ember szabaddalétét akadályozzák; és meg kell tanulniuk a gyakorlati módszereket arra, hogy ezeket a struktúrákat és meghatározottságokat leküzdjék — hacsak azt nem akarják, hogy keresztyénségük pusztá személyes kegyességgé szűküljön le, a keresztyének szociális felelősségének tudatosítása nélkül.”⁴ Ennek az első, elméleti fázisnak a legfontosabb eseményei voltak: a Paulus-társaság salzburgi konferenciája 1965-ben „A jövő keresztyén és marxista szemlélete” központi témával; ugyanennek a szervezetnek a München-Herrenchiemsee-ben 1966-ban rendezett dialógusa a „Keresztyén humanitás és marxista humanizmus” kérdéseiről; majd a Paulus-társaság és a Csehszlovák Tudományos Akadémia közös rendezésében Marianske Lázně-ben, 1967 tavaszán megtartott dialógus ezzel a főtémával: „Alkotói tevékenység és szabadság egy humanista társadalomban”. Ebben a tízéves időszakban ezenkívül még mintegy 50 hasonló, de szűkebb körű, egy-egy országra terjedő jellegű dialógust folytattak, elsősorban Franciaországban, Olaszországban, Csehszlovákiában, Angliában és az Egyesült Államokban. A dialógus-korszak második fázisa akkor kezdődött el, amikor marxisták és keresztyének egyformán rájöttek arra, hogy súlyos és közös emberi felelősségük a mai világ és az ember jövőjéért nem enged megállást a pusztán teoretikus vitázásnál! A marxista fel fogás sem engedi ezt: hiszen a filozófia célja szerinte a világ, az emberi társadalom átalakítása. De a keresztyén szeretet lényegének is ellentmond a pusztán teoretikus dialógus: hiszen a hit a szeretetben, a szeretet pedig a hatékony és széles körű jót-cselekvésben él. „Ha a teoretikus dialógus nem torkollanak bele a gyakorlati együttműködésbe a világ közös megváltoztatására és emberibbé formálásáért, akkor ez a dialógus pusztán formális-konvencionális valamivé merevednek, és öncéllá lönne: szépszavú szónokok kiművelt társalgásává”. Vagy ahogyan Garaudy nyomán Markus Barth nevezi a dialógusnak ezt a formáját: „test nélküli szellemek — dezinkarnált lelkek — párbeszédévé”, minden etikai elkötelezettség és életünkbeli következmény nélkül. Ez a felismerés vezetett végül is oda, hogy 1967 októberében a genfi dialógus előkészítő protestánsok, ortodoxok, katolikusok és marxisták kis csoportja első ízben választott egy nagy nemzetközi dialógus témájául olyan elméleti vitatémát, amelynek célkitűzése a gyakorlati együttműködés volt: „Keresztyének és marxisták közös hozzájárulása a tudományos-technikai haladás humanizálásához a fejlődő és a fejlett országokban.” Érdemes ezzel kapcsolatban idéznünk egy szakaszt a genfi dialógus meghívó leveléből: „Nyilvánvalóvá lett ezen a találkozáson (ti. az előkészítő megbeszélésen — NGY), hogy az ideológiák hagyományos összevetése (*confrontation*) helyett arra kell törekednünk, hogy megvitassuk korunk társadalmának legégetőbb kérdéseit és az együtt-

működés lehetséges területeit. Az egyik fő kérdés volt a gazdag és szegény országok között növekvő feszültség, amely fenyegeti a világ békéjét és igazságosságát. Ezért az a javaslat alakult ki, hogy a főtémának ennek kellene lennie: »Keresztyén és marxista perspektívák a gazdasági-technikai és az emberi fejlődésre vonatkozóan«. Egyetértés volt abban, hogy ebbe a szövevény politikai dimenzióját is bele kell foglalni.”

A dialógus során ismételtelen előkerült ez a kérdés. A magyar résztvevők egyfelől többször is utaltak arra, hogy a szocialista társadalomban élő egyházak, illetve a hívőkkel való közös, emberi együttműködést kereső marxisták egyöntetű tapasztalata az, hogy egymásnak a közös munkában való megismerése által, az ember és társadalom érdekében végzett közös fáradozásban — tehát „az élet dialógusában” — alakultak ki a dialógus legjobb feltételei (*Lukács József, Nagy Gyula*); másfelől, hogy a nemzetközi dialógusok során a más-más gazdasági-társadalmi viszonyok egészen más gyakorlati, etikai problémákat és feladatokat állítanak előtérbe, a dialógus-partnerek elé; így az elvontság veszélyének leküzdésére különböztetnünk kell a dialógus témái között a szocialista országokban, a kapitalista társadalomban és a „harmadik világ” életükért küzdő, fejlődő országaiban (*Tóth Károly*).

A genfi dialógus főtémája — a gyakorlati célkitűzésnek megfelelően — így tagozódott aztán a következő *rész-témákra*: 1. A keresztyén—marxista dialógus mai helyzete (az első nap témája volt — erről szólunk már az eddigek során is). 2. A technikai-gazdasági fejlődés humanizálása a fejlődő országokban (a „harmadik világ” mai problémái). 3. A technikai-gazdasági fejlődés humanizálása a fejlett országokban (a szocialista és a kapitalista társadalom mai problémái). 4. Egyező és különböző álláspontok a marxista és a keresztyén gondolkodásban. 5. A dialógus jövője.

A következőkben megkíséreljük, hogy fő vonásaiban áttekintsük — az első után — a másik négy részlet-téma körül kialakult vita fő kérdéseit és a kialakult fő álláspontokat. Nyilvánvalóvá lett közben, hogy a gyakorlati kérdések megvitatásánál is mindig visszavetődünk alapvető elvi kérdésekhez: a gyakorlati irányú dialógus — hacsak nem akar pusztá praktikizmussá válni — nem nélkülözheti a hitbeli és világnézeti alapok kölcsönös és nyílt feltárását a gyakorlati állásfoglalásokban, egymás indítékainak és elkötelezettségeinek jobb, tisztább megértésére és megbecsülésére. De nyilvánvalóvá lett az is, hogy a dialógus és „második fázisának” kikerülhetetlenül tovább kell fejlődnie: a marxizmusnak és a keresztyénségnek más vallásokkal és világnézetekkel, a természettudományokkal és az emberi civilizáció különféle formáival folytatott, valóban világméretű dialógusává, a „*kultúrák dialógusává*”, Ázsia, Afrika és Latin-Amerika legteljesebb bevonásával. Erre történtek indítások megelőzőleg is. Genfben már jelen voltak a dialóguson és igen jelentős szerepet vittek a „harmadik világ” képviselői. Garaudy szerint a „*dialógus harmadik fázisa*” akkor következik majd el — s erre nem várhatunk sokáig —, amikor az alapvető kérdéseket is magába foglaló, de gyakorlati célkitűzésű dialógus az emberiség összes alkotó erőinek közös fáradozásává szélesül, az ember és világa igazabbá, jobbá, valóban emberivé formálására.

*A technikai-gazdasági haladás
és a humanizálás feladatai a fejlődő országokban*

Mint említettük, a genfi dialóguson először voltak jelen nagyobb számban, és nagyon aktív szerepet vittek a fejlődő országok képviselői. Latin-Amerikából 3, Ázsiából 3 és Afrikából 2 küldött volt jelen; mindenesetre — az egy Abdel-Malek, a Párizsban élő, egyiptomi származású marxista szociológus kivételével — mind az egyházi résztvevők csoportjából. Különösen a három dél-amerikai (kubai, uruguayi és argentin) résztvevő volt nagyon aktív a viták során. De jelentős szerepe volt a vitákban a két indiai, az egyiptomi, a libanoni és a kenyai résztvevőnek is.

A „harmadik világ” kérdése (Lukács József figyelmeztetett ennek a kifejezésnek a problematikuságára), már az első nap első óráiban valósággal „belerobbant” a dialógus kialakulásába. Alig indult meg a vita a keresztyének és marxisták találkozásának értelméről, sorra szólaltak fel — heves és nem egyszer éles formában — a fejlődő országok képviselői. A vita jellemzésére idézem az ekkor elhangzott legfontosabb és legjellemzőbb felszólalások rövid tartalmát.

A keresztyén—marxista dialógus mindaddig túlságosan európai jellegű volt. Csak a keresztyének és marxisták szellemi vitájáról és együttéléséről van szó a mai világban? Ez a világ reális helyzetének figyelmen kívül hagyása lenne! A nyugati világ még mindig nem tudott igazán szakítani „uralmi gondolkodásával”, maga-központúságával. A dialógus célja viszont *Marx* értelmében csak az lehet, hogy a világot megváltoztassuk. Nem értem, hogyan élhetnek felelősséget érző keresztyének ma a világban, a sokféle emberi kiáltó nyomorúság látván, a legelszántabb törekvés nélkül annak megváltoztatására! (*Santa-Ana.*) Elvi és hitbeli különbségek nem lehetnek akadályok abban, hogy marxisták és keresztyének összefogjanak a világ forradalmi jellegű átforgatására. Vietnamban marxisták és keresztyének egyek tudnak lenni a népük és országuk megújulásáért vívott harcukban. A világ nagy részében ma még nem a tudományos-technikai fejlődés humanizálása, hanem a pusztán emberi életfeltételek legelemibb biztosítása az igazi probléma. Erről a keresztyén—marxista dialógus vitapartnerei egy pillanatra se feledkezzenek meg! (*Abdel-Malek.*) A színes népek világában sokszor jelentkezik az az érzés, hogy a világméretű küzdelem fontossága a szegények ügyéért ma háttérbe szorult Európában, más kérdések mögött. Vajon a kelet-európai országok népei nem túl gyorsan korlátozzák-e erőfeszítéseiket a szociális forradalom gazdasági eredményeinek kibontakoztatására a saját életszférájukban, mielőtt a világ kétharmad része kikerült volna nyomorúságából? Mi első sorban a szocialista társadalmaktól várjuk a „világ szegényeivel” való azonosulás magatartását! Ennek a kérdésnek kell ma a keresztyén—marxista dialógus fő kérdésévé válnia (*Verghese.*) Mi, kubai keresztyének, mindig készek vagyunk a dialógusra. De előnyben részesítjük a társadalmunkban való, gyakorlati együttműködést a nemkeresztyénekekkel (*Arce-Martinez.*) A mi közvetlen feladatunk indiai világunkban az éhező emberek millióinak kielégítése: ez számunkra a humanizálás legelemibb és legsürgetőbb követelménye. Amire pedig első sorban szükségünk van, az a gyors és radikális átalakítása gazdasági életünknek és társadalmi berendezkedésünknek (*Thampy.*)

Ez a kiragadott vita-részlet már az első nap tárgyalási folyamatából nagyon világosan mutatja, hogy a „világszintű dialógus” milyen új és sürgető kérdéseket vett bele a keresztyén—marxista párbeszédbe. A további napok során ez a vita még jobban elmélyült és konkretizálódott. A következőkben nem a bevezető referátumok és az egyes felszólalások ismertetésével, hanem a fő gondolati vonalak megmutatásával kísérlem meg összefoglalni a dialógus e részének lényegét.

Először is: élesen, sokszor szinte vadló türelmetlenséggel jelentkezett egyes felszólalásokban az a nézet, hogy a mai embervilág „első számú kérdése” a nemzetközi igazságtevés a nélkülöző „kétharmad rész” érdekében. A „harmadik világ” egyes képviselőinél még a szocialista—kapitalista ellentét is elhomályosulni látszott néha e mögött a kérdés mögött. Érdekes volt viszont ugyanakkor, hogy nemcsak a marxista résztvevők mutattak rá ennek a látásmódnak az egyoldalúságára, hanem a keresztyén résztvevők közül is számosan felhívták a figyelmet a szocialista fejlődés és a marxizmus gazdasági-társadalmi elmélet jelentőségére abban, hogy ezek a kérdések ma a fejlődő országok köztudatában, sőt a keresztyénség legszélesebb köreiben is olyannyira világosakká és sürgetőkké lettek (*Casalis, Lochman, Girardi, Gonzalez-Ruiz* stb.)

Másodszor: főleg a latin-amerikai résztvevők tették világossá mindannyiunk előtt, hogy a *technikai-gazdasági segély* egymagában mennyire nem oldja meg a fejlődő országok problémáit: az ezeknek az országoknak juttatott, egyoldalúan gazdasági segítség, kölcsönök és a fejlett technikai eszközök, többnyire csak egy szűkkörű nemzeti oligarchiát tesznek még gazdagabbá; de nem segítenek a nyomorgó néptömegeken. Amire a „harmadik világnak” elsősorban szüksége van, az a radikális és halaszthatatlan társadalmi-gazdasági-politikai átalakulás. Enélkül a fejlődő országokban a technikai haladás ellenére csak tovább mélyül a szakadék a kislétszámú, gazdag oligarchia bősége és a szegény tömegek nyomorúsága között (*Santa-Ana, Arce-Martinez.*)

Harmadszor: néhány kivételtől eltekintve szinte általános volt marxisták és keresztyének látása abban, hogy a gazdasági-tőkés érdekek világméretű, a hatalmi érdek-biztosítás minden eszközét felhasználó uralma ellen csak egy szintén az egész világra kiható, forradalmi jellegű átalakulás útján várható a gazdasági-társadalmi humanizálás igazi kiterjedése az egész emberiségre. Mint a későbbiek során kitűnt, a keresztyének között voltak ugyan véleménykülönbségek a forradalmi átalakulásban való részvétel módozataira és határaitra vonatkozóan. De nem volt különbség a dialóguson keresztyének és marxisták között a fejlődésben visszamaradt, éhséggel és társadalmi igazságtalansággal, külső és belső gazdasági kihasználással küzdő „harmadik világgal” való *forradalmi szolidaritás* kérdésében (a dialógus résztvevői a marxisták indítványára még külön fél napos vitát szántak ennek a kérdésnek a megvitatására). Többek között az angol marxista munkásvezető, dr. Klugmann, adott kifejezést örömeinek, hogy Genfben az egész világról összegyűlt keresztyének ilyen határozott formában álltak a humanista fejlődés és a forradalmi átalakulás ügye mellé.

Negyedszer: a fejlődő országok felfogása szerint a független nemzeti államok létrejötte fontos sze-

repet játszik a „harmadik világban”, a gazdasági-társadalmi forradalom céljai között (*Abdel-Malek*). A nemzeti függetlenség és a szociális-gazdasági fejlődés kéz a kézben haladnak együtt a „harmadik világ” fejlődésében. A kapitalista struktúrák sem az egyik, sem a másik vonatkozásban nem nyújtanak kilátást a „nélkülözhető kétharmadnak” az igazi teljességében kibontakozó humanitás és az egész nép humánus fejlődése elérésére (*Santa-Ana, Verghese*).

A gazdasági-társadalmi világfejlődésről és annak a „harmadik világgal” kapcsolatos vonatkozásairól folytatott, igen mélyreható és széles körű vita nyert összefoglalást a dialógus zárónyilatkozatának következő, határozott és világos szakaszában: „A résztvevők többsége — keresztyének és marxisták egyaránt — egyetértettek abban: a dehumanizáció (elembertelenítés) legelterjedtebb formája a gyakorlatban az imperialista hatalmak által történő gazdasági, kulturális, politikai és katonai elnyomás — szövetségben nemzeti oligarchiákkal — a világ különböző részeiben. Lehetetlen dolog humanizálásról beszélni anélkül, hogy kifejezetten szolidárisnak ne nyilvánítsuk magunkat elnyomott népeknek a nemzeti felszabadulásért folytatott küzdelemével. A legszembetűnőbb példa erre a jelenlegi időpontban a vietnami nép. Néhány résztvevő azonban ellentmondott a nemzetközi helyzet ilyen analizésének, és azt ideológiai jellegűnek minősítette.” (Az utóbbi megjegyzés elsősorban néhány észak-amerikai teológusra vonatkozott.)

Valóban megragadó volt az egyetértés a lényeges dolgokban ezekben a világunkban annyira fon-

tossá vált kérdésekben, még ha a részletekben voltak is felfogásbeli különbségek. Igazolódta a vita során *Gonzalez-Ruiz* egyik régebbi beszámolójának szavai: „Amit tennünk kell, az a társadalom arculatának átforgalmazása. A keresztyéneknek — hitük alapján — gondolkodniuk kell magatartásukról a társadalmi jelenségekben, amilyenek a szocializmus (még ha inspirációja alapvetően marxista is), a forradalom és a politikai, kulturális, gazdasági és társadalmi elkötelezettség valamennyi formája. Gondolkodniuk kell minderről, előítéletmentesen, közösségben minden emberrel és a hitvallásbeli megkülönböztetés bármilyen formája nélkül.”⁵

Dr. Nagy Gyula

(A beszámoló folytatását és befejezését legközelebb közöljük.)

1. *Garaudy, Roger: Der Dialog zwischen Christen und Marxisten. Evangelische Kommentare, 1968 (128—136), 128. lp.*

2. *Barth, Markus: Marxisten und Christen im Gespräch. Evangelische Theologie, 1968 (83—107), 87. kk lpk.*

3. *Machovec, Milan: Der Dialog in der Tschechoslowakei. Ökumenische Diskussion, 1968. Nr. 1. 25—29. lpk, kül. 28. lp.*

4. *Garaudy, Roger: Der Dialog zwischen Christen und Marxisten. Evangelische Kommentare, 1968. 128—129. lpk.*

5. *Gonzalez-Ruiz, José-Maria: The Position of the Dialogue between Christians and Marxists in Spain. WCC Background Information 1968, 39 (26—28) 27—28. lpk.*

A tudományos exegézis jelentősége az igehirdetésben

Otthonunkban, Európa délkeleti sarkában, távolról sem esik annyi szó az igehirdetéssel kapcsolatban rezignációról, vagy fáradságról, mint másutt. Lehet, hogy ezért nem vitázunk arról sem, hogy az intenzívebb és jobb exegetikai munka vajon hatásosabb és elevebb igehirdetéseket eredményez-e, vagy sem. Nálunk talán inkább az a probléma, hogy az exegézisnek egyáltalán van-e jelentősége az igehirdetésre való készüléskor, érdemes-e időt pazarolni rá, a tudományos teológia használ-e szolgálatunknak, vagy hátráltatja, hiszen a szolgálatban álló lelkész számára a „tartós nyugtalanítás tűzfészke”, melyet ki kell iktatni, vele szemben védelmi vonal mögé kellene vonulni, hogy bele ne fáradjunk az igehirdetésbe.

A teológia hivatásos művelői hajlanak arra, hogy erre a kérdésre, pozitív jelentőségű-e a tudományos exegézis az igehirdetés számára, vagy sem, eleve igent mondjanak. Azt hiszik, hogy a szolid teológiai bázist a gyakorlat sem nélkülözheti. Azonkívül — miért végeztük el a teológiát? Hogy mindent elfelejtünk? Dilettánsok módjára viselkedünk? Gyakran nem is sejtik, hogy a gyülekezeti munkában álló lelkészek mennyire nem osztják véleményüket — nemcsak azért, mert az egyháza vonatkozó kérdéseket problémamentes formában szeretik tudomásul venni, és másokat utá-

nozva ragaszkodnak a megszokott gyakorlathoz, hanem azért is, mert a tradícióhoz ragaszkodó gyülekezetek, vagy gyülekezeti csoportok a tudományos teológiával szemben rezervált álláspontjukat kifejezésre juttatják és feltétlen igénytel képviselek „laikus ortodoxiá”-jukat. Ez a magatartásuk a lelkészekre is hat.

1. A „Nincs más evangélium” hitvalló mozgalom és mindaz, ami vele kapcsolatos, rég világossá tette számunkra, amit első tételemben így fejezek ki:

Az egyház és a teológia közti bizalom napjainkban krízisbe került, ugyanakkor megfigyelhető, hogy a szembenálló felek álláspontjukat megkísérik teológiailag megalapozni és védelmezni. Mivel tulajdonképpen két teológia áll szemben egymással, a hírhedt „rabies theologorum” is feléledt. Ez az indulat egyrészt becsmérlő módon „ignorantia”-ról beszél, másrészt megkockáztatja annak kijelentését is, hogy a tudományos teológia „az Antikrisztus ütegyengetője”. Az egyik rész a teológiai ellenfél vitairatát „pamflet”-nek nevezi, a másik csoport adminisztratív beavatkozást szorgalmaz a teológia professzorai ellen. Az eretnek-bíróságok gondolata kísért.

Az a szakteológus, aki a gyakorlati gyülekezeti élettől elzárva, szobája négy fala között végzi munkáját, természetesen nyugodtan várhatja a fejleményeket. Az egyháznak a teológiával szemben támadt nyugtalanítása még bensőleg sem érinti, mivel jó lelkiismerettel és figyelemreméltó teológiai okokra hivatkozva helyesli a teológia által az egy-

* A Lutheránus Világszövetség Kisebbségi Tagegyházainak Konferenciáján Budapesten, 1968. április 24-én elhangzott előadás. A szerző a Cluj-Kolozsvári egyetemi fokú közös protestáns teológiai intézet Sibiu-Nagy-szebeni evangélikus tagozatának professzora.

házban támasztott nyugtalanságot. Üdvös módon a szervezett egyház biztosítottóságának elégtelenségére figyelmeztet. Abban a meggyőződésben él, gondolkodik és dolgozik, hogy az egyháznak szüksége van a tudományos teológiára. Noha az általános tapasztalat azt bizonyítja, hogy az evangélium új interpretálásának jóindulatú kísérlete mindig szemrehányásokat arat, — az egyház tanítása ellen fordul, detronizálja a Bibliát — mégis kitart amellett, hogy a teológusnak kísérleteznie kell, hipotézisekkel kell dolgoznia és a tudományt kritikai módon kell művelnie.

Más helyzetben él a lelkész, aki nem izolálva, hanem gyülekezete felé fordulva végzi munkáját. Nem az a feladata, hogy a teológiai problémákat tudományos alapossággal átgondolja, gyülekezetére való tekintet nélkül. Azt sem hagyhatja figyelmen kívül, hogy igehirdetésével építi-e a gyülekezetet, vagy nem. Ugyanakkor azonban tudományos lelkiismerete megakadályozza abban, hogy a teológiának hátat fordítson. Ha azután a gyülekezet azt állítja, hogy a mai teológia annyira túlzottan modern, hogy az evangéliumot az immanens világtérlemezéshez szabja, kénytelen ezt az ellentétes helyzetet valami módon kikerülni. Ezt úgy kísérletheti meg, hogy a teológiával való foglalkozása eredményét nem engedi érvényesülni egyházi munkájában, vagy a „szokásos teológia” kitaposott ösvényén marad, ahol nincsenek már problémák, vagy úgy, hogy az egyházi szervezet mögé bújik, vagy úgy is, hogy felhagy a teológiával, különösen az exegézissel, mivel ez hajlik leginkább a radikalizmus felé. Textusait a hitvallási iratok segítségével fogja magyarázni, vagy a liturgia felé fordul és az egyházi év és a textus kapcsolópontjait teszi magyarázatának zsinórmértékévé. Az is lehetséges, hogy a lelkész exegetikai és teológiai megfontolások nélkül végzi igehirdetési szolgálatát. Sok az olyan lelkész, aki a gyülekezetnek a tudományos teológiával szemben meglevő ellenszenvét nem küzdi le, hanem inkább elidegenedik a teológiától.

Sokszor a lelkész kényelme a baj gyökere. Sokszor az idő hiánya is akadályozza a következetes exegetikai munkát. Mindezekon felül az utóbbi évek teológiai irodalma annyi, hogy a docens is alig győzi szakterületének irodalmát, hát még a lelkész. Sokszor a kritikai teológia által rendelkezésre bocsátott segédeszközökön is múlik. Tele vannak komplikált nyelvtani, vallástörténeti és teológiai részletkérdésekkel. Nem nyújtanak elegendet az igehirdetőnek, mivel legfeljebb az egyes magyarázatok tematikáját és az ellentéteket tárják fel, amikkel a lelkész nem tud mit kezdeni.

2. Éppen ez utóbbi kényszerít második tétellem felállítására:

Ilyen helyzetben csak a tudományosan megalapozott és metodikailag is kifogástalan teológia segít rajtunk.

A kegyes óhaj ugyanúgy nem használ az ügynök, mint a hitetlen visszautasítás. Az Újszövetség kérésében tájékozódó teológiára van szükségünk. Ezért harmadik tétellem:

Lelkészi szolgálatunknak, speciálisan igehirdetésünknek lényeges feltétele az úsz.-i teológia stúdiuma. Lényeges feladata, hogy helyesen határozza meg a textus és az igehirdetés kapcsolatát.

Teológiai gondolkodásunkban a textust és az igehirdetést illetően különböző nézetek alakultak ki. Van közöttük két szélsőséges álláspont — néha ugyan kapcsolatosan jelentkeznek és elmosódnak az

ellentétek. Ezt a két szélsőséget historiatilag, vagy metafizikailag meghatározott igeteológiának nevezem.

A történetileg meghatározott igeteológia Isten igéjét az idő múlásában három megjelenési formában látja:

a) a kinyilatkoztatásban, tehát az objektív Krisztus eseményben,

b) az Úsz. kérésében, amely a kánonban, mint „üdvörténeti protokoll”-ban maradt meg számonkora,

c) az igehirdetésben, mely a kérését valóságos helyzetben előterjesztve újra megeleveníti.

E nézet jellemzője, hogy a kinyilatkoztatást az inkarnációval lezártnak tekintik. Pozitív képviselői a feltámadást, mennybemenetelt és a pünkösdi eseményét is ideszámítják. A kinyilatkoztatás *epha-pax*-voltát következetesen és kizárólagosan képviselik, és — ha kissé egyoldalúan értelmezzük — ez azt jelenti, hogy Isten nagy tettei megjelenítésre szorulnak. Megjelenítetnek vagy úgy, hogy én leszek aktív, és kontemplatív módon a múltba helyezem magam, és így bizonyos mértékben egy „archeológiai expedíció” által jutok el Krisztushoz, vagy pedig a kinyilatkoztatás lesz aktív és bizonyos módon megjeleníti magát. *Ebeling* ez utóbbit inkább katolikus álláspontnak mondja, és megjegyzi, hogy a katolicizmus ontologikus, szakramentális vagy hierarchikus megjelenítésével szemben a protestantizmus legfontosabb, sőt egyetlen megjelenítési módja az ige. „Kinyilatkoztatás és jelen olyan messze van egymástól, hogy csak *egy* híd köti össze a kettőt: „az ige egyedül”, és hozzáteszi, hogy félreértés ne essék: „a tolmácsolt ige üdvösség, sola gratia, sola fide”. Ez azt jelenti, hogy ezzel az igével bizalommal találkozhatom, fakadjon ez a bizalom most már belőlem, akár Isten munkálta bizalom legyen.

E nézetek egyik eltévelyedése azt hangoztatja, hogy a Szentírás és a kinyilatkoztatás azonos értékű. Itt nemcsak a keresztyénség eredetének tulajdonítanak kinyilatkoztatási jelleget és normatív jelentőséget, hanem az eredetről szóló bizonygatótelnek is. A Krisztus-esemény írásbeli rögzítése, az írott ige ugyanolyan jelentőségű, mint a kinyilatkoztatás. Isten belépett a nyelv területére. Igéje helyettesíti és képes erre, mert a kinyilatkoztatás megváltoztathatatlan igazságtartalmát olyan pontosan adja vissza, mint ahogy az események képviselték. Az a kijelentés, hogy „Isten nagy cselekedetei” ige-jellegűek, lényegében azonos a másik fordított kijelentéssel, ti., hogy az igének eseményjellege van, testté leté és változhatatlan, ezért minden századnak ugyanazt kell betűznie.

Tulajdonképpen e teológiai nézet vallóinak el kellene fogadniuk, hogy csak betűszerinti újrafogalmazásra van szükség, nem kell új interpretáció vagy igehirdetés, elég a textus felolvasása. A textusok nem szólnak, hanem *szóltak*, szerzőjük nem nekünk írta azokat. Azért kell a textust aktualizálva lefordítani az igehirdetésben, hogy kisebb legyen a távolság a kinyilatkoztatás (az ige) és a jelen között, ezért kell az exegézisnek minden módon arra törekednie, hogy filológiai, nyelvtani és történeti elemzéssel megállapítsa az eredeti szöveget. lényegében tehát tárgyi kritikával, amit az írásból nyertünk, rendszeresen át kell gondolnunk, mert más nyelvet beszélünk, másképpen gondolkodunk és másképp látjuk a problémákat, más világhelyzetben élünk és mások a feladataink is.

Lényeges különbség van a kinyilatkoztatás, az ige, valamint az exegezis és az igehirdetés között. Az első kettő időileg „múlt,” a másik kettő „jelen”. Az exegezis és az igehirdetés csak munkamódszerében, fogalmi és nyelvi vonalon tér el egymástól. Az igehirdetőknek nagyobb munkára van szüksége mint az exegetának, hogy a kinyilatkoztatás megértésének akadályait elhárítsa az útból.

A biblia „betűzését” azzal a reménységgel is lehet folytatni, hogy végül is az ige erősebbnek bizonyul. Miközben megállapíthatjuk, hogy „hitünk a nyomadható és kétértelmű történelmi alapnak szolgáltatta ki magát”, az a veszély fenyeget bennünket, hogy a liberalizmus vagy a historizmus felé hajlunk, éppen azért, mert a kinyilatkoztatást történelmi tárgyyszerűséggel távoltartottuk magunktól.

Az ige teológiájának metafizikailag meghatározott iránya a múltnak nem egy bizonyos fázisára korlátozza a kinyilatkoztatást. A kinyilatkoztatás nem egyszéri a múltban, vagy a jelenben, hanem mindig ott történik, ahol Isten emberi eszközül az igehirdető személyét igénybe veszi.

A formatörténeti iskola szerint így történt az Úsz. korában is. Az Úsz. kerügmája bizonyágtételek gyűjteménye, a legrégebbi keresztyén igehirdetések gyűjteménye. További igehirdetések csatlakoztak hozzá, de nem jutottak az egyházban olyan jelentőségre, mint az Úsz. korának igehirdetése. Alapvető különbség azonban nincsen az Úsz. és a későbbi keresztyén igehirdetés között, mert — krisztológiailag kifejezve — a megdicsőült Krisztus és bizonyágtéteve tanúja között — a felbonthatatlan egység” nem szűnt meg. Igehirdetésünk által Krisztus ugyanúgy gyakorolja hatalmát és manifestálja világuralmát, mint akkor Igehirdetésünk prófécia, a megdicsőült Krisztusnak a jelen helyzetbe ható érvényes ígéje, vagy Isten útmutatása a keresztyénség jelen órájában. Ez az állítás néha pneumatológiai formában így hangzik: A bizonyágtétel vagy az igehirdetés szolgálata a Lélek munkáján, vagy a Lélek ajándékán nyugszik.

Tulajdonképpen azon kell csodálkoznunk, hogy e nézet vallói miért nem kapcsolták ki teljesen a Szentírást, hiszen a mai igehirdetőt véleményünk szerint ugyanúgy elérheti Krisztus, vagy a Lélek, mint az Újszövetség korának bizonyágtéteve. Az ígéről vallott metafizikai elgondolás a Szentírásnak azonban nagyon jelentős szerepet biztosít: kialakította az inspiráció tanát, mely az eredeti szóbeli bizonyágtételre és annak későbbi írásbeli rögzítésére vonatkozóan is elfogadja és vallja a Lélek vezetését és ajándékát. Az írott ige, ha kerülő úton is, magában véve is igazság. A kinyilatkoztatás örökkévaló forrása, amely vizet ad, amikor a Szentlélek — „ubi et quando visum est Deo” — meghatározott időben és helyen, amikor és ahol a gyülekezet együtt van, ezt az ígét „vehiculum”-ként felhasználja.

Az exegezis nem történelmi síkon vizsgálja a múlt egy nagyságát, hanem a „hic et nunc” ihletését. A textus filológiai, történelmi, irodalomtörténelmi, egyáltalán tudományos vizsgálata fölöslegesnek látszik. Szükségszerűségét ez a teológiai nézet egyáltalán nem látja. Az úsz.-i bizonyágtétel tolmácsolója ugyanúgy a kinyilatkoztatás hordozója, mint az Úsz. bizonyágtéteve, mindketten mondani-
valójukat „közvetlenül felülről” kapják. A tudományos munka helyére a szív szava lép, az egyéni kegyesség, amelyre figyelni lehet. Kiszorítja a valóság szenvedélyes szeretete által hajtott tudó-

mányt. Dilettáns ötleteknek és rajongó magabiztosságnak enged tág teret.

Természetesen rá lehet mutatni arra, hogy vannak a gyülekezetekben emberek, akik „tudományos feltételek nélkül az Írás eredeti, sajátos értelmét kifejezhetik”, azt is állíthatjuk, hogy a teológus is csak a Szentlélek vezetése alatt alkalmazhatja helyesen az ígét. Az Úsz. nem igazolja azt a tételt, (v. ö. Lk. 1 : 1 kk.), hogy az ígét Szentlélek nélkül nem írhatták, magyarázhatták, hirdethették. Aki lelki bölcsességére és belátására hivatkozva olyan igényt támaszt, hogy egyedül ő képes és alkalmas az ige magyarázására és hirdetésére, legfeljebb korlátozott lelkeknél talál meghallgatásra és csak ők viselhetik el.

Alapjában véve csak azt bizonyítja, hogy elszakadt az Írástól. A fentieket a 4. tételben foglaljuk össze:

A történelmileg meghatározott és metafizikailag meghatározott ige-teológia között jelentős különbségek vannak:

a) *A kinyilatkoztatást és forrását időileg vagy a múltban vagy a jelenben rögzítik.*

b) *A tudományos történelmi, kritikai exegezist egyrészt szükségesnek, másrészt feleslegesnek tartják.*

c) *Az exegezist és az igehirdetést egyrészt a múltba való gondolatbeli visszanyúlásnak tekintik és minőségében is elhatárolják a kinyilatkoztatástól. Másrészt közvetlen kapcsolatban állóknak tekintik azokat a kinyilatkoztatással.*

Itt két külön világ tárul fel. Tényleg vagy-vagy előtt állunk? Nem lehet-e a két álláspontot dialektikus egységbe fogni, ahogy ez eddig történt? Vagy megállhatnának egymás mellett? Vagy két koordináta-rendszert dolgoztak ki teológusaink, amelyek mindegyike csődöt mond, mivel nem helyezhetők el bennük az Úsz.-nek Isten ígéről mondott kijelentései? Az a véleményem, hogy ez utóbbi áll fenn és az a meggyőződésem, hogy az Úsz. felől olyan koordináta-rendszert kell találnunk, mely a dolog lényegének jobban megfelel.

3. — Helyzetünkben Pálhoz kell fordulnunk, de a megadott keret nem engedi meg, hogy ezt részletesebben megokoljam. Már az is igazolja, hogy amikor az ige teológiájáról van szó, kiindulási pontként — János mellett — főleg Pál következő mondatára hivatkoznak: „A hit hallásból van, a hallás pedig Krisztus ígéje által.” (Róm. 10:17-ből.)

Ezt az ígét általában így tolmácsolják: hitet ébresztő bizonyágot tenni (prédikálni) csak az ige (Biblia) alapján lehet. Ez igazolná a fent leírt történelmi álláspontot és a beható történelmi kritikai bibliatanulmányozás szükséges voltát. Persze kétségbe vonhatjuk, hogy Róm 10:17-et helyesen értelmeztük-e? Sajnos, az idézet félreérthető, mert a két félmondatban nincsen állítmány. Ezt az exegetáknak pótolniuk kell, meg is teszik, de nem a 16. és 17. versben meglévő hallani és engedelmessé válni igének megfelelően, hanem az *ex* és *dia* prepozícióknak és a modern hitfogalomnak (!) megfelelően. Ha a kontextus állítmányait figyelembe vesszük, akkor ez áll Róm 10:17-ben: a hit az igehirdetésből, vagy az igehirdetés által válik hallhatóvá, érzékelhetővé.

Pál tehát nem úgy gondolta, ahogyan általában értelmezik: először elhangzik az igehirdetés és aztán hisznek, hanem azt mondja: először a hit van jelen, mint Isten tette, ez nyilvánul meg az igehir-

detésben. Az igehirdetés annak a jele, hogy van valami „mögötte”, ugyanis Isten ígéje.

Róm 10:17 egy variánsában, Kol 3:16-ban olvasuk: „A Krisztus beszéde lakozzék bennetek gazdagon.” Eszerint Krisztus beszédének van, vagy legalább legyen lakása, mégpedig *en hymin*. Ennek helyes értelmezése nagyon fontos. Jelenthetné azt, hogy individuálisan egyes személyekben lakozik, függetlenül attól, hogy azok a gyülekezet tagjai-e, vagy nem. Vagy az *en hymin* már eleve a gyülekezetre mutat, vagy a „térre”, amelyben a gyülekezet lakozik. Krisztus ígéről ez esetben azt állítaná, hogy ugyanabban a „tér”-ben lakozik, amelyben a gyülekezet van. Ez a „tér” láthatatlan (de valószínű), és körvonalait csak a gyülekezetről olvashatjuk le.

A magam részéről ez utóbbi mellett foglalok állást, és ezért az elkövetkezendőkre nézve fontos teológiai álláspontot szögezem le: Az egyház — egyházon nem a gyülekezetet értem, hanem a történelemben meghatározott keretek között végbement isteneseményt (Gottesgeschehen), másképpen kifejezve: az úsz.-i kor üdvösségének foglatát (Heilsgestalt) — előbb volt az írott ígéről. Az ige az „egyház”-ban történik. Helye nem ezen a valóságban „kívül”, hanem „belül” van. Az ige hallható jele annak, hogy az egyházban valami történik. Ez azt jelenti, hogy a hallható ige, a megvalósuló ige megjeleníti az Isten által egykor folyamatba tett, de a jelenben is folyó üdvösményt. Az ige Isten eleven cselekedeteit mutatja és helyettesíti.

Véleményem, hogy nemcsak a Kol.-levél idézett helyét értelmezem itt helyesen, hanem Pál apostolt egészében. Ezért nem követhetem Käsemannt, mert félreérthető, amikor azt mondja, hogy a gyülekezet „regnum Christi”, mert „az ige által épült”. Pálnál az, amit Käsemann „regnum Christi”-vel jelöl, előbb van, mint a gyülekezet alakulása, léte, vagy igehirdetési tevékenysége. A *logos tes basileias* a *basileia*-t nem hozza létre és nem valósítja meg.

Pál ige-teológiáját legjobban 2Kor 12:19 alapján fejthetjük ki, ahol Pál anélkül, hogy az akkori és a későbbi igehirdetők között különbséget tenne, a következőket mondja: „Isten színe előtt Krisztusban beszélünk, a ti épülésekre.”

Feltételezve, hogy az „*en Christo*” mint üdvtörténeti forma valóság, ez az ige kettőt mond: amikor az igehirdető Krisztusban beszél, Isten előtt szól (*katenanti tu theu*), vagy Isten hatalma alatt (*katenopion tu theu*). Azt beszéli tehát, ami Isten akarata, vagy ahogy 2Kor. 2:17 mondja: Istenből szólunk (*ek theu*).

A második állítás az *en Christo*-ban való beszéd célját vagy következményét határozza meg. A Krisztusban való beszéd a gyülekezet építését célozza, illetve végzi.

Pál itt nem különös formulát használ, hanem úgy érezte, hogy őt és az eklésia-t az isteni történelem körülfogja és hordozza. Minden keresztyén az *en Christo* hatáskörében él. Krisztusban lenni bizonyos állásfoglalást jelent a gondolatok és nézetek vonalán (*froneim*), mely a többiekkel összekapcsol, illetve ebbe torkollik minden csatlakozó élete. Miután ennek a történelemnek része, azt nem írhatja le kívülálló szemlélőként. Aki *En Christo* beszél, az nem tárgyiasítva beszél Istenről, Krisztusról, vagy a Krisztusmisztériumról, vagy a kinyilatkoztatás történeti tényéről, mint a történetieskedő teológusok. Nem is képvisel egy az alany-tárgy séma kategóriáihoz szabott dogmatikus metafizi-

kát, mégcsak a „Pura doctrina”-t sem (C. A. VII.), hanem a térhez kötött gondolkodás alól felszabadultan szól, nem tárgyiasítva, történeti-dinamizmussal, hanem Isten előtt, Istenből, Isten felől, Krisztusban, mert mint beszélő Isten cselekvésének képviselőjére igénybe vétetett. Bizonyágtételében Isten cselekvése hallható, mint élő alany bekapcsolódott az alanyfölötti alanyba (Untersubject-Übersubject).

Pálra hivatkozva, aki (Fil. 1:12 v. ö. Rm 1:16) az evangélium előremeneteléről beszél (prokopé nem „haladás”), az ígét vagy evangéliumot mozgásnak is nevezhetjük mint a *dynamis eis sotérian*-t (v. ö. 1Kor 1:18, 14:11, 2Kor. 6:7). Időileg koordinátában halad a történelemmel. Ezért beszél Ebeling az „igeesemény”-ről (beszédeseményről. Szerk.) történeusről, Marxsen pedig az „igehirdetési mozgalom”-ról. 2 Thess. 3:1 szerint az ige terjed, áthatol ajtókon (Kol. 4:3) nem lehet bilincsbe verni (2. Tim. 2,9). Természetesen nem gondolhatunk Istentől elszakadt mozgásra. Az igeesemény mintegy „pars pro toto” Isten cselekvéséhez viszonyítva. Nem önálló létező a tény „mellett”, hanem „benn”. Amennyiben Isten cselekvését képviseli, erő, akarat, mozgás az idő változásában, de sohasem önállóan. Ahol az evangéliumot megismerik, mindig több történik mint hogy emberek beszélnek.

Talán szükséges még egyszer hangsúlyoznom, hogy az igehirdető bizonyágtévesének Jézus Krisztus nem tárgya. Sokat emlegették, hogy a magyarázat során az *eyangelion tu Christu* értelmezésében a liberalizmus gen. sub.-t felváltotta a gen. obj. A Názáreti Jézus evangéliuma helyett a Jézus Krisztusról szóló evangéliumról beszélni nem a teológiai fejlődés csúcspontja. Jézus tanítása helyett a gyülekezetnek Jézusról szóló tanításai kerültek előtérbe. Mindkét esetben Krisztussal „szembe” találjuk magunkat, nem Krisztusban és joggal igényeljük a „krisztocentricitás”-t. Ott beszélhetünk krisztocentricitásról, ahol az ige és Krisztus dinamikus egységet alkot Krisztus ígéje és Krisztus evangéliuma (gen. identif.), ahol Krisztus valósága bizonyos mértékben az igehirdetés anyja lesz, ahol az ige nem Krisztusra mutat, hanem Krisztus felől jön (v. ö. Lk. 10:16). Igehirdetésünk középpontjába a történetileg-tárgyszerű tény került: Krisztus keresztese. Ezen esemény emlegetése nem azt jelenti, hogy valakiről beszélünk, aki férfias módon meghalt elveiért, hanem tisztán történetileg is azt jelenti, hogy az Ósz. nagyjai „vallásos meggyőződésből” erőszakos módon vetettek véget életének és ezzel megpecsételődött a szándéka (Jézusnak volt a szándéka) és az Ósz. intenciói közti ellentét. Véleményem szerint téves a keresztről szóló predikáció, ha eltekint a történeti tényektől. A kereszrefeszítésről szóló történeti tudósítás azonban csak a felszínen mozog, a keresztről való beszédnek pedig a mélybe kell hatolnia. Ha a keresztsben az Ósz. és az Úsz. között üdvtörténeti fordulópontot látunk, akkor ez azt jelenti, hogy a történeti tényekben, azokkal és azok alatt Isten különös történetének egy eseményét ismerjük fel. Történetileg is a kereszteseménye felé tart Jézus élete és igehirdetése, és a keresztesemény hatások forrása. Ezt Jézus után a gyülekezet igehirdetése is vallja és hangoztatja, és ezzel nem marad a felszínen, hanem a dolgok „mélyére” hatol. Ha csak történetileg szemléljük is, a keresztes több mint katasztrófa, több, mint gyalázatos vég; azt jelenti, hogy az új vallás felváltja a régit.

Mivel az Ósz. és az Úsz. közt az alapvető különbség abban van, hogy az embert mindkettő különböző szituációban látja az Isten előtt, kézenfekvő, hogy itt Isten történetében bekövetkezett fordulatról beszélhetünk. Ha Bultmann úgy gondolja, hogy a kereszt tényét abban merítjük ki, hogy belőle tudomásul vesszük existenciális megfeszítettetésünket, úgy ezt akkor fogadhatjuk el, ha a megfeszítettetésen az embernek Isten előtti úsz.-i szituációját érti, ti. együtt megfeszítettünk Krisztusban. Ez a nyelv persze homályos. Azt az állítást, hogy Jézus ránkmaradt ígéhirdetése és cselekedetei nem tudnak az Ósz. és Úsz. közti fordulópontonról, csak a visszatekintő őskeresztyén gyülekezet így keresett értelmet kultuszherosa halálának, az evangéliumi források kritikus vizsgálata alapján nem látom igazoltnak. Kérdéses csupán az maradhat, hogy Jézus isteni megbízás alapján cselekedett és beszélt-e úgy, ahogy azt az evangéliumok tanúsítják. Ha nem fogadjuk el, hogy Jézus Isten felhatalmazottjaként, Isten terve szerint halt meg a kereszten és ezzel új szövetséget szerzett, nem beszélhetünk egyházzól sem. Nem felejtethetjük el, hogy exegetikai teológia csak azért van, mert ígét kell hirdetnünk. Pál 2Kor 5:16 és kk-ben nem abban látja a kereszt küszöb voltát, hogy Jézus életét felváltja a megdicsőült Krisztus, hanem abban, hogy az *en Christo* követi. Utóbbira, tehát az úsz.-i helyzetre, helyezi a hangsúlyt. Ez az: új teremtés, új teremtmény, Isten új világa, mert Isten eljövendő világának erői már itt hatnak ezen időben.

A páli ígéhirdetés egyébként is az új szövetség felé fordul. A történeti Jézus (v. ö. 2Kor 5:16!), a megfeszített (v. ö. 1Kor 1:23, 2:2!), a feltámadt Krisztus (v. ö. 1Kor 15!), — Jézus szavai is (1Kor 7:10.12.25.40) mind beletartozik az Úsz. ígéhirdetésébe, mert vagy keletkezésében részes, vagy az Úsz. következménye. A Názáreti Jézus *En Christo* beletartozik a szövetségbe, mert csak életére, szenvedésére és halálára visszatekintve van, a feltámadt Krisztus is beletartozik, mert mint zsenge *Ek nekrón* ama szövetség uralkodó centruma (1Kor 15:20 v. ö. Fil:2,9 kk). Minden, ami az *en Christo* üdv-történeti formával összefügg, evangélium, evangélium az *en Christo*-val, azaz az Úsz.-gel egybehangzó beszéd. Ez az összecsengés arra is vonatkozik, hogy érdekeltként tudja az ember, „hányat ütött az óra” (Vö. Filem. 19.) Minden, ami az egyházban történik konkrét módon üdv-történeti helyére kerül. Az 5. tételben röviden összefoglaljuk az úsz.-i igeteológiáról mondottakat:

Mivel az Úsz. legeredetibb bizonyága szerint, ahogy az Pálnál található, a kinyilatkoztatás nem velünk „szembeni” történeti vagy metafizikai kategória, hanem isteni eseményvalóság *En Christo*, a hirdetett ígét nem az alany-tárgy séma kategóriával határozhatjuk meg. Az ígéhirdető egész existenciájával az *En Christo* megvalósulásában áll. Ezért beszéde dinamikus egységben van e folyamattal. E történevalóságnak egy funkciója.

4. — Innét meghatározhatjuk most a tárgyyszerű exegezis és az igazi ígéhirdetés feladatát. Az Úsz. nem tartalmaz egységes ígéhirdetést. Miután ezt megállapítottuk, feltehetjük a kérdést, az úsz.-i bizonyosságtételek sokaságából vajon mi fejezi ki legjobban az *en Christo* valóságát. Eltérő értékeket állapíthatunk meg az Úsz.-ben. Ez az exegezis feladata és minden bibliakritika értelme.

Mivel csak a legjobb tudományos eszközökkel ismerhetjük fel az Úsz. legeredetibb és tárgyyszerű bizonyosságtételét, ígéhirdetésre való készülésünknel

is ezt kell alkalmaznunk, hogy a múlt legeredetibb ígéhirdetése legyen jelen ígéhirdetésünk példaképe. Ezért 6. tételünk: *Nem a történelem kedvéért exegetálunk, hanem azért, hogy megvizsgáljuk, textusunknak mi a központi, nem mellékes üzenete, belőle akarjuk megtanulni, hogyan tölthetnők meg az en Christo üdvformát tárgyyszerű és vele egybehangzó bizonyosságtétellel.*

Az ígéhirdetés való alapja az *en Christo* üdv-forma, ismeretének alapja az egész egyháztörténet során az Úsz. volt. Az Úsz. ígéhez kötött. Bár az egyháztörténetből is állíthatnánk bizonyosságtételeket az Úsz. bizonyosságtétele mellé, de mindig ez utóbbi a fontosabb.

Ószöv. textusokat is állíthatunk az Úsz. mellé, de igéjük csak előremutató és nem kifejtő. Kifejezetten mondja idevonatkozólag Zsid 4:2k: „Mert nekünk is hirdettetett az evangélium, mint azoknak, de nekik nem használt a hallott ige, mert nem forrt egybe hittel azokban, akik hallották. Mi ellenben, akik hiszünk, bemegyünk a nyugalomba.” Figyeljük meg, *pistis* és *katapausis* itt szinonim fogalom. Mindkettő azt a teret jelenti, amelyben Istennel együtt lakozunk, az *en Christo* üdv-formát. Akik a kereszt és a *Telos* között meghallják az ígét, ebben az Isten által megjelölt térben hallják meg. Az Ósz. emberei nem voltak ebben. Ezért hangzott hiába az ige. Mióta van Úsz., nem hangzik hiába, még az ósz.-i előremutató, magán túl utaló ige sem. Krisztusban való beszédünk nem hiábavaló. Sokat lehetne beszélni arról, hogy Isten eme teréből, lakóhelyén, a „nyugalomban” hogyan prédikáljunk az Ósz. módján.

5. — Ha az Úsz. bizonyosságtételeinek sokaságában megtaláltuk a legeredetibbet — én az őslégiában, ős-Márkban és főleg Pálnál keresem — megkezdhetjük a kritikát, mert akkor kritériumát találtuk meg az isteni valóság-esemény kevésbé eredeti forrásainak. Így pl. a kánai menyegző szimbolikus elbeszéléséről (Ján 2:1 kk) megállapíthatjuk majd, hogy kevésbé alkalmas az *en Christo*-ban végbe menő folyamat meghatározására. A legeredetibb forrás azt mutatja jól, mi illik a Krisztusban (Fil. 2:5), mi van egységben az isteni eseménnyel. A másodlagos hirdetésre nem mondhatk. Mindenekelőtt áll azonban, hogy a bibliakritika nem dönthet abban a kérdésben, hogy az *en Christo* valóságos-e vagy nem, ahogy azt az újkor szelleme a maga valóságértelmezése felől tette. Így lesz 7. tételünk: *Kritikánk tárgyai csupán azon eszközök, melyeket az úsz.-i szerzők az en Christo megírására felhasználtak, de ezen valósághoz nem nyúlhat, mert akkor már emancipált exegezis.*

Mai exegezisünk túlságosan profán szférában él. Pedig az exegezis az *en Christo* szférájába tartozik, mert az első bizonyosságtevők is ebben a szférában éltek. Csak így szolgáltatunk igazat az Úsz.-nek. Egyébként nemcsak a jövőjét féltő egyházi szervezet tartja az exegezist feleslegesnek, hanem a tudomány is. Ezért következik 8. tételünk:

Az úsz.-i textus három feladatot szab az ígéhirdető elé: át kell dolgoznia, el kell sajátítania (gyülekezettel is) és arra kell törekednie, hogy meg-szólítson.

Közvetlenül következik 9. tételünk:

Átdolgozáson azt értjük, hogy felhasznál minden tudományos eredményt a textus megértése érdekében, amennyiben azok az en Christo valóságos eseménnyel való összecsengését megállapítani igyekeznek.

Az igehirdető első dolga, hogy a szövegkritika segítségével megállapítsa az úsz.-i szerzők hiteles szövegét. A legújabb bibliai archeológiai leletek azt bizonyítják, hogy egy-egy textussal mindig újra kell foglalkozni.

Az *UT eredeti nyelvének*, nyelvtanának és mondatnana szabályainak ismerete lehetővé teszi az *en Christo* valóságának elemzését és eredeti értelmességét.

Az exegezisnek egyik fontos előmunkálata az összefüggés tisztázása. Ehhez tartozik az egész irat jellegének meghatározása (Bevezetéstani kérdések). Itt könnyen eltévelyedhetünk, ha pl. a Filipiekhez írt levelet hálairatnak vesszük, holott igehirdetésével betekintést akar adni az üdvességébe.

Ismernünk kell a bizonyoságtévők és elfogadók környezetét is (úsz.-i kortört.), más fogalom- és képzeletvilágukat, a vallásos, szociológiai és politikai struktúrákat, de nem azért, hogy fennakadjunk ezekben, vagy azért, hogy azt hirdessük: a *pleróma tú chronú* (Gal. 4:4) e struktúrák függvényeként következett be, hanem azért, hogy megállapítsuk, mit használtak fel az úsz.-i szerzők koruk világából, hogy az *en Christo*-t megfelelően kifejezzék.

Szükségünk van *vallástörténeti* összehasonlításokra is. Nem annak megállapítására, mennyire nem eredeti jelenség a keresztyénség a vallástörténetben, hanem azt kell kikutatnunk, mi foglalkoztatta a gyülekezeteket abban a korban, és mit használtak fel teológusaik a Krisztus-valóság körülírására.

Az úsz.-i exegezis alapjai ellen elkövetett durva tettek tartom, ha a vallástörténet segítségével kötelességszerűen az Úsz. mögé tekintünk, de megakadályozzuk, hogy ugyanakkor a gyülekezet teológiája és az evangelisták teológiai látása mögé is betekintsünk. A formatörténeti módszert csak ama pozitív szándékával tudom elfogadni, mellyel kimutatja az Úsz. kérügmá-jellegét, és megmutatja, hogy az nemcsak történelem. Ha abból a feltételből indul ki, hogy a kérügmát a gyülekezet költötte, és talán „nincs mögötte semmi”, nem lehet komolyan vennünk.

Többet várhatunk a *redakciótörténeti módszertől*, — ez az úsz.-i szerzők teológiáját vizsgálja —, de csak akkor, ha nem áll meg annak megállapításánál, milyen teológiát képvisel egy-egy szerző. Ha ezzel megelégszünk, félüton állunk meg. A kérügmával összefüggő események történeti ténytársulásának kérdése jelentős akkor, ha Isten cselekvésének eszközei az Úsz. létrehozásában. Jelentéktelen akkor, ha úsz.-i szerzők a történetet eszközként használták fel az *en Christo* üdvtörténeti forma leírására. Nem tilthatjuk meg a tudományos kutatónak ama kérdés tisztázását, hogy a felhasznált híryanag megbízható-e vagy nem. Az igehirdetőnek azt kell tisztáznia, milyen céllal használták fel az eseményt. Hogy az „Und die Bibel hat doch recht” ízü konzervatív apologetikának van-e értelme, és „kint” elfogadják-e — mert kibeszél az ablakon — az nagyon kérdéses. A gyülekezetet ettől meg kell kímélnünk.

Az eredetinek. Jézus igehirdetésének megtalálása szempontjából még mindig az *irodalomkritikai* és *forráskritikai* módszert találom legeredményesebbnek. Nem azért, mert az igazat a hamistól, hanem azért, mert az eredetit a kevésbé eredetitől megkülönbözteti. Ábrándosnak tartom azt a véleményt, hogy a gyülekezetnek szövegkritikai prob-

lémák feltalálásával szolgálhatunk. Mindenesetre erősen függ a hallgatók szellemi szituációjától.

6. — A textustól az igehirdetésig vezető út következő fázisa az elsajátítás. Erről szól 10. tételünk:

Az elsajátítás fázisában az igehirdetőnek két hibát kell elkerülnie: nem rekedhet meg az exegézisben, de az igehirdetésre való áttérés során nem veszítheti el a textust sem.

Megreked az exegézisben, aki igehirdetés helyett a Biblia kijelentéseit ismétli, szószerinti értelmét mechanikusan az újkori helyzetre vonatkoztatja, az exegézist parafrázisszerűen megismétli; ez utóbbi veszély különösen a homiliaszerű igehirdetésnél nagy.

Az igehirdetés legnagyobb nyomorúsága az, amikor a lelkész az elsajátítás fázisában elveszíti a textust és a vele való kapcsolatot. Ha figyelmen kívül hagyja az exegézist, legfeljebb azt kérdezzük, miért exegetált. Látnunk kell azonban, milyen lelki kár származik abból, ha az igehirdetés elszakad az eredeti keresztyéni igehirdetéstől. Nem hat pozitív módon a lelkész előtt megnyílt lehetőség, hogy kötetlenül „eredeti”-t mondjon dagályos terminológiával, a frazeológia széles regisztrálásával „szívet-leket” ostromolva.

Talán itt kapcsolódik beszélgetésünkbe a metafizikailag meghatározott igetológia (mondjuk inkább a rajongó), és azt állítja, az igehirdető belső hozzáállását nem garantálhatja az a tény, hogy az Úsz. kérügmáját gondolkodása során elsajátította. Ez legfeljebb jó referenssé teszi. Az igehirdetés nem csupán a gondolkodás, hanem a Szentlélek munkája. Talán még Pált is citálják, pl. 2Kor 3:6: „Aki alkalmasokká tett minket arra, hogy az új szövetség szolgálj legyünk, nem betű, hanem Lélek, mert a betű megöl, a Lélek pedig megelevenít.”

Pált félreértjük, ha azt állítjuk, hogy Pál a Lélek munkálkodásának elsőségét hangsúlyozza az ige előtt. *A Conf. Aug.* V. cikkelye autentikus és pontos módon magyarázza, amikor azt mondja: „nam per verbum et sacramenta, tanquam per instrumenta, donatur Spiritus Sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo”. A Lélek ajándéka az igehirdetésnek nem sine qua non-ja. Ez rajongás! (Előbb van az ige, az ige Krisztusban, az ige „az ő nevében”; Mt 18:20.) Ebben az ígében ő lesz érzékelhető, és ez teremti meg a lehetőséget a Lélek munkája számára.

Ezért 11. tételünk: *A Szentlélek több, mint a hiányzó elsajátítási képesség pótléka, ott munkálkodik, ahol a Krisztusesemény valósul, ahol emberek vele összhangban élnek és az ígét hirdetik. A Szentlélek munkája az igehirdetésnek nem feltétele, hanem „gyümölcse”.*

Amikor Pál az igehirdető charisma-járól beszél, nem a Lélek közvetlen adományát érti, hanem a charia — ez az üdvtörténet lefolyásában Isten impulzusa — által való lefoglaltságot, igénybevételt. A Szentlélek csak azután következik. Krisztushoz, vagy az ígéhez csatlakozó adomány (*epichorégia*, Fil 1:19) megerősítése annak, hogy Krisztusban, Isten előtt exisztálunk, de exegetálunk. a kutatás minden eszközével dolgozunk, gondolkodunk és beszélünk. Az igehirdető nem idegen, más, hanem saját szavaival fejtegeti, aminek Isten akarata szerint meg kell történnie. Ha *en Christo* van Isten-nel együtt, sikerülhet neki az ígét elsajátítani, rendelkezését engedelmesen átvenni, lefoglalhatja őt Istennek az ígében megnyilvánuló szándéka.

Ezt végzi el az igehirdetés és az exegézis között a meditáció. A meditáció „átrakodóhely, amelyen a textus kerügmájának Isten mai igéjévé kell válnia”. A meditáció mégis az exegézis más formája. Nem szakadhat el a textustól, hanem azért van, hogy azt felvegyük és belemélyedjünk. 2Kor 12:19 szerint ez *en Christo* szólni. Az igehirdető mégsem lesz akarathatár nélküli eszközzé. Őn-jét nem kapcsolják ki, hanem inkább bekapcsolják. Pál ugyan 1Kor 9:16-ban a szükség kényszeréről beszél az igehirdetéssel kapcsolatban, de ez csak annak kifejezése, hogy Pál és minden keresztyén ember igehirdetése tervszerűen belefoglalódik Isten akciójába. Az igehirdetés nem akarat nélküli kényszer, hanem lehetőség, szabad. Az igehirdető Isten munkatársa (1Kor 3:9) és Krisztus résztársa (1Kor 9:23), amikor Isten „előtt” végzi el funkcióját. „Al-alany” az *en Christo*-ban aktív „alanyfölötti” alanyban. Isten művének adja meg a lehetőséget, hogy szavain keresztül mások észrevegyék és azokhoz forduljon (1Kor 14:36).

Az Úsz.-i tanúk igéjének elsajátítása azáltal éri el célját, hogy a textus rejtett — de az exegézis által feltárt — tartalmát, tehát a perikopa speciális scopusát, szavai, fogalmai és formulái nélkül — nem úgy, hogy témámat ráerőszakolom — kifejtem. Igihirdetésem elkészítésénél gondolatkomplexusait utalások vagy tanácsok formájában felhasználom, az exegetikai leletet rendszerezem és összefoglalom. Úgy végzem, ahogy a 12. tételben mondom:

A predikáció textushoz kötöttségét úgy biztosítjuk, hogy az igehirdetés egyes részeinek címét közvetlenül a textusból kell kialakítani, a gyülekezet existenciális létét érintve kell az igehirdetés témáját sajátos módon fordítva megformulálni, hogy az ösztéma és a részletcímek az exegézisből eredjenek.

7. — Ha tudom, mit akarok mondani a gyülekezetnek, még csak az a probléma, hogyan mondom, hogy megszólítson.

A történelmileg meghatározott ige-teológia túlságosan hangsúlyozza, hogy a predikáció variálható pontját a megszólítandó gyülekezet határozza meg. Természetesen, az Úsz. bizonyágtévőire is hivatkozhatnak, hiszen ezért van több evangélium, mert tekintettel voltak a címettek helyzetére.

Világos, ha hallgatóimat valóságos helyzetükben akarom megszólítani, meg kell találnom a megfelelő szót. Az üzenet lefordítása viszont nem jelenetheti azt, hogy meghajlok az emberi kívánságok előtt. Egy az Úsz. korából vett példán mutatjuk be, hogy ez a veszély valóban megvan. Ma újra viták központjába került A. Schweitzer és J. Weiss 1900-as álláspontja: néhány Úsz.-i redaktor, különösen MkR és MtR, túlságosan figyelembe vette kortársai igényét — befolyásolta őket a késői zsidó apokalyptika — és a keresztyén üzenetet eszkatologiaivá formálták. Ezzel a környezetükben dívó nézet szerint módosították az evangéliumot, azaz „modernizálták”. Az Úsz. utáni korban is előfordult, mivel valóságos embereknek bizonyos helyzetben kedvezni akartak, az evangéliumot a helyzetükhöz szabták. Nem arra törekedtek, hogy az evangélium a helyzetre kifejtsen hatását. Ezért 13. tételben így hangzik:

Az igehirdetést nem lehet a jelenkor összefüggéseiből levezetni; küldetése, feladata van a jelenben. Jézust sem érthetjük meg abból a környezetből, melyben működött, hanem abból a küldetésből, mellyel népéhez jött.

A predikáció, miközben megmutatja, hogy az evangéliumnak, mint isteni esemény-valóságnak szerepe van a gyülekezet életében, döntésre hív. Elsősorban tehát azt kell hirdetnem, hogy az *en Christo* valóság, az egyházban ható erő, ha a gyülekezetek különböző szituációkban élnek is. Vagy csak olyan embereknek predikálunk, akik nem az egyházban, hanem másutt vannak otthon, csak „peremlakók” az egyház körül? Nem a Jézus nevében összegyűlteknek beszélünk már?

Azt hiszem, igehirdetésünk szegénysége főleg onnét ered, hogy az *en Christo* talaját elhagyva olyan területre tévedünk, amelyen Jézus Krisztusról, mint szilárd alapról már nem esik szó. Gyülekezetet kellene építenünk, és olyan helyzetbe kerülünk, mintha meggyőződést szeretnénk élesíteni. Ne térjünk oda, ahol a kerügma elszáll, mert az *en Christo* nincsen a látóhatáron, és ahol legfeljebb némi kíváncsisággal fogadják az igét. Az a feladatunk, hogy *en Christo* beszéljünk, ez persze az *eso-állók* (=kívülállók) számára. (1Kor. 5:12k, Mk 4:11 par.) azt is jelentheti, hogy az „egészen másról!” beszélünk. Komoly megbízatás *eyschemonos* (1Thess 4:12) és *en sofia* (Kol 4:5) viselkedni, ez a viselkedés még szóhasználatunkat is befolyásolja (mitológiátlanítás!). A vallásos frazeológiával takarékoskodnunk kell, azaz mérlegelnünk, mennyit bír el hallgatóságunk. Mégis több kifejező ereje lesz akkor igehirdetésünknek, ha nem szégyelljük kimondani Jézus Krisztus nevét, mintha helyette határ nélküli „nem vallásos interpretációba” kezdünk.

Mindenki számára világos, hogy az igehirdetésnél minden oldalra tapintattal kell lennünk. Mindenkor legyen tiszta a lelkiismeretünk, akkor még az sem fog megrendíteni, ha másképp fogtak fel valamit, mint ahogy mi értettük. Döntés elé kell állítanunk a gyülekezetet, tetszésnyilvánításuk és örök rendeltetésük a mérleg két serpenyőjében legyen egyensúlyban. Ezen gondolatkört a 14. tétellel zárom:

Az igehirdető nem könnyítheti meg a gyülekezetnek a Krisztustól való eltérést, igehirdetésünk állja el a kijárást és marasztalja őket Krisztusban.

8. Még néhány szót arról, mennyire fontos ez a maradás (v. ö. Ján 6:56, 831, 15:4kk). 2Kor 12:19-et így értelmeztük: az evangélium hallgatóinak a feladata, hogy Krisztusban felépüljenek. Véleményem szerint felesleges arról beszélni, hogy itt nem romantikus. vagy pietista „épülésről” van szó. Arról van szó, hogy valóságosan belevonassunk, beletagozódjunk, beleépüljünk az *en Christo* isteni valóság eseménybe. Ez még egyszer emlékeztessen minket arra, hogy egyházunkat és annak legfontosabb megnyilvánulási formáját az igehirdetést az élteti, hogy itt és most létezővel van dolgunk, nem a múltból, metafizikából és nem a jövőből, tehát a még el nem értből élünk. Isten egyháza „kész”, mert alapja világkorszakunk számára lerakott. Kész arra, hogy magába fogadjon, hogy benne éljünk, mozogjunk és legyünk (Csel 17:28, v. ö. Ef 3:10).

Ehhez az utolsó 15. tételben mondom:

Krisztus a középpontja annak az Isten felől jövő történéseknek, mely erőteret alkot ebben a valóságban. Embereket fogad be és sajátít ki magának. Ebben a térben él a gyülekezet, és az a rendeltetése, hogy az egész emberiség javát szolgálja.

*

Prof. Dr. Binder Hermann
Fordította: Krähling Dániel

Történelemórák Jézus Krisztus ügyének kezdeteiről (III.)

6. HŰSVÉT UTÁN

I Kor 12:3—13

Mi lett a Názáreti Jézus ügyének sorsa nagypéntek után? Folytatódott hűségben és hűtlenségben. A Názáreti Jézus tanítványai hűségben akarták az elkezdett ügyet folytatni, de nem telt belőlük több, csak a hűségnek és a hűtlenségnek a dialektikája. Jézus közelében voltak, Szentlélek-áldásokat vettek, őszintén odaszánták magukat az ügy szolgálatára. De az egész egyháztörténelem sokféle figyelmeztetést és tanítást ad, hogy aki hatalmas áldásokat vett a Szent Lélektől és egészen odaszánta magát Isten szolgálatára, az is csak a hűség és hűtlenség dialektikájában tudja képviselni Jézus ügyét.

Isten hűsége abban mutatkozott meg, hogy feltámasztotta Jézust. Hatalmas téma ez. Most csak néhány fontosabb fejezetét említem meg. Az első fejezet: Jézus feltámadása és a történelemtudomány.

Alaptételünk itt ez: a feltámadás *ténye* kívül esik a történelemtudomány adatain. A tárgyilagos történelemtudomány sem igent, sem nemet nem mondhat erre nézve. Nincsenek bizonyítékai sem az állításra, sem a tagadásra. De azok a tanítványok, akik hűsvétől kezdve egészen másként viselkedtek, mint nagypéntek éjszakáján, azok már tárgyaivá lehetnek és kell is, hogy legyenek a történelemvizsgálatnak. Óriási különbség van a hűsvét előtti és utáni viselkedésük között. Ezt a különbséget a tárgyilagos történelemtudomány csak úgy jellemezheti: *valami történt* közben. Hogy mi ez a „valami”, az kívül esik az átlagos történelmi kutatás témakörén. De kétségtelenül történt „valami” és ennek a valaminek óriási hatása volt a tanítványokra és a továbbiakban az egész történelemre.

Ha a történelemtudomány kimondja, hogy Jézus pedig nem támadott fel, akkor túllépi illetékességi körét. Mert mire alapozza azt, hogy nem támadott fel? Csak arra, hogy hallgatólagosan felállít és érvényesít egy ilyen történelemvizsgálati principiumot: azelőtt sem történt ilyesmi, tehát *akkor* sem történhetett. Van tehát olyan történelemkutatási elv, hogy a „történelemben csak olyasmi történhet, ami már azelőtt is megtörtént”. Ez azonban — az én megítélésem szerint — tudománytalan principium. Semmi sem bizonyítja az igazát. De Jézus feltámadását csak ezzel az elvvel lehet „tudományosan” megtámasztani. Ki tudja garantálni, hogy a jövőben csak az történhet, ami eddig történt? Én kritikus vagyok a Bibliával szemben, de a történelemtudománnyal szemben is. Azt vallom, hogy igenis történhetnek a történelemben új dolgok. Igenis jelentkezhetnek új jelenségek a történelemben. Minthogy így gondolkozom, azért Jézus feltámadását elfogadom, mint új jelenséget, de ez valóban annyira kívül esik a szokásos emberi jelenségeken, hogy megértem a tárgyilagos történelemtudomány tartózkodását, amikor azt mondja: ezt én nem tudom vizsgálni.

A második fejezet: Mi volt a jelentősége Jézus feltámadásának? Erre a sommás felelet: Isten is értelmezte a Jézus-ügyet, amelyet olyan sokan olyan sokféleképpen értelmeztek. Már volt szó arról, hogy más dolog a történelmi esemény és más dolog annak értelmezése. Ez áll Jézus halálára is. Jézust

halálra ítélték istenkáromlásért. Próbáltak politikai vádakot is koholni ellene, de a szynedrion alapjában véve istenkáromlásért ítélte halálra. Amikor ez a legfelsőbb zsidó egyházi bírósági hatóság az istenkáromlásért ítélte halálra. Amikor ez a legfelsőbb zsidó egyházi bírói hatóság már meghozta a halálos ítéletet és az ítélet végrehajtása végett átadta Jézust a római hatóságnak, akkor adott politikai háttérrel az ügynek. Pilátus nem mondott volna igent a halálos ítéletre, ha Jézus pöre mindvégig megmaradt volna a válásos viták és nézeteltérések körében. A főpapi tanács ügyes politikai manőverezésének nyomása alatt azonban Pilátus végül — jobb meggyőződése ellenére! — meghátrált és hozzájárult a halálos ítélethez. A legkínosabb halálnemmel kivégezték, keresztfeszítették Jézust, meghalt. Ezt az eseményt valami módon értelmezni kellett, mert ezzel a halállal befejeződött Jézus egész addigi pályafutása. Összesítő ítéletet kellett mondani Jézus személyéről és egész életművéről.

Lehetett ezt a halált úgy minősíteni, hogy tragikus elbukás volt. Egy kedves, melegszívű ember elbukott a többiek érdektelensége, féltékenysége és aljassága következtében. De lehetett a szynedrion álláspontjára helyezkedni: Igazságos ítélet született. Jézus hamis próféta volt. Felemelte lázító szavát Isten ellen és a templom ellen s íme: utólrta Isten igazságos ítélete, büntetése. — A harmadik fajta értelmezés a tanítványok körében hangzott ilyen módon: Tévedtünk. Szépen indult ez az ügy, nagy reménységeink voltak, de aztán kiderült, hogy tévedtünk. Biztosan tévedtünk, mert íme: Isten cserbenhagyta a Názáreti Jézust. Lett volna hatalma megbizonyítani, hogy neki tetszik ez az ügy. Maga az a tény, hogy nem védte meg Jézust, bizonyítja, hogy itt Isten ítélete következett el.

A kereszthalált valami módon értelmeznie kellett Istennek is. És Ő Jézus feltámasztásával értelmezte az ügyet. Gyógyuljunk ki abból a tévedésből, hogy a hűsvét jelentősége az, hogy „van élet a halál után is”. Szó sincs róla. Ez akkor és ott egyáltalán nem volt probléma. Még az sem, hogy lesz-e feltámadás? Isten nem ebben az ügyben nyilatkozott Jézus feltámasztásával, hanem Jézus ügyének az igazáról nyilatkozott. Amikor feltámasztotta Jézust, igazában *hitelesítette* azt, amit a Názáreti elkezdett. Isten igent és áment mondott a történetekre. Igen, jól csinálta a Názáreti Jézus! Tehát mindent át kell értékelni, amit Róla gondoltunk. A keresztet is át kell értékelni. Az nemcsak a megáláztatásnak és a szégyennek a helye lehet, hanem a „felemeltetésnek” a helye is, amint János evangélista teológiájában olvassuk (Ján. 3:14., 8:28., 12:23—32).

Hűsvét teológiai jelentősége az, hogy Isten igent mondott a Jézus Krisztus ügyére és úgy rendelkezett, hogy ezt az ügyet folytatni kell.

Közelebb kell hajolnunk ehhez a misztériumhoz. Mi történt ebben a feltámadásban? Itt a szakemberek idegen szavakat használnak. Ezt mondják: a feltámadásban az addigiakkal való kontinuitás és diszkontinuitás kettős egysége jelent meg. Vagy ezt a szót használják: „identitás”. A feltámadott Jézus identitásában, azonosságban volt a nagypéntek előtti Názáreti Jézussal. Valójában ezt is így kellene mondani: folyamatosság a törésen át, vagy

identitás a nem-identitásban. Tudniillik, hogy a feltámadott Jézus identikus volt a nagypéntek előtti Jézussal, az nem *anyagszerű* identitást jelent, hanem a *személyiség* identitását jelenti. Az, hogy Jézus „feltámadott”, nem azt jelenti, hogy megelevenedett az a test, amelyiket szögekkel átverték. Ez lenne az anyag identitása. De nem ezt tanítja a Biblia, hanem Jézus személyének az identitását. Az a mennyei alak, aki húsvét után megjelent az apostoloknak és sok egyebeknek is, gondolkodásában, szeretetében azonos azzal, akit test szerint ismertek és követtek a tanítványai. A húsvéti feltámadás lényege a személy identitása. *Ugyanaz* a Jézus támadt fel.

Közelebről és konkretizálásában ez a gondolat azt jelenti, hogy a húsvéti „megjelenéseknek”, görög szóval: epiphániáknak, Isten-jelenéseknek kettős értelmük van. Egyfelől kegyelemközlések voltak, másfelől a küldetés-parancs megismétlései voltak. Kegyelem-élmények voltak ezek az apostolok számára. Húsvét után *ugyanaz a Jézus* jelent meg, aki leült a vámszedők és bűnösök asztalához. A feltámadott Jézus ugyanúgy leült velük az asztalhoz, amikor megjelent nekik. Jellegzetes vonásuk a húsvéti élményeknek az, hogy étkezéseknél, az asztalközösség gyakorlása közben jelent meg Jézus. Ugyanazt a kegyelmet hirdette Jézus húsvét után, amit nagypéntek előtt hirdetett: hogy tudniillik az elbukottak, a hűtelenek, a tagadók is benne vannak az Isten szeretetében. És a húsvét utáni találkozásokban a hűtlen tanítványok megint átérték, hogy itt van Jézus és továbbra is testvéreinek, barátainak, vagy „gyerekek”-nek mondja őket. Nem úgy, hogy gyermekeim (Ján. 21:5), hanem gyermekek. Azaz: Az Atyának a gyermekei vagytok most is, a tagadás után is. A húsvéti megjelenéseknek egyik tartalmi vonása a *kegyelem*. Az „identikus” Jézus most is bűnbocsánatot hirdetett a hűtlen tanítványoknak.

A húsvéti megjelenések másik vonása: a *küldetés*. Szinte mindegyik jelenet ebben csattan ki: Legeltesd a juhaimat! Elmenvén, hirdessétek az evangéliumot, folytassátok az ügyet! Isten úgy értelmezte a húsvét csodájával a Názáreti Jézus ügyét, hogy ez jó ügy, ezt folytatni kell ezután is.

Még egy fejezet. „Minémű testben támadott fel Jézus Krisztus?” Már Pál apostol is megpróbálta ezt a misztériumot valami módon megvilágítani. Be kell vallanunk azonban: ő sem tudta és mi sem tudjuk pontosan meghatározni, hogy milyen volt a feltámadott Jézus „teste”. Az a testiség ugyanis, amiben ő feltámadott, nem e világnak az anyagi szerkezetéből való, tehát nincs hozzá összehasonlíthatási alap. Inkább csak a két szélső pontot lehet meghatározni, hogy nem így van és nem úgy van. Egyik szélső pont: a Krisztus-vízió. Tehát az a felfogás, hogy húsvétkor látomást láttak. Kivetítették a külső világba is, de igazában csak a lelkükben történt minden. Húsvét ennél sokkal több volt. A másik oldalon viszont azt kell mondani, hogy a feltámadás nem a test visszaelevenedése volt. Pál megpróbálja eldadogni ezt a misztériumot az 1 Kor 15-ben: „Szükség, hogy *elváltozzék* ez a test...” „Test és vér nem örökölheti az Isten országát.” A feltámadásban is lesz „testiségünk”, de azt mondja Pál: szellemi test leszünk. Ezt a teológiát a damaszkuszi krisztusélményéből olvassa ki. *Amilyen* volt ott a Krisztus, olyan volt a feltámadása is és *olyan* lesz a miénk is. Itt van a két szélsőség között a húsvéti misztérium. Sokkal több volt az, mint vízió. Valami történt objektíve „kívül”, hi-

szen nem kétséges, hogy nagypénteken a tanítványok lelkileg összetörték. Elveszítették minden reménységüket, olyannyira, hogy egyenesen bizalmatlanok voltak azokkal szemben, akik hirdették a feltámadást. Tehát valami „objektív” jelenségnek kellett őket meggyőzni. Személyesen megjelent nekik Jézus. Csak így lehetett legyőzni az ellenállásukat, a bizalmatlanságukat, kételkedésüket. Viszont kritikailag azt megint csak későbbi tendenciának kell mondani, hogy elkezdtek a feltámadott Krisztus materiális tapinthatóságát bizonyítani. A zsidókkal való vitában alakult ki ez a tendencia. A zsidók leegyszerűsítették a feltámadás problémáját erre a képletre: a test megelevenedik. Ennek a koncepciónak tettek az apostolok bizonyos engedményeket: igen, a feltámadott Jézus is ilyen tapintható test volt. Pál szerint azonban nem „test” volt az a szó földi értelmében. Szellemi mivoltában jelent meg Jézus. Az eljövendő világ szellemi test-edényében jelent meg az „identikus” személyiség-tartalom: Jézus. Mi mindnyájan emberi személyiségek vagyunk. Ezt a személyiséget egy „edény” hordozza. „Most cserépedényben van ez a mi kincsünk” (2Kor 4:7). A feltámadáskor ugyanaz lesz, aki most vagyok, megmarad a személyiségem és megint csak valami „edény” fogja azt hordozni, de az már nem ilyen „cserépedény” lesz, nem „test és vér”, hanem szellemi minőségű edény lesz.

A lényeg tehát ez: Isten igent mondott a Názáreti Jézus ügyére és elrendelte annak folytatását. Miként folytatódott a Názáreti Jézus ügye? Mint már mondtam: emberi tolmácsolásban, tehát szükség-szerűen hűségben és hűtlenségben. A továbbiakban különös hangsúlyt kap ez a szó: Szent Lélek. A Názáreti Jézus eltávozása után Szent Lélek élményeket éltek át az apostolok. Érdekes: a későbbiekben szinte nem is lehet mindig megkülönböztetni, hogy Szent Lélek, vagy Jézus Krisztus. „Az Úr pedig a Lélek!! — mondja Pál (2Kor 3:17). Ők nem mentek bele dogmatikai jellegű „trinitárius” vitákba. Átérték spontán módon, hogy Isten a Názáreti Jézusban lett közeli Isten. Húsvét után feltámadott, dicsőséges mivoltában, szellemi erőhatásaiban éltek meg a Názáreti Jézust. Erről pedig lehetett úgy is beszélni, hogy „Szent Lélek”. Itt is érvényes a tétel: kontinuitás a diszkontinuitásban!

János szerint mindjárt húsvét után kapták a Szent Lelket, Lukács szerint pedig csak később, mintegy 50 nap múlva (lásd Ap Csel 2.). Érdemes János adatát elolvasni: Ján 20:19—23. Íme: János húsvét napjára időzíti ezt az élményt. És itt, a rövid szövegben már megtaláljuk az egész további keresztyénség négy fontos elemét. A feltámadott Krisztus *megjelenik*, a feltámadott Krisztus *elküld*, a feltámadott Krisztus *Szent Lelket* ad és a *bűnbocsánat* szolgálatát bízta a tanítványokra a küldetésben. János így summázza Jézus egész *örökségét*. Lukács külön pünkösdről beszél. Nem zárja ki egymást ez a kettő. Megismétlődő, kiteljesedő élményeket éltek át az apostolok és a többi atyafiak is. Most már csak azt akarom hangsúlyozni, hogy a „Szent Lélek” az az új ajándék, mennyei erő, belső átélés, aminek lendületével elindul a keresztyénség további útjára.

Megkísérlem most már összegezni a húsvét után következő évtizedek irányvonalát. Világosan lehet látni, hogy a Názáreti Jézus ügye hűségben és hűtlenségben folytatódik. Hűségesek akarnak maradni az apostolok. Legjobb tudásuk szerint viszik tovább Jézus ügyét, Szent Lélek-áldásokat is vesznek, de

közben mindenbe belemuzsikál, belejátszik az emberi elem is és dialektikussá válik a Jézus ügye. Felismerhetővé és felismerhetetlenné válik. Továbbviszi Isten a Jézus ügyét. De emberekre bízva és így szükségszerűen keveredik ez az ügy emberi elemekkel. Ebből a keveredésből mindig vissza kell appellálni: Hogyan cselekedett és miként gondolkozott Jézus?

Itt el kell mondanom valamit a „kánon” problémájáról. Meggyőződésem szerint ezen a területen is dialektikus az igazság: a) foglalkozni kell a kánon kérdésével, de b) nem szabad azt remélni, hogy ennek a kérdésnek újfajta megoldásától függ az egyház további megújulása. Az egyház első számú kérdése mindig az, hogy munkálkodik-e benne szabadon a Szent Lélek Ūristen, vagy pedig megszorodva visszahúzódik és magára hagyja az egyházat. Senki nem állítja azt, hogy a Szent Lélek ma a kánonkérdés tisztázatlansága miatt nem munkálkodik elég hatalmasan az egyházban. De az is engedetlenség lenne, ha a Szent Lélek kérdésének primátusára hivatkozva nem vennék munkába a kánon problémáját.

A „Die Zeichen der Zeit” 1968 június havi számában dr. J. B. Souček professzor (Prága) rendkívül figyelemre méltó tanulmányt írt ilyen címmel: „A kánon egysége — az egyház egysége.” Ebben szót emel annak érdekében, hogy a reformátori „sola Scriptura” elvét a bibliai tudományok újabb eredményeinek alapján újra át kell gondolni és az eddigieknél pontosabban meg kell fogalmazni. Ma már nem lehet szemet hűnyni az előtt a tény előtt, hogy a teljes Szentírásban nem egyetlen teológia szólal meg csupán, hanem többféle — itt-ott egymással ütköző! — teológia. Ha pedig ez így van, akkor fölvetődik az „érvényesség” kérdése: melyik teológia érvényes a többféle közül? Azaz: fölvetődik a kánonon belüli kánon problémája. Souček professzor nagy teológiai apparátussal bizonyítja azt, amit mind többen vallunk a világkeresztyénységben: a teljes Szentírás betűkánonán belül Jézus Krisztus a belső kánon! Ezt a tételt élesen kell hangsúlyozni, mert rendkívül sok visszaélés történt a cégér alatt, hogy hitünk és cselekedeteink zsinórmértéke a teljes Szentírás. Aki ezt vallja, az gyakorlatilag kiválogathatja a néki kedves Igéket és aztán azt igényelheti, hogy mindenki hajtson fejet és térdet e válogatás előtt. Ilyen alapon be lehet bizonyítani a katolikusok igazát is, de ugyanúgy a pünkösdisták vagy mások igazát is. Számomra szinte megrázó jel az, hogy akik legmesszebbre tévedtek Jézus igazságától (ilyeneknek látom a „jehovistákat”), azok idézgetik legfanatikusabban a Biblia Igéit — persze ők is mindig csak egy bizonyos válogatásban, de közben azzal az igénnyel, hogy ők hirdetik legtisztábban a „teljes Írás” igazságait. Ahol a „teljes Írás” a norma, ott gyakorlatilag *Én* vagyok a norma. *Én*, a teológus, vagy kollektíve: *Én*, az én egyházam, szabad tetszésem szerint válogatom az Igéket. — Ha Jézus Krisztus a norma, akkor ezt a teológiai játékot már nem lehet gátlástalanul játszani. Elismerem: az ő nevével is lehet visszaélni. De itt már lényegesen szűkebbre szorul a „játszóter”. És ha engedem, hogy a feláradott élő Ūr Jézus Krisztus vezessen — Őnéki hatalma és szabadsága van arra, hogy a teljes Szentírás bármelyik Igéjével vezessen! —, akkor végképp megszűnik az emberi „játszóter”. Akkor nem marad más hátra, mint az engedelmeskedés, vagy a lázadás.

Most nem is szólok részletesen arról a másik

problémáról, hogy az általános „kánon” széles körén belül még mindig érvényes ez a konkrét kérdés: mit akar *ma* az Isten? Az egész Szentírásan belül *ma* hová teszi ő a hangsúlyt? Mert az az érvényes kánon, amit Isten *ma* akar, nem pedig az Isten akaratáról kidolgozott — és időtlenül mindenkor egyformán érvényes — teológiai tudomány!

Ha a Názáreti Jézus örökségét próbáljuk számba venni, mindjárt kitűnik, hogy két eleme van ennek az örökségnek. Ő egyfelől bizonyos gondolatokat, igazságokat, bölcs mondásokat hagyott az övéire. De ugyanakkor az ő hatalmát, erejét is örökségül hagyta. Már annakidején sem önmagukban voltak „isteniek” az ő szavai, hanem abban az erőben, amiben elhangzottak. Tehát: *gondolatok* és *erők*. E kettősségnek megfelelően két táborba különültek el a keresztyének. Az egyik tábor főként Jézus gondolatait őrizte, de bizony kézen-közön egyre több idegen gondolat is odagyülekezett Jézus gondolatai mellé. Ezek voltak a zsidó-keresztyének. Ők még évtizedek múlva sem tudtak érzelmeikben megbirkózni a kereszt problémájával. Mindig szégyelltek egy kicsit, hogy Jézus olyan csúfosan halt meg a keresztfán. Már csak ezért is szívesebben beszéltek Jézus Krisztus közeli és dicsőséges visszajöveteléről. A kereszt „szégyene” elől ezek belemennekültek a forró vég-váradalomba, az erősen zsidós apokaliptikában. Így őrizték és torzították Jézus örökségét.

A másik tábor főként a „szellemi erők” vonalán akarta további vinni Jézus Krisztus örökségét. Ezek voltak a hellénisták, akik mindig valamiféle Szentlélek-mámorban akarták megélni a keresztyéniséget. De bizony ők is érvényesültek az emberi elemek. E kettősségnek megfelelően két sodródási iránya volt a keresztyénségnek. Egyik: a Mózeshez, a betűhöz, a Törvényhez való visszasodródás, a szertartások világába való visszahanyatlás. Másik: a Szent Lélek-élmények hajszolása következtében szükségszerűen előállott pszichikus jelenségek. Ebben az időszakban, tehát az első század közepétől annak végéig, két kiemelkedő teológust adott Isten az ősegyháznak. Egyik Pál apostol volt, a másik János evangélista. Ezeket át végezte el Isten az első „reformációt”.

Pál apostol szolgálatán át Isten visszaédesgette Jézus örökségének vonalára a keresztyéniséget. Pál rendkívül nehéz „kétfrontos” harcot vívott. A zsidósodó keresztyénekkal szemben úgy hirdette meg az evangéliumot, hogy abban igazában újraszövegezte Jézus gondolatát. Más szavakkal mondotta el, de Jézus gondolatát mondotta: kegyelemből van az üdvösség, a Törvény cselekedetei nélkül. Ez hitelen újrafogalmazása volt Jézus gondolatának. Pál már nem tudott olyan melegen és szemléletesen beszélni, mint Jézus, ő inkább befelé vívódó és kifelé vitázó „rabbi” volt, szakmabeli teológustudós és nem olyan magával ragadó „evangélista”, mint Jézus volt, de ugyanazt mondotta, mint Jézus. De ugyanennek a Pálnak komoly küzdelme volt az „extatikusokkal” is. Főként Korinthusban látjuk ezeket, akik már végképp el akartak szakadni mindenféle betűtől, végső soron a Názáreti Jézustól is! Ezek misztérium-istent formáltak Jézusból. Említettem, hogy Keletről hatalmasan áradtak akkoriban a szellemi hatások Nyugat felé. Jöttek a misztériumvallások Nyugat felé és betöltötték a Földközi-tenger egész partvidékét. Ezeknek lényege az, hogy az Istennel együtt meg lehet halni, de fel is lehet támadni különféle misztikus beiskolázások, gyakorlatozások és éjszakai szertartások révén. Tele

volt a világ ilyen misztériumvallásokkal. Jézus örökségéből is hamarosan ilyen misztériumvallást csináltak. Nem volt fontos, hogy mit gondolt, mit mondott Jézus, hanem ez volt a fontos: a *halálba alámerülni* és extatikus élményekben „feltámadni”, szent révületekben átélni, hogy már most enyém a teljes üdvösség. Ez volt az egyik eltorzulása a keresztyénségnek. Pál megpróbálta visszahozni a keresztyénséget a józan szeretetnek és az áldozatos szolgálatoknak a világába. Szeretetlenben éld meg a keresztyénséget, ne az extázisban!

Bizony elég sivár képet mutatott a keresztyénség az első század végefelé. És pedig elsősorban nem azért, mert kívülről üldözték őket, hanem mert belül, önmagában szétesett. Krisztus után 70-ben a római légiók Jeruzsálemet feldúlták és gyakorlatilag a földdel tették egyenlővé. Zsidóország megszünt, s ettől fogva a zsidó-keresztyének jelentéktelen kis csoporttá lettek. A hellenista keresztyénség annál jobban terjedt. Ez viszont a század végére már valósággal „misztériumvallássá” lett. Még hozzá: más-más országokban más-más színeződéssel, szertartással és dogmatikával. Ebben a helyzetben védekező akció volt az, amit úgy nevezünk, hogy „korai katolicizmus” és a korai katolicizmus „szervezkedése”. Próbálták szervezkedéssel megmenteni az apostoli örökséget. Meg akarták húzni az egyenes vonalat Jézustól az apostoloktól át a jelen korig. Így jelent meg az „apostoli szukceszió” gondolata. Erre a katolizáló tendenciára felel János evangélista. Erről majd még szólok.

Most megpróbálom egészen röviden összegezni: micsoda tehát a kánon? Két mondatban lehet összefoglalni, mi az, ami alapvetően Ige, kijelentés, Isten érvényes üzenete. Egyik az, hogy *Ecce homo*, a másik: *Ecce Deus*. A Názáreti Jézusban megmutatta Isten, hogy milyennek gondolta ő az embert. Ahogyan Jézus élt, viselkedett, gondolkozott, ahogyan Istenbe fogózott, Istentől vette az erőt és Istenben teljesedett ki az élete, arra áll ez a kijelentés: *Íme az ember!* De ez csak az egyik része a dolognak. A golgotai keresztnél más értelemben is ki kell mondani: *Ecce homo*. A Názáreti Jézus keresztjénél lelepleződött az egész emberiség. A hierarchia és a klérus éppenúgy, mint a politikai ágenssek, a hívők éppen úgy, mint az egzisztencialisták. Mindenki ott van a keresztnél körül s ott végképp kitűnik: *íme, ilyen az ember!* Tudniillik nem tudja elviselni az Istent. Ahogyan a Názáreti Jézushoz viszonyultak a legkülönbözőbb emberek, abban lelepleződött, hogy ilyen az ember. Erőszakos vagy gyáva, hívő vagy cinikus, de mindenképpen: egocentrikus, önféltő, önmegvalósító, önmegbiztosító, önbiztosító, önnön léte börtönében vergődő szegény árva lény! Isten olyannak gondolta az embert, amilyen a Názáreti Jézus volt és *íme: olyan a valóságos ember*, ahogyan az emberek akkor viszonyultak Jézushoz. És ez örök viszonyulás, mindig így van. Semmit sem változott azóta az ember. Ez tehát a kánon. Aki másként beszél az emberről s nem úgy, ahogyan Jézusban megjelenik és lelepleződik az ember, az eltévedt az igazságtól. Másfelől azonban: *Ecce Deus!* Ilyen az Isten! Olyan az Isten, amilyennek Jézusban lehet Őt megismerni! Isten ajándékkal adta az Ő Fiát és amikor az emberek kezükbe vették és megölték a Fiút, Isten *újra* ajándékkal adta az Ő Fiát a világnak. Ilyen az Isten. Ez a kánon. Aki nem így beszél, az nem a kánonból beszél. *Nincsen* többféle Isten. Vagy olyan az Isten, amilyennek Jézus megmutatta és akkor az összes egyéb istenképek tévedések, akár ha a Bibliában vannak is. Ez tehát a kánon: *Ecce homo* és *Ecce Deus*.

Ajándékkal adta Fiát az Isten és amikor megölték, visszaajándékozta és azóta is mindig újra adja a Fiát. Addig ajándékozta, amíg egyszer mindenki felismeri, hogy Őbenne van az Élet. Egyszer majd leborul mindenki az átszögezett Názáreti Jézus előtt: Istennek Fia, könyörülj rajtunk! Amíg az emberiség a Jézus Krisztusban meggyógyul, addig Isten mindig adja ítéletesen és kegyelmesen az Ő Fiát. Őbenne ítélet alá von minden emberi önteltséget, gőgöt, erőszakot — elsősorban a vallásos öngazultságot. És őbenne megvigasztal, felemel, meggyógyít mindenkit, aki elesett, erőtelen, beteg, megkötözött, katasztrofált — elsősorban azokat, akiket a vallásos könyörtelenség taszított ki az emberi közösségből. Ítéletesen és kegyelmesen addig adja Isten őt, amíg minden térd meghajol Jézus Krisztus előtt. Más szóval: míg végre *emberré* lesz az ember. Krisztusarcú, emberséges, szelíd, békességes. Ez a kánon és *ennek* a kánonnak a világosságában kell olvasni az egész Szentírást.

(A befejező rész következik)

Farkas József

SZABÓ LŐRINC: A KÖLTÉSZET DICSERETE

Az „örök barátaink”-ról, a hazai és külföldi meseterekről írt tanulmányok a műfordításokkal megidézett világgal ismertetnek meg alaposabban. A magyar irodalomból a 16—18. századot tekintve át, ír Csokonairól, Adyról, Babitsról, Tóth Árpádról, Kosztolányiról, Sárközi Györgyről és másokról. A külföldi nagyok közül Villon, Camoens, Angelus Silesius, Shakespeare, Goethe, Baudelaire, Verlaine, Jammes írását tárgyalja. Számos tanulmányban a költészet műhelyének titkait kutatja a filológus felkészültségével és a lírikus szakértelmével, beleélő képességével. Önéletrajzi jegyzetei verseinek nyersanyagát, közeget tárják fel. Különösen érdekes az 1919—20-ból való naplórészlet. Hasznos és tanulságos dolog a nagy költő kalauzolásával bejárni a világirodalom égtájtait. Kitérőbb vezető aligha található. Szabó Lőrinc kongeniális műfordításaival (mennyiségileg duplája eredeti verseinek) felbecsülhetetlen értéket adott népének, jelen íásaival ezeket az értékeket elemzi, magyarázza, tudatosítja. Impozáns életművének szerves és nélkülözhetetlen tartozéka prózai munkássága. (Szépirodalmi, 1967)

RÓNAY GYÖRGY: IDEGENBEN

Két kisregényt tartalmaz a kötet, melyet a külsődleges téma kapcsol össze: a hazától elszakadva élés. A lényegi mondanivaló azonban egyik írásban sem a hontalanság érzése, hanem az ember önmegvalósításának, ha úgy tetszik, az élet elviselhetővé változtatásának szorongató gondolja. Az otthonlanság jelképpé válik, az élet ürességét, kiszolgáltatottságát mutatja. A „Szürke élet” hősnője Lengyelországban éli kisiklott életét. Önmaga boldogságáról lemond, úgy érzi, saját életét már nem tudja rendezni, s férjében csalódva, öccse támogatásában keresi léte feladatát. Ahogy önmaga kifejezi, nem az a legrosszabb, amikor az embert nem szeretik, hanem amikor nincsen, akit szeressen.

A „Nincs megváltás” túlkomplicált, mesterkéltné történet egy Franciaországba sodródott deklasszáldott lányról. A jól megírt részletek sem tudják megadni a regény belső hitelét. Az első írásnak jellem- és sorsmegvilágító, reveláló ereje van, önszámításra serkent, míg a másodikban a művészet átlényegítő hatalma nem működik, és élet helyett csak irodalommal találkozunk. Nagy kár, hogy így történt, mert a témában nemcsak egy kitűnő pszichológiai regény lehetősége rejlett, hanem közelmúltunk története is sok fontos problémáját átvilágíthatta volna. (Szépirodalmi, 1968)

Tamács Bertalan

Új mű az exegézis és a rendszeres teológia meghasonlásáról

THEODOR LORENZMEIER, EXEGESE UND HERMENEUTIK Eine vergleichende Darstellung der Theologie Rudolf Bultmanns, Herbert Brauns und Gerhard Ebelings, Furche — Verlag, Hamburg 1968. 230 o.

1. A Th. Sz. olvasói előtt nem ismeretlen szerző új, a prágai Husz-Fakultásnak ajánlott könyve napjaink teológiájának egyik alapkérdésével, az exegézis és a rendszeres teológia meghasonlásával foglalkozik, s a címben jelzett három, sokat vitatott teológus életművén szemlélteti a megoldási kísérleteket.

A meghasonlást az írásmagyarázat történetkritikai módszere okozta, mely a 18. századtól kezdve szembe fordult a „dogmatikus módszerrel”. Ez utóbbi elutasítja a történeti analógia és korreláció Szentírásra alkalmazhatóságának gondolatát.

A protestáns teológia problémája abból az ellentmondásból adódik, hogy egyrészt nem mellőzheti a történetkritikai módszert, másrészt pedig nem állhat meg a történeti ténymegállapításoknál. Ez a szinte apóriává sűrűsödő ellentmondás a teológia jellegére és helyére utal: az úton levők hitben — és nem látásban! — gondolkodására, a rész szerint való ismeretre, a teológia gloriae igényével szemben.

Nem mondhatunk le a történeti módszerről, mert az ó- és úsz.-i íráskorok is a történeti kijelentésről való történeti bizonyoságtételek, és mert a kortársak valóságértését a történetiség uralja: minden valóság történeti. Ugyanakkor nem állhatunk meg a ténymegállapításoknál, mivel a teológia, feladatánál fogva, mindig „dogmatikus” abban az értelemben, hogy elkötelező jellegű kijelentéseket kell tennie, melyek az életet igénybe veszik.

A könyv címében említett három szerző teológiatörténeti helyét ennek a feszültségnek tudatosítása határozza meg. Lorenzmeier megmutatja, hogy az ún. „hermeneutikai teológiát” a teológia egyetlen témájának és feladatának kényszere vezeti, nem pedig — mint a rosszul informált egyházi közvélemény képzeli — az elvont módszertani elmélkedések. A hermeneutika a bibliai textust a mai valóságértés közegében akarja megszólaltatni, az igehirdetést hallgatók érdekében. A két pólus: a Biblia történetisége és a kortársak történeti gondolkodása erőterében akarja megérteni és megértetni a kijelentés igazság-igényét. *Úgy* akarja megérteni a változatlan igazság-igényt, hogy közben nem feledkezik el az exegézis eredményéről, sem pedig arról, hogy ami az újkori fordulat előtt magától értetődő volt (a világnézeti theizmus), ma nem az. Hogyan kell és lehet a történeti dokumentumként vizsgálható Írás alapján felelősségteljesen beszélni Istenről, akinek léte világnézetileg többé nem adott?

A történeti gondolkodásnak elkötelezettségen belül mi a különbség az exegézis és dogmatika között? Az előbbi az apostoli-újszövetségi igehirdetést vizsgálja; az utóbbi feladatát az a kérdés jelzi: a „traditum”, vagyis a Krisztus-hirdetés bibliai alapformájához igazodva mi a „tradendum”? Amit ugyanis az igét hirdető egyháznak tovább kell adnia, nem azonos a bibliai szöveggel; ez esetben fölösleges volna az igehirdetés. A „tradendum” nem

a betű, hanem az evangélium. A dogmatika hermeneutikai funkciója az apostoli igehirdetés mához továbbítására ügyelés, miközben a különböző bibliai helyek egymás közötti összefüggésére is vigyáz. Az *akkor* mondottak kell elérkeznie a hallgatókhoz, *ma* érthető formában. A „hermeneutikai teológia” azt a hallgatólagosan minden időben elismert igazságot teszi tematikussá és akarja fokozottan érvényesíteni, hogy ha ma tartalmilag *ugyanazt* akarjuk mondani, mint tegnap, nem mondhatjuk *ugyanúgy*.

Összefoglalva: a hermeneutika — amint azt Lorenzmeier, a tárgyalt szerzőkhöz hasonlóan érti — az exegézist és dogmatikát, a történeti helyességet és a mai igazság-igényt akarja együtt tartani, hogy a teológia teológia maradjon, s ne váljék pusztá történeti vagy gnosztikus spekulációvá. A hermeneutika az exegéta és a rendszeres teológus közös kérdése, kettőjük közösségének, közös munkájának dolga az egy feladat végrehajtása során. Mert az exegéta sem állhat meg a pusztá történeti ténymegállapításnál, ha egyszer teológus és nem történész vagy archeológus. (Egyébként a történetek sem állnak meg a tény-konstatálásnál.)

2. A „hermeneutikai teológia” a „dialektikai teológia” antiteziseként él a köztudatban; a protestáns egyházi gondolkodás pozitív, újreformátori szakaszát fölváltotta az egésztelen befelé fordulás, a módszer kérdéseivel bibeldés s az újliberalizmus. Ez az ítélet azonban legfeljebb csak részigazságokat tartalmaz. Lorenzmeier éppen a kettő összefüggésére mutat rá (II. Exkurs: Die „dialektische Theologie” und ihre Relevanz für die Hermeneutik, 21—59. o.).

Az újreformátori teológia Isten szava megértésének szenvedélyes vágyából született. A századforduló liberalizmusa és a vallástörténeti iskola csupán úgy tekintett a Bibliára, mint az általános szellem- és vallástörténet egyik termékére; Barth és Gogarten a társadalom és kultúra alapjai megrendülésének időszakában az Isten igéjét akarták hallani. Teológiájukat, melyet Lorenzmeier az ige illetve a krízis teológiájának nevez, a hermeneutikára jellemző két irányú figyelés jellemzi: az ígére és a megértés adott feltételeire. (Lorenzmeier — témájának időbeli elhatárolása miatt — nem utal egy fontos tényezőre, melyet ebben az összefüggésben érdemes megemlítenünk: 1956-ban, „Die Menschlichkeit Gottes” c. tanulmányában, maga Barth követelte a teológiának az Isten emberhezfordulását követő emberhezfordulását, a megértés szempontja alatt. Különösen fontos R. Bultmann szerepe 1920 és 1930 között, aki egyetért Barth teológiai exegézis követelményével, ugyanakkor azonban őrzi a liberalizmus történeti kérdésfelvetését. Erőfeszítése arra irányul, hogy a dogmatika állításai ne függetlenedjenek a történetkritikai módszerrel dolgozó exegézisétől.)

Lorenzmeier fölmutatja a dialektikai teológia ve-

szélyét is, melynek következményeként a kontinentális teológia 30 esztendeig tartó „barthianizmus” után újra jelentkeztek a liberalizmus mesterségesen elhallgattatott kérdései, melyekkel azután éppen a hermeneutikai teológia nézett szembe. Nem csoda, hogy a 2. világháború utáni teológiai útkeresés először a liberalizmus kontinuitását őrző Bultmannra tájékozódott.

A veszélyt Lorenzmeier abban látja, hogy a történelmi relativizmus elismeréséből Barth mindinkább átcúsúzott a kijelentéspozitívizmusba, új-ortodoxiába, amely történelmi szkepszisének fogva nem veszi komolyan sem a kijelentés történetiségét, sem a megértés feltételeit, és „Isten igéjét” metafizikusan gondolja. Ezzel függ össze a másik kifogásolt szempont: a kultúrprotestantizmusra visszahatás egyoldalúságában az evangélium kultúrára — társadalomra vonatkozó mondanivalója ezen a teológián belül vagy teljesen negatív, vagy túl általános. Itt megint csak utalnunk kell egy Lorenzmeiernél háttérben maradó tényre, nevezetesen arra a látszólagos paradoxonra, hogy a német hitvalló egyház ennek a „paradoxon-teológiának” alapján (az „egészen más” Isten világhoz való viszonya csak paradox lehet, a „nem”-ben megvalósuló „igen” értelmében) vívta a maga történelmi harcát.

3. A könyv terjedelemben nagyobb részét (61—186. o.) Bultmann, Braun és Ebeling teológiájának bemutatása foglalja el. Lorenzmeier megismerteti velünk közös szándékukat, az exegézis és szisztematika közötti szakadék áthidalását, és felfogásuk különbözőségét. Mindezt három kérdéscsoporton illusztrálja:

a) Tudatos, vagy implicit hermeneutikai koncepciójuk (61 sk.);

b) Kérügma és kánon (91 sk.);

c) Kérügma és a „történelmi Jézus” viszonya (126 sk.).

Összefoglalásként a három szerző „Isten és ember” — gondolatának alapvonalait dolgozza ki (158 sk.).

Az ábrázoláson, mely abban a meggyőződésben történik, hogy szándékuk lényegében megvalósult (99., 154), érződik Lorenzmeier szimpátiája, mely azonban nem zárja ki a — szerintünk helytálló — kritikát.

Így pl. Bultmann teológiájában — Ebelinghez csatlakozva — azt kifogásolja, hogy a kérügma „tisztsága”, történelmi igazolhatatlansága érdekében Jézus történetének jelentőségét arra a pusztán tényre redukálja, hogy megtörtént, de hogy konkrétan *mi* történt, az nem érdekli. A bultmanni kérügma-fogalom mértékén nem szabad, hogy ez a „mi” a teológust érdekelje. A Bultmann-tanítványok, így pl. maga Ebeling, elsősorban azonban E. Käsemann, ezen a ponton mentek túl a mesteren, úgyhogy 1954-től kezdve fokozatosan előtérbe került a „történelmi Jézus utáni új kérdés” (J. M. Robinson könyvének címe; angol kiadás 1959-ben). Lorenzmeier Ebelingnek ad igazat abban, hogy a „történelmi Jézus” a krisztológia kulcsa (83. o.). Az *igehirdető* Jézus és Jézus mint az *igehirdetés tárgya*, közötti összefüggés pozitív: a kérügma Jézus döntést követelő szavára adott megfelelő válasz. A kérügma nem meghamisítja, hanem explikálja a történelmi Jézust (150. o.).

Ebelingnél Lorenzmeier a gondolatmenet és kifejezés bonyolultságát kritizálja (126., 184. o.), Braunnál viszont éppen a lényeges kérdések melőlézésével megvásárolt egyszerűséget (146 sk.).

Legsúlyosabb kritikája azonban, melyet a rövid

„Utószó”-ban (187/8. o.) találhatunk, a mindhárom szerzőt jellemző individualizmust illeti. Érdeklődésük középpontjában „Isten egyes emberre vonatkozó igéje” áll, —, ami Lorenzmeier szerint „a korai dialektikai teológia végzetes egyoldalúságának” folytatódása, melyet *Heidegger* egzisztencia-filozófiájának hatása még csak növel. A társadalmi lét dimenziója elsikkad, mondja Lorenzmeier, s a maga részéről a szociológia és anthropológia teológián belüli figyelembevételét, sőt a kultúrprotestantizmus örökségének kritikus átvételét sürgeti. A tárgyalt szerzők rovására írja, hogy elmulasztották a „marxista filozófia implicit és explicit anthropológiájával való vitát”, aminek az a következménye, hogy a teológia, mint a marxista filozófia vitapartnerre, nem jön komoly számításba.

4. Nem egészen világos, miért éppen a marxizmussal való vita folytatásának vagy nem-folytatásának kritériumán méri Lorenzmeier azokat a teológiákat, melyeknek szándéka az exegézis és dogmatika harmonizálása. Mintha az Utószónak ezt a részét csakugyan utólag fűzte volna hozzá könyvéhez, mert ez a kritikai szempont nem áll szerves összefüggésben magával a tárgyalt anyaggal. Ennyi — azaz ilyen kevés! — joggal minden tudományág kritikai mércéjévé tehetnének a marxizmussal való konfrontálódást.

A könyvre vonatkozó megjegyzéseink középpontja azonban nem a kritika, hanem az elismerés, Lorenzmeier rendszerezi a szinte áttekinthetetlenül sokrétű anyagot, anélkül, hogy valamilyen rendszerező elv nevében eltorzítaná. Fejezetről-fejezetre haladva egyre élesebben rajzolódik ki a három teológia profilja. Nyilvánvalóvá válik, pl., hogy a bultmanni vállalkozás célja nem a teológia anthropológiába-oldása, hanem az evangélium megshólatlaltatása. Az ún. „exisztenciál-interpretáció” értelme — mely a „mitológiátlanítás” tulajdonképpeni célja — nem a transzcendencia kiiktatása, hanem a reformátori felismerés érvényesítése: Istenről csak úgy beszélhetünk, hogy az ő tette által meghatározott emberről beszélünk. Nem lét-, hanem ismeretkérdésről van szó: a ránkvonatkozás, vagyis hit nélkül „megismert” Isten nem Isten, hanem egy theisztikus világnézet principiuma. A világnézet pedig a bibliai hit ellentéte, amely nem világ-nézet, hanem az adott mostban, az emberekkel találkozás helyzetében, Istennek való engedelmisség. Bultmann hit-fogalma, a „megis” (Dennoch)-hit (163. o.) Barthéhoz hasonló.

Braun teológiájának lényeges vonásait is biztos kézzel dolgozza ki: a bultmanni szándék radikális, radikalizmusában azonban egyszerűsítő, s így némiképp eltorzító beteljesítője. Az „Isten”-szót akarja mitológiátlanítani, vagyis megkeresni, mi az Úsz. specifikusan keresztyén tartalma. „Isten” nem metafizikai tárgy, hanem az életünk védetségének és agapéra-kötelezettségének forrása, mellyel mint eseményül az emberekkel való viszonyunkban találkozzunk. „Isten” nem más, mint ennek a viszonynak meghatározott minősége. — Ezzel a radikalizmussal, a „személy”-fogalom kiiktatásával vitatkoznunk kell —, de először meg kell hallgatni Braun érveit. „Igazhitű” frázisok, az ördögök ortodoxiája (Jak. 2:19) nem elég.

Ebeling gondolja végig legrendszeresebben a hermeneutikai problémát, miközben igen eredeti módon érvényesíti a reformátori íráselvet. A kánon tekintélye: auctoritas fidei (108. o.) és nem formális. A „sola scriptura” nem a tradíció-ellenesség harci kiáltása és nem törvény, hanem a „sul

ipsius interpretis”-nek, mint hermeneutikai alapelveknek a katolikus felfogással szembeni (118. o.) következetes érvényesítése (114. o.). Az ökumenikus párbeszédben igen termékenyen hatottak Ebelingnek az írás és hagyomány kapcsolatára vonatkozó fejtegetései.

Befejezőként ennyit: aki a három teológust többé-kevésbé ismeri, hálásan fogadja Lorenzmeier vezérfonalát; aki csak a napisajtóból, vagy a felületes vitairatokból hallott róluk, Lorenzmeier könyvében igen hasznos, mert tárgyilagos bevezetést talál mind a mai teológia problematikájába, mind a jelzett szerzők gondolatába. Maga a kitűnő jegyzet- és irodalmi anyag, mely 35 oldalra terjed (191—226-ig) komoly segítség. A bevezetés után elkez-

detjük az önálló tájékozódást és véleményformálást; sőt, éppen ez a hasonló jellegű és értékű művek célja. Egyet azonban semmiképpen sem tehetünk meg: a mai teológia valóságos és szorongató kérdéseinek, másrészt pedig a nevezett teológusoknak komoly ismerete nélkül nem nyilváníthatjuk őket eretneknek. A Bibliát és az embert (egyházi megbízatásunk tárgyát!) valójában semmibevevő hamis „ortodoxia” nevében nem rendezhetjük meg fölöttük az utolsó ítéletet. A Biblia és az egyháztörténet több alázatra, nyitottabb figyelésre tanít. A lelkek, szellemiségek megítélésének charizmája más, mint a rész szerint való ismeret abszolutizálásból következő anathéma.

Dr. Vályi Nagy Ervin

Új Cullmann művek

Oscar Cullmann: Vorträge und Aufsätze 1925—1962. Herausgegeben von Karlfried Fröhlich. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen & Zwingli Verlag, Zürich 1966, 723 lap.

Dr. Oscar Cullmann, a nagynevű bázeli és párizsi professor 1967. február 25-én töltötte be 65. évét. Ebből az alkalomból volt tanítványai és barátai két szép kötettel lepték meg. Az egyik, az *Oikonomia*, egykori tanítványainak dolgozatait tartalmazza, részben német (15), részben francia (12), részben angol nyelven (9). Ezek az értékes tanulmányok átölelik a teológiai kutatás egész területét és valamilyen módon mind érzékelteti a Cullmann képviselte üdvtörténeti szemlélet hatását. A kiadó elgondolása az volt, hogy csak olyanok írjanak a kötetbe, akik valamikor és valahol közvetlen tanítványai voltak az ünnepeltnek. Ezek 15 különböző országból származnak és ma mint professzorok, előadók vagy gyülekezeti lelkipásztorok a világnak majdnem minden részén megtalálhatók. Nemcsak protestánsok vannak köztük (adventistáktól reformátusokig), hanem ortodoxok, sőt római katolikusok is. (Az egyik tanulmányt pl. egy Münchenben tanító, spanyol származású jezsuita írta, mégpedig arról, hogy miként érvényesült a második vatikáni zsinaton az egyház üdvtörténeti szemlélete.)

A másik kötet magának Cullmann professzornak műveit tartalmazza, még pedig olyan előadásait és dolgozatait, amelyek 1925—62. között különböző folyóiratokban és gyűjteményes munkákban jelentek meg, de ma már alig hozzáférhetők. A kiadó jó szolgálatot tett ennek a könyvnek megjelentetésével, mert ilyen módon kényelmes könyvformában elérhetővé tette a jubiláns szerző kisebb, de nem kevésbé jelentős írásait, amelyek kiegészítik és magyarázzák nagyobb műveit. Néhány közülük eddig csak franciául volt található, most először olvasható német fordításban.

Ez a vaskos kötet valódi lelőhelye az igazi, bibliai újszövetségi teológiának és nemcsak a tudós szakember nyúl majd hozzá ismételtén, de az elfoglalt gyülekezeti lelkész is, aki kész, megbízható eredményeket vár a teológiai fáradozásoktól. Cullmann azok közé a sajnos kis számú teológusok közé tartozik, akinek kutatásai szinte nélkülözhetetlen segítség a gyülekezeti munkában. Sőt el lehet képzelni németül értő gyülekezeti tagokat is, akik sok áldással olvassák majd ezeket az eszméltető tanulmányokat. A szerzőnek ritka adománya, hogy egyszerűen és közérthető módon mond el nagy bibliai összefüggéseket és igazságokat. Ez azzal is ösz-

szefügghet, hogy írás közben nem csupán képzett szakembereket lát maga előtt, hanem egyszerű, de érdeklődő egyháztagekat is. A teológiának ez a szó legtisztább értelmében vett „laicitása” az, ami a reformátorok örökségének méltó folytatása, hiszen ők teológiai eszmélés közben is a gyülekezetre gondoltak és annak fogalmaztak. Cullmann írásában mindig van frissítő erő, üdítő és pezsdítő hatás, érezhető bennük valami a Biblia tavaszi lehelletéből. Nem naív vagy kritikátlan a szerző. Aki csak egy kicsit is jártas a teológia berkeiben, azonnal észreveszi éleslátását, imponáló teológiai fegyverzetét és rendkívüli olvasottságát. Ami ezt a teológiát széppé és használhatóvá teszi, az a szerző készsége, hogy engedi megszólalni a Szentírásnak számunkra oly gyakran „idegen” mondanivalóját.

Cullmann teológiai útjához hozzátartozik, hogy a teológiához vezető utat ő maga is „érdeklődő laikus”-ként találta meg. Amint nagyon érdekes „Önéletrajzi vázlatában” (1960) megállapítja, sohasem akart gyakorló lelkész lenni, csak egyszerűen érdekelte a teológia tárgya és első elképzelése az volt, hogy a teológia csak mellékstudiuma lesz a classica philologia mellett. Az már Isten vezetése lehetett, hogy a melléktárgyból főtárgy lett és ezért az egyház csak hálás lehet Istennek. Az út a liberalizmusból indult ki, a formatörténeti iskolához vezetett és valójában ott is állapodott meg. Csak csodálkozni lehet rajta, hogy milyen hamar megtalálta teológiai alaphelyzetét, amin tulajdonképpen sohasem nőtt túl. Menetközben természetesen érettebbé vált mondanivalója, a hangsúlyt itt-ott más-ként tette, de teológiai alapvonala nem változott. Útja töretlenül egyenes.

Mint exegétát a *Formgeschichte* megszabadította az idealista filozófia uralmától, de felfedezte egy másik filozófiai irányzatnak nem kevésbé veszélyes kísértését: az egzisztencializmusét is. Arra a vádra, hogy a legtárgyilagosabb exegézist is köti valamilyen filozófiai apriori, így felel: „Az a kötelességem, hogy az újszövetségi exegézist minden fajta modern filozófiai áramlat befolyásától távol tartsam, fontosabbá vált nekem annak a megállapításánál, hogy tudat alatt mindnyájan feltételekhez kötöttek vagyunk.” Ezért a bevált filológiai-történeti magyarázatot tartja egyedül célravezetőnek, de annak egyoldalúsága nélkül. Azt vallja ugyanis, hogy az exegézis csak akkor teljes, ha az

írásmagyarázót személyesen megragadja a textus mondanivalója.

De térjünk rá a kötet ismertetésére: 9 címszó alatt 44 dolgozatot találunk benne.

Az első rész 7 írását tartalmazza a *hermeneutikával* kapcsolatban. Az első, a legkorábbi 1925-ből való és a fiatal tudós benne az evangéliumi hagyomány történetének kérdésével foglalkozik a formátörténet szempontjai alapján. — Egy másik dolgozat (1928) Barth Károlynak a *Römerbriefben* képviselt „teológiai exegézisét” veszi védelmébe, de nem kritikátlanul, hanem észrevéve nála az allegorizáló hajlamot. — A „Notwendigkeit und Aufgabe der philologisch-historischen Bibelauslegung” (1949) c. tanulmány a filológiai-históriaírásmagyarázat fontosságát emeli ki egy olyan, főként fiatalabb teológusokból álló csoporttal szemben, amely — talán Barth hatása alatt — tartózkodóan, kritikusan állt vele szemben. A nyelvészeti-történeti magyarázás joga és kötelessége azon a tényen alapszik, hogy az Ige testté lett és ezt a Bibliára is alkalmazni kell. „A bibliamagyarázó nagy és egyetlen felelőssége az, hogy feltétel nélkül hű legyen a szöveghez”, — és ezt a hűséget neki az említett magyarázásmód könnyíti meg.

Cullmann a teológiai fáradozások szükségességének gyökerét magában az Úsz-ben is felfedezi, amiről egyik nagyon szép, Párizsban és Rómában tartott előadása tanúskodik (részletes ismertetését 1. a *Református Egyház* 1958. aug. 15-i számában). — Az szinte már magától értetődő, hogy a bultmanni iskola mítosztalanító programjával szemben elutasítóan áll. Az „Entmythologisierungban” olyan kísérletet lát, amely mítoszként akarja kimetélni az Úsz közepéből az időileg értelmezett üdvtörténetet és az egzisztencialista magyarázatban iskolapéldáját látja egy olyan exegézisnek, amit a divatos filozófia ural. Aki ezekkel a kérdésekkel behatóan óhajtott foglalkozni, nem nélkülözheti Cullmann itt közölt három nagyszerű és fontos megnyilatkozását: „Mythos und Entmythologisierung im Neuen Testament” (1954), „Unzeitgemässe Bemerkungen zum historischen Jesus der Bultmannschule” (1960) és *Die Verbindung von Ur- und Endgeschehen mit der neutestamentlichen Heilsgeschichte*” (1963).

A második címszó „János és a szinoptikusok” alatt 6 tanulmányt találunk. Három a negyedik evangélium problémáival foglalkozik. Úgy tűnik, hogy ez az evangélium különösen is közel áll a szerző szívéhez. Egyik fontos nagyobb művében, az „Urchristentum und Gottesdienst”-ben kivált sokat hivatkozik János evangéliumára. Ő sem takaríthatta meg magának a vádat, hogy allegorizál. Meggyőzően mutatja azonban ki, hogy a megengedhetetlen allegorizálás csak akkor áll fenn, „ha elvitatnók a történeti értelem valóságát vagy szerepe a képjellegre redukálódni csupán”. A negyedik evangélium esetében azonban valami egészen másról van szó: János olyan kifejezéseket használ, amelyek két- vagy többjelentésűek, mint pl. *pneuma*, *anóthen*, *hypsóthéniai* stb. — A szinoptikusokkal három dolgozat foglalkozik. A *Formgeschicht*e megtanította az írásmagyarázókat arra, hogy a logionnak kontextusában az első kommentárja, az evangélista magyarázata áll előttünk. „Das Gleichnis vom Salz” (1957) c. dolgozata érdekfeszítően érvényesíti ezt a tételt. A jól ismert hasonlat mindhárom evangéliumban megvan, bár különböző formában és összefüggésben, de mégis úgy, hogy az eredeti értelem mindháromban ugyanaz marad: „A só az áldozatkészség és az önmegtagadás szelleme,

mint ami *conditio sine qua non* a tanítvány számára.” — „Der zwölfte Apostel” (1962) Judás Iskariotes személyét azonosítja a Judas „ho Kananiés”-szel.

A harmadik rész 5 dolgozatot fog össze ezzel a címmel: „*Gemeinsame Sonderströmungen des Judentums und des ältesten Christentums*”. Olyan magvas tanulmányok ezek, amelyek az olvasótól a legtöbb összpontosítást követelik meg és az őskeresztyén irodalomban nagyobb jártasságot feltételezik, mint ami gyakorló lelkésznél megvan. Két tanulmány a Pseudoklementinával foglalkozik. Az elsőben, az 1930-ból származóban azt bizonyítja a szerző, hogy a zsidókeresztyén „*Kérygmata Petru*” a késői zsidóság felfogásával, mindenekelőtt az esszénusok tanaival érintkezik. Amikor aztán a qumráni szövegek napvilágra jöttek, a szerző igazoltan tekintette felfogását, a két csoport között fennálló különbségek ellenére is. —

„Das Rätsel des Johannesevangeliums im Lichte der neuen Handschriftenfunde” (1958) — a kötet leghosszabb tanulmánya. A tübingeni iskola felfogása az volt, hogy a keresztyénség kezdetén a zsidókeresztyénség áll, csak később jelentkezik a pogánykeresztyénség, még később pedig a korai katolicizmusban találja meg a két irányzat a maga szintézisét. Ez a sématis, a hegeli filozófiára visszamenő felfogás a János evangéliumát a második kategóriába sorolta, de ezzel nem tudta megoldani a „jánosi talányt”. Cullmann nézete az, hogy a negyedik evangélium a zsidókeresztyén gnózisban, mint ahogy a keresztyénség — történetileg — az „ezoterikus” zsidóságban gyökerezik. A zsidóság nem volt az a homogén egység, aminek régebben általában gondolták és a palesztinai zsidókeresztyénségen is belül is két különböző irányzat volt. Ezek közül egyiket a János evangéliuma képviseli. A vonal ez: ezoterikus zsidóság — Keresztelő János — az Ap. Csel. hellenistái—jánosi kör, miközben erős hangsúly esik a hellenistákra. Sőt, a szerző külön tanulmányt is szentel nekik: „Samaritanen und die Anfänge der christlichen Mission” (1958). Ebben kimutatja, hogy a keresztyénség első misszionáriusai ezek a hellenisták voltak és ők lehetnek azok az *alloi*, akikre János 4:38 szerint Jézus céloz. Cullmann-nak az az álláspontja, hogy az Ap. Csel. hellenistái, akik közül István és Filep a legismertebbek, sokkal nagyobb szerepet tölthettek be az őskeresztyénségben, mint eddig vélték.

Már a negyedik részben található dolgozatok nagy száma (10) is mutatja, hogy mekkora érdeklődéssel fordul a szerző az *eschatológia* kérdései felé. Cullmann ma világszerte úgy tartják számon, mint az egyházban oly sokszor elhanyagolt *üdvtörténeti* szemlélet egyik legkiválóbb képviselőjét korunkban. Albert Schweitzer-nek az a tettele, hogy a Biblia üzenete eschatológikus jellegű, ihlette meg a szerzőt és fordított figyelmét e téma felé. De más úton haladt, mint Schweitzer, akinek — és tanítványainak, az ún. „konzekvens eschatológia” képviselőinek (pl. Martin Werner) — felfogása az, hogy a be nem következett *parusia* miatt a temporális eschatológia — noha elválaszthatatlanul összefügg Jézus igehirdetésével — nem tartozhat hozzá a keresztyénség lényegéhez. Velük szemben tartja fel Cullmann egyre erősödő meggyőződéssel azt a felfogását, hogy a temporális eschatológia a keresztyénség lényegétől igenis elválaszthatatlan és ezt az álláspontját tanulmányok, könyvek hosszú sorában fejté ki. Már F. Holmström, *Das*

eschatologische Denken der Gegenwart c. 1938-ban megjelent könyvéről írt recenziójából is kitűnik, hogy a svéd szerző könyvében saját alapállásának megerősítését találja. Számára az eschatológia összefügg szorosan az üdvtörténet közepével, tehát az üdvtörténeti múlttal, vagyis Jézus Krisztus váltásművével. A üdvtörténeti jelent, a Krisztus mennybemenetele és visszajövele közti időt, amit szívesen nevez a kegyelem idejének is, a „már most” és a „még nem” feszültsége jellemzi és ez a feszültség ott vibrál az úsz.-i iratokban is. Nincs helye most annak, hogy minden részletében megszólaltassuk Cullmann írásértelmezésének eschatológikus vonatkozásait, csak felhívjuk az olvasók, különösen a fiatal teológusnemdék figyelmét ezekre a rendkívül világos, eligazító tanulmányokra, amelyekben ott érződik a teológiai fáradozás sok szépsége és öröme. Ezekben a dolgozatokban talál az olvasó helyes bibliai feleletet a keresztyén existenciát sokat hangoztatott kérdésére is, hiszen az üdvtörténet idői lefolyásában a jelen is megtalálja teljes jelentőségét.

Az ötödik és hatodik rész hozza azokat a dolgozatokat, amelyek az öskeresztyénség *etikai problémáit* és a keresztyén *istentisztelet* kérdéseit érintik. Olyan jelentős tanulmányok találhatók itt, mint „Das Wort der Kirche für die Welt” (1941) és „Das Urchristentum und die Kultur” (1951). A „Die Bedeutung des Abendmahls im Urchristentum” c. 1936-ban írt dolgozat az úrvacsora páli értelmezése mögé ás, és amit előhoz, megérdemelné, hogy az egyház úrvacsorai gyakorlatában figyelembe vegyék.

„Zur Patristik” — a hetedik címszó. Az itt ta-

lálható 3 dolgozat közül különösen megragadó a „Die Pluralität der Evangelien als theologisches Problem im Altertum” (1945) című, amely arra már az ókorban érzékelt teológiai problémára ad helyes feleletet, hogy az egyetlen evangéliumnak miért van négy megfogalmazása.

Cullmann ma úgy ismerik, mint ökumenikus szellemű teológust és a Rómával való párbeszéd egyik előmozdítóját. A *nyolcadik* részben 4 ilyen vonatkozású megnyilatkozását találjuk „Zur Gespräch zwischen den Konfessionen” címszó alatt. Mint megfigyelő részt vesz a vatikáni zsinaton is. Ezek az írások — részben előadások — megmutatják, hogy korántsem romantikus, hanem nagyon is reális és józan a párbeszéd problémáit illetően.

Az utolsó, a *kilencedik* rész címe: „Biographisches und autobiographisches”. E címszó alatt a már említett önéletrajzi vázlat mellett négy meleg hangú megemlékezést találunk olyan tanítómesterekről és kollégákról, akik neki fontosak voltak: Théo Preiss, Ernst Lohmeyer, Maurice Goguel és Karl Ludwig Schmidt.

Cullmann egyesíti magában az élelműjű történetészt és a mélyrenéző teológust. Teológiájának erőssége és jövője az, hogy benne ez a két adottság nem ellenségesen, hanem békésen, egymást emelve és termékenyítve él együtt. Ezért nyereség, gyönyörűség belemélyedni ebbe a könyvbe. Cullmann nálunk sem kell bemutatni, de a figyelmet fel kell arra hívni, hogy — túl nevének nimbuszán — újból és újból merítenünk kell és lehet teológiai kutatásainak gazdagságából.

Szabó László

Német Kézikönyv a keresztyén családnak

Vom Dienst an den Menschen — (Ein Hausbuch für die christliche Familie) — Union Verlag (Berlin, 388. 1.)

Az emberiséget és benne az egyes embereket sokféleképpen lehet szolgálni. Ezt a közhely-számba menő megállapítást próbáljuk egyszerűsíteni és tartalmasabbá tenni, és rögtön megérkezünk ehhez a könyvhöz és céljához. Helyettesítsük be az emberiséget a családdal és az egyes embert a családdal. (Egyébként kevés hasonlat bír olyan értékkel, mint éppen ez!) Ez a könyv a keresztyén családot akarja szolgálni, számára akar alapigazságokat a lehető legszínesebben nyilvánvalóvá tenni. E cél eléréséhez természetesen két kritérium elengedhetetlen. Egyrészt az, hogy *van* család, méghozzá keresztyén család; másrészt az, hogy *vannak* alapigazságok, amelyeknek ismeretére szüksége van a családnak. Vajon ezek meglevő feltételek, vagy csupán feltételezések, fiktív dolgok fellengzős fejtegetése? Sokan vannak, akik azt mondják — és aszerint is élnek! —, hogy a család olyan, lassan fölbomló társadalmi képződmény, amelynek bomlása szükségszerű, mert idejétmúlt. Polemizálás helyett most csupán annyit szeretnénk mondani: mi is nyilvánvalónak tartjuk, hogy a család jellegében és funkciójában átalakuláson megy keresztül, mert — mint mindennek — a családnak is „akklimatizálódni” kell egy megváltozott kor, megváltozott követelmények között. Ennél többet, azaz a család radikális megsemmisülését és valami egészen újnak a kialakulását — körvonalában sem látunk és nem is tudunk elképzelni.

Alapigazságok létezésében is sokan kételkednek. Nem vitás, hogy ennek a kételkedésnek komoly okai vannak, amelyek *majdnem* igazak. Mert, ha volnának alapvető igazságok, akkor azoknak érvényeseknek kéne lenni, ha pedig érvényesek, akkor éi kéne fogadni azokat, és ha elfogadottak, akkor meg kéne azokat valósítani. Ez a logika eddig még jóformán mindig megbukott és — minden keresztyén gőg nélkül! — hiten kívül

ez a bukás előbb-utóbb nyilvánvalóan tagadást kellett és kell, hogy szüljön. Hiten belül, az Isten színe előtt leleplezett az ember viszonya az igazsághoz, és így érthető a sorozatos bukás. Így végül a megoldás a súlypont elhelyezésén múlik. Ha a súlypontot az emberre teszem és az ember által meg-nem-valósított igazságra, akkor előbb-utóbb értelmetlenné válik a légtérben lebegő igazság, és maga az ember is. Ha viszont a súlypontot Istenre és az ő igazságára helyezem — vállalva az isteni logika csodálatos érthetlenségének terhet, hogy igazsághoz éppoly hű ő, mint az emberhez, sőt az emberért irtalmas igazságában — akkor többé nem lehet kételkedni, hanem a legaktívabb tevékenységgel „engedni” kell, hogy Isten és igazsága érvényesüljön.

Tehát e könyv szerkesztői (Gerhard Desczyk, Gerhard Fischer és Hans Giesecke vezetésével) bibliai „jóhiszeműséggel” végezték munkájukat, mert hittek az ügy jóságában, melyet ezzel a könyvvel is szolgálni akartak. A könyv tulajdonképpen nyolc fő részre oszlik, amely a történelmi korszakolást hivatott követni. Műfaját tekintve: szemelvénygyűjtemény, olyanformán, hogy Krisztus születésétől napjainkig sorra veszi jelentősebb emberek véleményét az emberiség örök és legégetőbb kérdéseiről. A válogatás természetesen nagyon nehéz lehetett, de végeredményében igényes összeállítást kapott az olvasó. Most pedig egész röviden végigmegyünk az egyes fejezeteken, kiragadva egy-egy szemelvényt — izelítőül.

1. „A szegényeknek az evangélium hirdettetik” című részben részletek vannak a Bibliából, az apokrif iratokból és az egyházatyák írásaiból. Olvassuk el *Alexandriai Kelemen* néhány sorát a gazdagságról: „A gazdagság eszköz. Jól használod, ha általa az igazságot szolgálod. Aki rosszul használja, az a gonoszság szol-

gája. A gazdagsággal szolgálni és nem uralkodni kell!" Régi igazság — egyszerű igazság — ő, de nehéz igazság!

2. „Szerzetesek, énekköltők, misztikusok” a következő fejezet címe. Kialakul az egyház, sőt már hosszú utat tett meg, bűnökkel teli utat, melynek reakciójaként jöttek létre a szerzetesrendek, a misztikus gondolkodók, de az élet-igenlő szabadgondolkodók is. A lélek békéjén túl egyre inkább az Isten békéjének földi megvalósulása felé fordul az érdeklődés. Vegyünk most egy jellegzetes példát ebből, amely érzékelteti velünk, hogy az Isten békéjének szabadsága mily nehezen törhetett magának utat abban a világban, ahol a skolasztikus gondolkodás diktálta a mértéket. *Aquinoi Tamás* így ír a békéről szóró iratának második artikulusában: „Amíg a béke zavartalan rendben főnáll, mindenkinek kívánni kell a békét, amíg nyugodtan és akadálytalanul kívánja elérni azt, ami után törekszik... Igazi béke egyedül a jóságból keletkezik. Amint az igazi jóság kétféle lehet, ugyanis tökéletes és tökéletlen, úgy az igazi béke is kétféle: tökéletes, ami a legnagyobb jóság tökéletes élvezetében van, és tökéletlen, amit e földön bír az ember.”

3. „A változások évszázada” fejezetben a középkor hátrahagyott követelésének — reform a fejtől a tagokig — megvalósulásáról vannak szellemi bizonyítékok. E kornak egyik legnagyobbja, *Luther* — a sok új gondolat mellett — újat hozott a munkáról való vélekedésben is. Így ír: „Ha felebarátom nem dolgozik, hanem azt keresi, ami a miénk, akkor nem támogatjuk, mivel ő maga a munka terhét nem vállalja. Mert ha az én testem enni és inni akar, akkor azért dolgoznia kell, így az én felebarátomnak is dolgoznia kell. — Felebarátomnak mulandó jót adhatok és testileg szolgálhatok neki fáradozással és munkámmal. Sőt taníthatom is és könyöröghetek (Fürbitte) érte. Úgy, hogy meglátogatom és vigasztalom, ha beteg vagy megszomorodott; ha éhes, enni adok neki; ha fogságban van, kiváltom stb. — De a legnagyobb, amit felebarátomért tehetek, hogy gyengeségét el tudom hordozni. — Egy keresztyénnek kevés szava és sok cselekedete legyen.” „A változások évszázadának” másik óriása *Kálvin* így ír az embernek emberhez való viszonya nagy problémájáról a következő cím alatt: „Boldogok a békességszeretők és az irgalmasok (Selig die Friedsammen — glücklich die Barmherzigen): „Ha az ember csak azt venné fontolóra, amit a természet mutat neki, már biztosan olyan boldog lehetne, amilyen boldogságot csak kívánhat magának. Mivel Isten minket mindannyiunkat saját képére teremtet, ezért mindenkinek csodálattal kell felebarátjára nézni: — egy test vagyunk. Akárhogy különböznek az arcképek és gondolatok, ez az Istentől nekünk adott egységet nem képes eltörölni és érvényteleníteni. Ha ez emlékeztünkbe vésődne és mindenki békésen élne felebarátjával, akkor mint a paradicsomban úgy élnénk a földön. De most azt látjuk, hogy mindenki egészen ellenkezőleg cselekszik: saját haszna után jár és saját boldogulását keresi; mindenki úr akar lenni...”

4. „Háború okozta inség és új élet” című fejezetben már a harmincéves háború korában vagyunk, mely feldúlta Európát és benne az embereket, hitüket, céljaikat és mindent, ami az övék volt. Érthető volt az emberek lelkiállapota, melyet buzgón ostromozott és erősített *Abraham a Santa Clara* (1644—1709) híres katolikus prédikátor. Így tanít egy írásában: „A melankólia az ördög dajkája, a frissesség (allegrezza) az Isten gazdasszonya. Aki mindig a fejét lógatja és tépelődik a saját és az egész világ gonosz-voltán, az a Sátán hatalmába esik. De aki az életben vidám készséget mutat a tevékenykedésre, az segíti Isten birodalmát a földön kellemessé (Wohnlich) tenni.” — A „modern miszticizmus”, a pietizmus megalapítója *Jakob Spener* az egyházi szekularizmus és személyes intenzitású hit háttérbeszorulása miatt alakította ki gondolatrendszerét, elmondva köztük sok olyat — a túlhajtott gondolatok mellett —, amely „még” ma is megszívlelendő. Részlet a „*Pia desideria*”-ból: „Nem figyel az ember a bűnre, ha saját előnyét keresi, ami a világban nem is elítélendő dolog, hanem mint okosság és előrelátás dicsértetik, ha az felebarátunk elnyomásával és zsi-

polyozásával is jár. Azok sem, akik a legjobb keresztyének akarnak lenni, nem csinálnak ebből maguknak lelkiismereti kérdést: annyira elhomályosul előttük keresztyénységük szabálya, hogy egyenesen hihetetlen, ha bizonyos dolgokban az általánosan elfogadott tétel alapján cselekszenek: szeresd felebarátodat, mint önmagadat, Milyen kevéssé fontolják meg ezeknek a szavaknak az erejét!”

5. „Az emberi műveltség” (Menschenbildung) című fejezetben az emberi szellem első nagy öntudatos „csúcsra-jutása” tárul szemünk elé. Győzött a polgárság minden szinten és megkezdődik a „klasszikus kapitalizmus” lendületes korszaka. Ennek a nagyon „tudom-amit-tudok” korszaknak egy ékes példája *Leibniz* „Jólétünk a mi kezünkben van” című írása: „Még nem vagyunk szerencsétlenül istentelenek, még nem veszítettük el kincseinket, koronánkat még nem vették el tőlünk — jólétünk a mi kezünkben van. Ezért mindenkor fenntartom — és ettől nem lehet eltántorítani —, hogy a Német Birodalom jól szervezett és a mi hatalmunkban boldog lesz.” Ennek az öntudatnak az eredményét jól ismerjük! — Ebben a meginduló nagy jólétben már lehetett valami fenyegető, mert *Kant* így ír: „Az erkölcsi törvény bennünk ellentmondást nem tűrően kimondja: nem szabad háborúnak lenni. — Teljesen mindegy, hogy vajon az örök béke teoretikusan létezik-e vagy nem: nekünk úgy kell tárgyalnunk róla, „mintha olyan dolog lenne, ami valószínűleg nincs”, azaz a legmegfelelőbb megfogalmazást kell kidolgozni, hogy az éktelen háborúskodásnak vége legyen, ami felől eddig lényegében minden állam kivétel nélkül saját hatáskörében döntött. És — akkor is, ha ennek a szándéknak a teljes megvalósulása valószínűleg mindig csak egy kegyes kívánság marad — szakadatlan kötelességünk érte dolgozni, ha az állatoktól csak valamelyest is különbözni akarunk.”

6. „A szabadságért és egységért” harcoltak a népek a XVIII—XIX. században a francia forradalom nyomán. A napoleoni történelmi intermezzo dacára is terjedtek a forradalmi gondolatok, a nemzeti egység és nemzeti függetlenség eszméi. A Bibliában is új dolgokat fedeznek fel, amelyek ugyan eddig is benne voltak, csak éppen igyekeztek azokat elkenni. *Theodor Althaus* (1822—1852) demokratikus újságszerkesztő így ír „Keresztyénység-emberiség” című írásában: „A keresztyén vallás vagy sokkal inkább Krisztus, nem erkölcsi tanításokat (Privaterbauung und Besserung) proklamál, hanem azt mondja, hogy minőnyájunknak egynek kell lenni Istenben. Olvasd el egyszer figyelemesen az evangéliumokat, meg fogod találni az erre utaló sorokat... Krisztus a jelen meglévő politikai és szociális kérdéseiről több helyen szól. Találni fogsz néhány helyet, amiről még sohasem hallottál prédikálni. — Az emberek azt fogják mondani neked: az emberszeretet, a hazaszeretet nagyon helyes dolog. Ugyanazok mondják, akik rajtad gúnyolódnak és, mértéktartásra intenek. Azt mondják ugyanis, olyan legyen a szeretet: hogy a nyilvánvaló nyomorúságot csökkentsd és valami olyan is, hogy ahol lehet, a műveltségről gondoskodj, de jól értsd, csak annyira, hogy az alsó osztályok alárendelt szempontjának megfelelően. Az utóbbi azt jelenti más szavakkal: mivel nincs pénzük, kisebb a szellemi érdeklődésük, kevesebb a gondolatuk, mint nekünk, akiknek van pénzük. Ki veszi zokon egy gazdag üresfejtől (Dumkopf), ha művészetet tanul? És ki nem jajveszékél, ha egy szegényember Goethét akar olvasni? És miért? Okosabb az egyik mint a másik? Azt nem kérdezi senki. Azt mondják: az nem illik neki. Egy szóval: a szellemet privilégiummá tették.”

7. „Az igazságért és békéért” című fejezetben azt látjuk, hogyan alakul ki az az alapvető kérdéscsoport, amelynek megoldásáért keresztyénnek és nem keresztyénnek egyaránt és együtt kell harcolni. A békéért — a népek egymás közötti megbékéléseért, a társadalmi igazságosságért harcolnak most már a világ legjobbjai. És aki azt hiszi, hogy ez a harc elképzelhető Jézus nélkül, annak a következőket írja *Friedrich Naumann* „Jézus mindig új” című írásában: „Jézus Krisztus nem hal meg. Képét a túlságosan okos időkben szép fehér mésszel bemeszelhették, hogy olyanok tűnjék, mint

minden más felfelület, de már az okos emberek gyermekei örülnek, ha a méz magától leperog, és unokáik már vizet vesznek és minden méz-okosságot határozottan lemosnak, csak hogy újra lássák őt, amilyen volt egykor és ma. — Jézus örök fiatalságának titkához tartozik, hogy minden kor számára friss felfedezés. Oly módon tud szereink előtt megjelenni, hogy az ember elhiszi, hogy azelőtt nem jól ismerte. Így volt Jézus új, amikor Luther hirdette Őt, így lesz új, ha népünk újra visszatér hozzá. Boldogan fogunk az evangéliumhoz nyúlni, ha újonnan megtalált értékeinkbe (Kleiodien) elmélyülünk. Igék, amelyek eddig a teológusok számára mellékesnek látszottak, a hitélet központjába kerülnek. Az ember nem azt akarja tudni, amit a zsinatok és az atyák mondtak, azt is alig, amit az apostolok tanítottak Jézusról, hanem nyugtalanul és vágyakozva őt magát akarják látni, amennyire a híradások engedik. Jézus élete tulajdonképpen a hit tárgya. Jézus életébe akarjuk beleélni munkát, mintha Jézus kortársai lennének... Vajon nem a mi időnk érett-e meg a valódi Jézus megértésére, miután hosszú időn át nem voltunk képesek erre? És nem vagyunk képesek éppen a mai ember élete által megragadtatni, hogy magunkat a vakok, némák, kizsáztottak, megfáradtak, megterheltek és koldusok szolgálatára adjuk? — Jézus a megtestesült segítség. Az Ő lelke a segítőkéz akarát forrása. Ő a világosság a szegény nép számára, akik a sötétségben vannak. Ahol az Ő keze kinyúlik, ott emberélet gyógyult meg. Lélek és test ugyanazon isteni forrásnál találja üdvösségét.”

8. „Az éjszakából új napra” című utolsó fejezetben a fasizmus elleni írásokat és az atomfegyver miatt követelt egész „új ég és új föld” írásait találjuk. Ebből a ciklusból *Barth* Károly prófétai erejű levelét közli a könyv, amit *J. Hromádkának* írt 1938-ban:

„Hálásan köszönöm sorait, amelyeket Édesanyám halála alkalmából intézett hozzám... Ez az alkalom szolgáljon arra, hogy közöljem Önnel, e héten milyen őszinte együttérzéssel gondoltunk Önre, népére és országára, és különösen gondoltunk az utolsó napokban. Ha most Ön ott minden bizonnyal éjjelnappal csak egyre gondol, biztos lehet afelől, hogy Önnel együtt gondolatom állandóan ugyanezen kérdés előtt állok. A tulajdonképpeni borzalmas nem is a hazugság és brutalitás áradata, ami a hitleri Németországból kiindul, hanem az a lehetőség, hogy Angliában, Franciaországban, Amerikában és nálunk Svájcban is feledésbe merülhet, hogy az Ön népének szabadságával, emberi megítélés szerint,

Európáé is bukik, sőt talán nemcsak Európáé. Vajon az egész világ az óriáskigyó gonosz tekintetének varázslata alá került? És a háború utáni pacifizmusban — vajon mit gondolnak erről az úgyről a ragazi cseh barátok — minden és mindenki megbéjult elszántságában? Még — e levelet hétfőn a déli órákban írom — a legrosszabbat, a nyugati hatalmak hozzájárulását Németország esztelen követeléseire nem mondták ki. És ha mégis kimondják? Akkor az Önök kormánya és népe mégis erős marad? Nyilvánvaló, hogy milyen óriási terhet és nélkülözést vállalnának magukra. Ennek ellenére merem remélni, hogy az öreg husziták fiai, az elpuhult Európának megmutatják, hogy még ma is vannak férfiak. *Minden cseh katona, aki harcol és szenved, értünk is — és ma fenntartás nélkül kimondom, Jézus Krisztus egyházáért is harcol és szenved, amely Hitler és Mussolini kódében (Dunstkreis) vagy neveltségessé válna, vagy megsemmisülne.*

Különleges idők ezek kedves Kolléga, amikor ép elmével alig lehet mást mondani, minthogy a hit által parancsolva az erőszaktól való félelmet és a béke szeretetét határozottan a második helyre, és az igazságtalanság elleni félelmet és a szabadság iránti szeretetet ugyanolyan határozottan az első helyre kell tenni!...

Csak egy biztos: emberi oldalról csak az ellenállás lehetséges, amit ma Csehszlovákia határain teljesíteni kell és a tiszta lelkiismeret, amivel teljesítik — és ezzel az utolsó siker! — attól függ, hogy sokan bizalmukat nem emberekbe, államférfiakba, lövegekbe, repülőgépekbe, hanem az élő Istenbe és a Jézus Krisztus Atyjába helyezik. És nem utolsósorban az Ön gondja lesz: népét nehéz jelenében és talán még nehezebb jövő előtt ismételtelen Isten szavára emlékeztetni, amely életben és halálban az egyedüli vigasz.

Ma jobban, mint bármikor lekötelezettje:
Bergli Oberrieden (Kt. Zürich) 1938. szept. 19.

Barth Károly”

Ez a könyv valóban minden ember számára hasznos olvasmány, legyen az keresztyén vagy nem keresztyén. Valóban vannak örökérvényű dolgok, elszomorítóan örökérvényűek — amelyek minden emberre vonatkoznak. És nem azért, hogy elkeseredjünk, hanem azért, hogy meglássuk: van az életben mindenki számára feladat, és él is vár mindenkit az Élet Ura!

Ifj. Tarr Kálmán

Emlékkönyv Albert Schweitzerről

ALBERT SCHWEITZER (BEITRÄGE ZU LEBEN UND WERK) UNION VERLAG (BERLIN, 172. 1.)

A mű, melynek Gerald Götting a szerkesztője, Schweitzer-emlékirat: különböző nyelvű, különböző foglalkozású és munkaterületű „nagyok” visszaemlékezéseit tartalmazza a XX. század polihisztorára, Albert Schweitzerre (a továbbiakban A. S.).

Az A. S.-i életműről, annak kezdetéről és állomásairól több átfogó mű jelent már meg, köztük éppen a könyv szerkesztőjének, Gerald Göttingnek is két könyve. A mostani könyv mottója lehetne: „Hogyan látom én A. S.-t és mit jelent ő nekem?” Ezért van minden írásnak egy kissé bizonyágtétel-jellege. E szó a keresztyén frazeológia szerint, mintegy definícióként ezt jelenti: személyes hitvallás Istenről és az ő nagyságos dolgairól, ahogyan én megtapasztaltam. A szemforgató kegyességnek „sikerült” a bizonyágtétel fogalmát a keresztyén praxisban odáig devalválni, hogy ma már bizonyos viszolygással fogadjuk a „bizonyágtétel” bizonyágtételét”. Pedig kár volna számúzni ezt a sokat-mondó fogalmat szótárunkból! Isten a maga mondanivalóját embereknek keresztül mondta és mondja el benne-hívóknak. Akin keresztül szól Isten — az a bizonyágtétel. E könyv esetében ez úgy alakul, hogy a

bizonyágtétel A. S.-ről tesznek bizonyágot e könyv írói, úgy is, mint Isten nagyságos dolgainak hű sáfáráról.

Sokan és sokféle szempontból világítják meg A. S. életét és munkáját és e „sokféleség” azért jó, mert egyrészt mind igaz és helytálló, másrészt a „hangsúly-jellekből”, melyeket az írók A. S. életébe és munkájába kitesznek, magukat az írókat is — helyzetüket, feladatukat, egyéniségüket — meg lehet egy kissé ismerni. 32 ember 32 aspektusa van ebben a könyvben, mi most e helyütt csupán néhányat szeretnénk elmondani!

Talán nyissuk meg a sort a magyar „bizonyágtétel” írásaival. *Bartha Tibor* „Taten, die das Wort authentisch machen” (Tettek, melyek az Igét autentikussá teszik) címen írt tanulmányt. Előszó, elmondja, hogy magyar református egyházunk A. S.-re miért tekint hálással, kiemeli, hogy figyelmünket tevékenysége vonja magára és csak azután „vettük észre”, hogy teológus is. Minket a második világháború óta alapvetően foglalkoztat a feladat, hogy a keresztyén ember szavait csak tettei tehetik hihetővé a világ előtt, kiszélesítvén

ezt az egyéntől az egyházig, mint keresztyén közö-
ségig. Egyházunk, történelme során sokszor letért Isten Igéjének útjáról, amikor cselekedet-nélküli engedtelenségében teológiai munkája üressé vált, gyülekezeti élete elsekijesedett. „Skandalum volt a diszkrepancia az egyház szavai és tettei között”. Természetes, hogy ma új igeértésünk és engedelmeskedni igyekvő akarásunk korában csodálattal és erővel tölt el minket egy olyan ember, akinek szavai és cselekedetei megszégyenítő összhangban vannak. E mélyen igaz „captatio benevolentiae” után tér át Bartha Tibor a teológus A. S. méltatására. Megállapítja, hogy A. S. tudományos és gyakorlati tevékenysége a történeti Jézus Krisztus és a páli teológia elvi alapján áll. Így a keresztyénség megújulását abban látja, hogy vissza kell térni az őskeresztyénség hit-intenzitásához és közvetlenségéhez, ahol is e két elvi alap tisztán és vita nélkül megvolt, az emberek életében a praxist determináló valóságként. Nyilvánvalóan A. S. nem valamiféle általános restaurációra gondolt, hanem lényegi azonosságra. Két irányban látja Bartha Tibor A. S. hatását új igeértelmésünkben és egész teológiai gondolkodásunkban. 1. Isten akarata — az élet. A. S. humanizmusa és élet-tisztelete a Jézus Krisztusban nyilvánvalóvá lett isteni szereteten alapul. Ez a mi békeszolgálatunk egyik alapja is. 2. A. S. kritikája a keresztyén etikai gondolkodás fölött. Jézus Krisztus, az élő ember a keresztyén etika dogmatizmusa miatt „Kijelentővé” és „Szimbólummá” lett. Így Jézus Krisztus maximum, mint erkölcsi parancsolatok proklamálója és mi, mint azoknak továbbadói jellemezhetünk. A Krisztus ügyében való részvétel nem erkölcsi normák szájjal való hirdetése. A messiási uralom akciót jelent, ma olyan akciót, hogy lefegyverzi az olyan hatalmasokat és erőseket, akik hatalmukkal és erejükkel visszaélnék. Az emberiség egyetlen lehetősége ma — szeretetben együttélni. Ha ezt nem tudja megvalósítani, akkor a termionukleáris energia birtokában csak pusztulás vár rá. — Végül Bartha Tibor utal A. S.-nek a Nobel-díj átvételekor mondott szavaira. Afölötti örömeinek adott kifejezést, hogy az általa proklamált élettisztelet (Ehrlurcht vor dem Leben) gondolata nemcsak gondolat, hanem lassan gyökeret verő valóság is. A református zsinat lelkes-elnökének lényeg-látása — hisszük — az egész magyar protestantizmus egyre biblikusabb látásának ékes bizonyítéka! Így bátran állíthatjuk, hogy Bartha Tibor írása egyike a „legméltóbb” méltatásoknak.

A másik magyar szerző *Beresztóczy* Miklós „Wie die Töne eines einzigen Akkordes” (Mint egy páratlan akkord hangjai...) címen írta meg emlékezését. Írásának elején rögtön személyes hangot üt meg, mikor leszögezi a kettejük közti különbséget, ti. azt, hogy A. S. protestáns, ő pedig katolikus lelkész. De rögtön leszögezi, hogy a szakadék dacára, mely köztük van: — XXIII. János pápa szellemében — ugyanazon az úton haladnak, és a közös idea szolgálatában találkoznak. Ezen a közös úton közös lépéseik is vannak, amelyek közül elsőnek az élet pozitív értékelését említi. Az élet nem börtön és nem siralomvölgy. A rossz, a baj csak egy akcidentális mozzanat, egy hiányosság (Gen 1:31). *Madácho*t hozza fel bizonyítékul, kiragadva: Az ember tragédiájából a közismert sort: „Óh, élni, élni: mily édes, mi szép!” Ezzel köti össze A. S. szavait, amelyek soha nem szűntek meg az élet fenntartására és tiszteletére felhívni. De hangsúlyozza, hogy a „közös úton” az élet nem idea vagy perspektíva csupán, hanem tett, aktivitás, munka, megvalósítandó feladat. A. S. élet-igenlését és a sajátját egybehangzóan tartja, mint egy sajátos akkord hangjait. — A másik közös lépésük a közös úton a béke szolgálat. „Aki az életet szolgálja, az a békét is szolgálja” — mondja *Beresztóczy*. Ennek a békeszolgálatnak alapját mindkettőjüknél abban látja, hogy mindketten lelki gondozók is. „Hivatásson munkálkodunk azon, hogy az emberek életében a Krisztus békéje és a Lélek békéje megvalósuljon”. A békeszolgálat kezdete: kibékülés Istennel. A keresztyén békeszolgálat csak ezen az alapon képzelhető el. Végül elmondja A. S. életének egy elragadó és lényeges epizódját, amelyet A. S. „Aus meiner Kindheit und Jugendzeit” című írásából vett. A. S.

egyszer kamaszkorában egy barátjával elment csúzlismadár vadászatra. Eppen megfeszítette a csúzlit, amikor megszólalt a templom harangja. Hirtelen megszólalt benne az Írás szava: „Ne ölj!” Eldobta a csúzlit és hazaszaladt. Ezt az epizódot nagyon fontosnak tartotta A. S. és soha nem felejtette el, hogy amiként a „gyermekkor atomfegyverét” el kellett hajítania, úgy kell ma is az egész emberiségnek a felnőttkor atomfegyverét elhajítani. Befejezésül köszönti A. S.-t, aki az ember méltóságára és értékére, az élet tiszteletére és a béke szolgálatára tanít minket.

Ragnar *Forbech* oslói lelkész „Albert Schweitzer erobert Norwegen” (A. S. meghódítja Norvégiát) címmel írt rövid emlékezést a Béke-Nobel-díjas A. S.-ről és „hódításáról” Norvégiában. 1953-ban ítélték neki a Nobel-díjat és 1954 novemberében vette át. Az ünnepély egész Osló nagy ünnepe volt. Tiszteletére egy gazdag könyv jelent meg, melynek címe ugyanaz volt, mint ennek az írásnak. A Nobel-díj átvételekor tartott előadásra szóló jegyekért az emberek képesek voltak órák hosszat sorbaállni (amihez — tegyük mi hozzá — az északi embernek nem mindennapi lelkesültségre volt szükség). Amikor egy újságíró megkérdezte egy sorban álló diáklányt, hogy miért akarja látni és hallani A. S.-t, azt a feleletet kapta: „Mert ő a legnagyobb, aki ma él”. És nyilván ezek véleménye volt ez. Tiszteletére fáklýásfelvonulást rendeztek 20 ezer résztvevővel. Néhány nap alatt 310 ezer koronát gyűjtöttek össze A. S. missziójára, amely több volt, mint a Nobel-díj. — Ez a rövid híradás éppen adatszerűségében kiváló bizonyíték annak a munkának az átütő erejéről, amelyet A. S. kezdett el és amit soha nem szabad befejezni!

Emil *Fusch* berlini egyetemi tanárírása „Das Leben zweier Pfarrensöhne von 1874—75. bis heute” (Két lelkészfiú élete 1874—75-től napjainkig). Sorsuk, érdeklődésük közös indulásáról kezd a szerző írását, kerülve minden „bizalmaskodó” összehasonlítást kettejük között. Rámutat, hogy A. S. fejlődésében a francia kultúrának nagy jelentősége volt. Erre bizonyíték, hogy Bach-életrajzát franciaországi kutatásai alapján francia nyelven írta meg. E biográfiai írásával egyidejűleg tanult teológiát először Strassburgban, majd Berlinben. Már diákkorában kétségei voltak a hagyományos Jézus-felfogással szemben. Racionalista hatás alatt írta meg művét „Von Reimarus zu Wrede” címen, amelynek második kiadásában „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung” lett a címe. A liberális teológia igyekezett lefojtani régi teológiai alapokat megingató hatását. Sikere mégis olyan átütő volt, hogy katedrára hívták — ragyogó karrier állt előtte. Mindenki meglepődött, mikor A. S. bejelentette, hogy ő nemcsak teológus, hanem orvos is és mint orvos akar szolgálni az afrikai keresztyén misszióban. Fuchs rámutat: A. S. döntésében keresztyénsége volt a döntő, az institucionális egyház elfelejti a döntő kérdést: „Mit jelent neked Jézus hívása, az egészen személyes találkozás a feltámadással?” A. S. erre a döntő kérdésre adott feleletet. Emellett volt egyéb motíváló erő is, nevezetesen az ellentmondás a gazdasági élet alakulása és az egyes ember élete között; a hivatalos, liberális keresztyén etika tanítása és proklamálása között. Ezekben a kérdésekben az uralkodó körök a legteljesebb érzéketlenséget tanúsították. A. S. számára szorongató volt a kapitalista társadalom egoista szelleme. Amikor megtudta — egy párizsi missziói újság híradásán keresztül —, hogy a fehér ember kizsákmányolása milyen következményeket idézett elő Afrikában, világossá vált előtte feladata. Jézust követve, mintegy vezeklésképpen Afrikába ment. Fölvette a harcot a szegénység, a nyomor, a betegség ellen. Fuchs befejezésül a nagy megérteni — és gyakorolni — és gyórnak el A. S. életéből: az élet igazságra és szeretetre adatik nekünk.

Werner *Hartke* berlini professzor, a Német Tudományos Akadémia elnöke „Dem Ehrenmitglied der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin” (A Német Tudományos Akadémia tiszteletbeli tagjáról) című írását történeti visszaemlékezéssel kezdi. 1929 márciusában az akkori Porsz Tudományos Akadémia

10 rendes tagja előtt feküdt Harnack professzor javaslata, hogy az akkor 54 éves A. S.-t tiszteletbeli taggá válasszák, a Jézus-kutatás és a Pál-kutatás történetéről írt műveiért. Méltatta Bach-monográfiáját és előadó-művészi nagyságát is. Majd így ír róla Harnack az akadémiai dokumentumban: „De sem a teológia, sem a zene nem volt képes ennek az embernek szellemét és lelkét egyedülien és tartósan lefoglalni. A szenvedő emberiség szolgálata a legmélyebb ínségben — számára parancsoló és legyőzhetetlen vággyá lett.” A testi egészség és a műveltség szoros kapcsolatát meglátta és hihetetlen energiával igyekezett a kettőt munkaterületén egyenlő mértékben fejleszteni. Munkája első 10 évről „*Zwischen Wasser und Urwald*” című könyvében számolt be. Hangsúlyozta Harnack, hogy tudományos tevékenységét Afrikában sem hagyta abba. Így ír: „Kulturfilozófiai tevékenysége józan szociális gondolkodóként állítja elének ezt a nagy muzsikust és megingathatatlan emberbarátot.” Az akadémiai plénum Planck elnökletével egyhangúlag megválasztotta tiszteletbeli tagjává. Hartke professzor elmondja, hogy A. S. 1954-ben részt vett az Akadémia egy ülésén, ahol igen jó viszony alakult ki közte és az Akadémia tagjai között. Gondolatait az NDK-ban mindenki magáévá tette, világosan látják, hogy ezekért a gondolatokért dolgozni és harcolni kell.

Felix Iversen helsinki proesszor, a Béke-Világtag-nács tagja „Kraft und Zuversicht gehen von Schweitzer aus” (Erő és bizalom árad Schweitzerből) című írásában köszönti a „nagyobb testvért”. Elmondja, hogy békemunkájának sikertelenségei között milyen sok erőt merített A. S. önfeláldozó életéből. Hiszi, hogy A. S. magyartése a békemunkában már csirázik, és meghozza várva várt gyümölcsét, a teljes leszerelést.

Humaynun Kabir miniszter, egyetemi tanár, író Új-Delhiben. „Pionier Der Weltkultur” (A világkultúra úttörője) című írása új színfoltot hoz. Azzal a megállapítással kezdi, hogy A. S. életében a legszembetűnőbb embertársai iránt való szeretete. Maximális képzettségű ember, minden területen a tökéletességért harcol, egyetlen munkaterületén sem dilettáns. E nagy személyiségnek a népek vetélkedve adóztak elismerésükkel. Ő viszont minden dicsőséggel szemben szerény maradt és az emberiség szolgálatára szentelte magát. A ember-szeretet teszi érthetővé döntését, hogy orvos-misszionárius legyen — mondja Kabir. Afrikában érintetlen,

fejlődő magot látott, szemben a romlott Európával. Afrikában — Kabir szerint — a nyugati civilizáció jövőbeni fejlődése számára akart egy mintát kiépíteni. E koncepció merész voltát nem lehet vitatni, de ebben sajnos némi belemagyarázást lehet érezni. A továbbiakban a lambaranei kórház jelentőségén túlmutatva azt mondja Kabir, hogy A. S. segítségénél is fontosabb a szeretet és reménység, amely az elhagyottakban felébredt. A. S. bátran vette föl a harcot a babonával szemben is, mely a leprát bűnnek hitte, fontosnak tartva azt, hogy a fizikai rehabilitáció erkölcsi rehabilitációt is jelentsen. „Nem túlzás azt mondani, hogy a kitaszítottakkal szemben megváltozott vélemény az egész világon nagyrésztben az ő munkájára vezethető vissza”. Végül elmondja Kabir, hogy szerinte mi tette A. S.-t az egész világ kultúrájának úttörőjévé: „humanizmusa és alázata, őszintesége és önzetlensége, biztos hite az ember méltóságában, szilárd meggyőződése, hogy minden embernek tanulnia kell, hogy megismerje önmagát és szeresse a másik embert.”

Befejezésül Manfred Schöffner „Kraftquell unserer Arbeit” (A mi munkánk erőforrása) című írását említjük meg. A szerző az NDK-ban a bitterfeldi kerület wölfeni festékgyárának brigádfőnöke és brigádjuk neve „Albert Schweitzer”. Hogyan jutottak erre a névre? Példaképük a nagy humanista A. S.. Döntése az afrikai szolgálat mellett a sokoldalú segítség, amit adott a négereknek — az igazi emberség példája. De legkiemelkedőbbnek tartja Schöffner A. S. békeharcát. És feltesz egy kérdést: van még ilyen ember a nyugati féltekén? Elmondja, hogy minden technikai segítséggel igyekszik a brigád az ember, a tudós, a művész A. S.-t közel hozni (film, irodalom). A. S. életét és művét kell a magunk módján követni. Hálájukat — hogy viselhetik nevét — rendszeres gyógyszer-küldeményvel fejezik ki. Schöffner A. S. jellemzésére Jean Jacques Rousseau mondását találja legjobbnak: „vitam impendere vero”. Ez a rövid kis írás ennek a nagyon szép „emlékkönyvnek” a végén van és biztos nem véletlenül. Csakugyan sok mindent lehet A. S.-nek köszönni, de talán leginkább azt, hogy gondolatai alkalmasak arra, hogy élet legyen belőlük — akár egy brigád keretein belül. És ezek a gondolatok „életre-valóságukban” fogják megőrizni A. S. egész életművét és egyéniségét, jobban, mint a legszebb szavak.

ifj. Tarr Kálmán

HAZAI SZEMLE

A DIVINA COMMEDIA A KÖRSZÍNHÁZBAN

„Ó, Miatyánk, ki lakozol a mennyben,
nem határokból szorítva, csak első
magassághoz vonzó szerelemben:
szenteltessék meg neved. Áldja felső
erődet minden teremtmény beszéde,
s fuvalmad, mely a szívbe édesen jó.
Jöjjön el a Te országod, a Béke:
mert ha nem jön, mi minden képességet
összeszedve sem érünk közelébe.
Mint angyalaid áldozzák Tenéked
akaratakat, dalolván: „I o s a n n a !”
úgy áldozzák az emberek övéket.
Hulljon elénk a mindennapi manna,
mely nélkül e vad pusztán hátracsügged,
aki leginkább előrerohanna.
Miképp mi annak, aki ellenünk tett,
bocsáss meg nékiünk; légy irgalmas ostor
bűnünk számára; ne nézd érdemünket.
Erőnket, mely oly könnyen rosszbakóstol,
ne hadd, hogy az ős Ellenség kísértse:
de szabadíts meg minket a Gonosztól.
A végső kérést nem magunknak kérte
ajkunk, Uram, nem kell; hanem annak,
kinek még földi húsban cammog élte.”

Purgatórium XI. 1—24. Babits Mihály fordítása

„Az emberélet útjának felén”...

Ki tudja, mikor értünk el odáig? Mennyi még, ami hátravan? Vagy talán akkor ér az ember élete útjának felére, amikor először gondol arra, hogy mennyi van még hátra?

Akkor bölcsésé válik a gondolat, más fényt kap az, ami elmúlt, s értéke változik annak, ami vár ránk.

Vajon Dante is így volt, amikor hozzáfogott a *Színjáték* írásához?

A középkorban írta, talán az emberiség útjának felén: amikor új értelem született az ember fejében. Hetedfélszáz esztendő illant el azóta az időben, és a *Színjáték* semmit sem veszített értékéből.

Ki olvasta? Beteg voltam, hetekig nyomtam az ágyat. Akkor végigolvastam. Olykor kézbeveszem, itt-ott belapozok. Nem ismerem a *Commediát*. Csak ismerkedem vele. Háromszor akkora a terjedelme, mint *Az ember tragédiájáé*; s az sem könnyű olvasmány. A *Commediát* olvasni annyi, mint adatok, nevek, gondolatok, események hadával birokra keln.

Félelmetesen időszerű könyv; félelmetesen keletkezésének korához kötött könyv; félelmetesen hiteles történelmi visszapillantás. Enciklopédia; végtelenül tömör foglalat tudománynak, filozófiának, történelemnek, politikának. Idegenvezető, útikönyv; tájakra és városokra vezet, utcákat és házakat ír le. Adathalmaz és pletyka.

Mindent megtudunk mindazokról, akiket Dante megörökített. Szenvedély vezeti a szavát és lágy költészet. Érvel, magyaráz, meggyőz. Publicista. És prédikátor, meg töprengő, vívódó teológus. És külpolitikai kommentátor: korának eseményeihez fűz magyarázatokat. Szinte zavanként kell fontolgatni, értelmezni a *Színjátékot*; elolvasni a jegyzeteket, föllapozni a történelemkönyvet, az irodalomtörténetet, az atlaszt, a névmutatót, előszedni a lexikont.

De ha elolvasni, a szónak igazi értelmében megismerni, elsajátítani, megérteni, fölfogni, az emlékezetbe raktározni ezt a hatalmas művet mondhatni lehetetlen, micsoda vállalkozás a *Színjátékot* — színpadra állítani?

Először is ez a *Színjáték* — nem színjáték. A cím nem a műfajára, a formájára utal, hanem a tartalmára.

Aztán meg egy ekkora művet nem lehet megrövidíteni, csak megcsonkítani. A *Tragédiát* sosem adják elő teljes egészében, pedig az csak a harmadrésze ennek; a *Faustból* egyszerűen elhagyják a második részt, a tájékozatlanabb színházbarát akár tudomást sem szerez arról, hogy még van *Faust* azután is, hogy az előadás végetért. A *Commedia* három részéből nem lehet elhagyni egyet sem. Marad tehát a húzás: harmadára, negyedére? Torzó maradjon valamiből, ami oly tökéletes, hogy az utókor még a címét is megtoldotta, fölrüházva az *Isteni jelzővel*?

S még ha meghúzzák, megrövidítik, negyedére szabadják is: *elviselhető-e három órányi filozófia*, történelem, teológia, etika, publicisztika? A színpadon, ahol egy pillanatig időz csak a szóban foglalt gondolat, aztán tovább, újabb gondolatnak adva át helyét, ahol nincs idő és alkalom visszagondolni, mint ahogyan a *Commedia* olvasója megállhat és eltöprenghet, ha kell, vissza is lapozhat? A nézőtérén nincs kéznél az atlasz, nincs segédkönyv, lexikon, névtár, enciklopédia, a színész szavát nem magyarázza lapalji jegyzet.

Ekkora hátrány megbíráására vállalkozott idén a *Kör-színház*, jubileumi jutalomjátékul. Ha semmi más érdeme nem volna ennek a kezdeményezésnek, ha semmi másért a *Kör-színház* megálmodóját és létrehozóját, legtöbb előadásának rendezőjét, *Kazimir Károlyt* nem dicsérhetnők, a szándék magában véve is elegendő volna az elismerésre: *in magnis voluisse sat est*.

De fölemlíthetünk mást is.

Előbb egy rövid tekintetet vessünk hátrafelé. A *Kör-színház* e nyáron tizedik évadát tartotta: *tizedik éve telt meg ez a szinte csak rögtönzött (egyidőben hontalan) színház, trópusi hőségben éppen úgy, mint ha zivatar verte a pavilon födelét*. Megdöntött egy hiedelmet: *lehet nyáron színházat is nyitni, lehet művészetet adni*. *Szophoklész és Euripidész, Aiszkhülosz és Shakespeare, Corneille, Calderon és Brecht, Thomas Mann, Petőfi Sándor és most Dante* — micsoda szerzői névsor! *Valóságos drámatörténet*; s hozzá még olykor elfeledett, előadhatatlannak vélt művek sikeres bemutatása is.

Új színházi formát is hozott a *Kör-színház*. A néző ott ül a játéktér tövében, mondhatni a játéktérén; a színész hol szembenéz vele, hol hátat fordít; a kettő közül mindkettő minden pillanatban igaz; az egyikkel szembenéz, míg a másiknak hátat fordít. Csak formai játék ez, kis borzongás a nézőnek, mert a színész ilyen közel kerül hozzá, fokozott felelősség a maszkmesternek, mert a távolság semmi hibát nem semlegesít itt, és tökéletes szövegtudás kötelezettsége a színésznek, mert nincs sügő és nem eshet ki a szerepéből? Nem, a Kör-

színház valami egészen más: az a lényege, hogy a *nézőt* — *résztevévővé avatja*. Ettől korszerű ez a színházi forma és ettől klasszikus is: *együttjátszást követel a nézőtől*. Nemcsak a színésznek, a nézőnek sincsen „kint” csak „bent”.

S ez első érdeme az *Isteni Színjáték* körszínházi előadásának is: *beavatja a nézőt*. Lehetne talán vitatkozni azon, nem kár-e kimaradt sorokért, s hogy éppen ez, vagy az a sor föltétlenül fontos volt-e; ezt azonban hagyjuk a szakembereknek, a danteológusoknak — bár ők eddig csak dicsérő szót mondtak. Azon nem lehet vitatkozni, hogy ez az előadás szuggesztív hatású, beavat Dantéba, *érdekelte tesz* és — persze — *érdeklődővé is*. Hányan veszik majd kezükbe, s akik már korábban megtették ezt, közülük hányan fogják most *jobban érteni*, de legalábbis *jobban szeretni*?

Ez az előadás fölfedte azt is, hogy a *Commedia* mennyire — *modern*. Nemcsak úgy értem: mennyire időtálló. Múzeumi tárgy is lehet időtálló, főleg ha megóvják az idő fogától. A *Commedia korszerű*: a mi korunkhoz illik. Dante nemcsak kitűnően ismerte saját korát, meg is előzte. Két évszázaddal Wittemberg előtt azt mondta: „... *ne nézd érdemünket*”. S *Vallatás a hitről* címmel így ír: „... *a hit a remélt dolog, mint valóság; / a hit a láthatatlan bizonyosság; — / ebben oltodom föl én a hit csomóját*.” Időszerű az erkölcsé, a bekegyágya, az igazságérzete.

De időszerű, modern a *Commedia* a szó formai értelmében is — ami, persze, nem választható el az előbitől. A *Pokol* modern művészetünk időt és teret fölbontó és egymásra rakosgató szokására emlékeztet, a leírásokba riport vegyül és publicisztika, a gondolat úgy fér meg gondolattal, hogy együtt harmadikat, s még továbbiakat nemzenek; a *Commedia* mintha a mai intellektuális, atmoszférikus, asszociatív műalkotások módszerével élne, ezek sorába illene.

Egyébként ez a módszer az, amivel a maga korának aktuális részleteit is időszerűvé teszi, s amivel érthetővé, élvezhetővé és sokatmondóvá válnak mindazok a részek is, amelyeknek szereplőit, történelmi hátterét, eredeti szándékát a néző vagy az olvasó nem ismeri is. Még a legtökéletesebb jegyzetelés sem emelhet ki enélkül egy ilyesfajta művet a múzeumi vitrinből; a *Színjáték* azonban eleven, mert sorai, motívumai, gondolatai erős és sokszoros visszhangot vernek, asszociációkat szülnék.

Illenék szólni *Babits* Mihály pompás fordításáról, illelenék méltatni *Weöres* Sándor bábáskodását és színpadra-támasztó tevékenységét; illelenék elismerni *Kazimir Károlynak* nemcsak bátor vállalkozását, hanem szép és hatásos rendezését is, az oratórium eleven, érdekes megalkotását. Illelenék külön is fölhívni a figyelmet az előadás egy-egy megragadó, kiemelkedő jelenetére, a remek díszletre, az elmés jelmezekre, a színészek szép dikciójára, *Básti* Lajos, *Keres* Emil, *Súlyok* Mária emlékezetes alakítására, és mennyi-mennyi mindenre: a *Commedia* azonban ebben az értelemben is *kimeríthetetlen*.

Tisztavízű forrás ez a mű: meríteni kell belőle.

Az emberélet útjának elején, felén, bármikor: bölcseséget, tisztaságot, hazaszeretetet, humanitást, áldozatosságot, a rossz utálatát és a jóra való törekvést, megbocsátást és életismeretet, világmindenséget hódító elszántságot, igazságot.

Zay László

Magyar folyóiratok szemléje

KORTÁRS

A *Simon István* által szerkesztett folyóirat 1967-ben ünnepelte meg születésének tizedik évfordulóját, amely kiváló alkalom volt számvetésre, s a jövőbe néző célok kitűzésére. Irodalmi életünkben elfoglalt helyéről *Illyés Gyula*, *Darvas József* és *Váci Mihály* vallomását közölte a folyóirat, s ezekben a tanulmányokban tiszteletadás, értékelés és bátorítás egyaránt kifejezésre jut, mert a Kortárs tíz év alatt a magyar irodalom ügyének hűséges és fontos képviselője volt.

A folyóirat történelmi szempontból is igen figyelemre méltó cikkeiben és emlékezéseiben ünnepelte meg a Nagy Októberi Forradalom félévszázados évfordulóját *Kállai Gyula*, *Veres Péter*, *Balogh Edgár*, *Katajev*, *Fábry Zoltán*, *Lukács György*, *Ortutay Gyula* és *Tamás Aladár* írásaival.

A 90 éves *Ady Endre* születésnapját és óriási jelentőségét egy sor tanulmány és emlékezés idézte olvasói emlékezetébe (*Király István*, *Bessenyei György*, *Kun Miklós*, *Fóris László*, *Varga József*); a 30 évvel ezelőtt meghalt *József Attiláról Gyertyán Ervin* és *Balogh László* emlékezett meg, s a 25 éve halott *Móricz Zsigmond* pályájáról *Féja Géza*, *Egry Viktor*, *Bálint Sándor* és *Umnyakov* írtak érdekes tanulmányokat. A tíz évvel ezelőtt elköltözött *Szabó Lőrinc* emlékeztét *Ferenczy László*, *Kabdebő Lóránt* és *Éder Zoltán* írásai idézték. De megemlékezett a folyóirat az elmúlt évben meghalt nagyságokról: *Áprily Lajosról* Czine Mihály, *Füst Milánról* Tasnádi Attila, *Kassák Lajosról* Sipos Tamás, *Ferenczy Béniről* Simon István, *Genthon István*, *Tasnádi Attila*, *Kovács Gyula* és *Forbáth Imréről* Sándor László.

Kodály Zoltán magyar és nemzetközi jelentőségét halála alkalmából *Keresztury Dezső*, *Szalatnay Rezső*, *Bónis Ferenc*, *Jankovich Ferenc*, *Csanádi Imre*, *Sárosi Bálint*, *Fábián Gyula*, *Fodor Ilona* és *Tamási Áron* írásai tették emlékeztetéssé.

Az évfordulójukat ünnepelő írókról való megemlékezések alkalmat adtak értékelésre és tiszteletadásra. A 85 éves *Gellért Oszkár*ra *Borbély Sándor*, a 80 éves *Kassák Lajos*ra *Keresztury Dezső*, *Bálint Endre*, *Fodor József*, *Várnai Zseni*, *Nemes Nagy Ágnes*, *Komlós Aladár*, *Lengyel Lajos*, *Rónay György* és *Gyergyai Albert*, a 75 éves *Szabó Pál*ra *Féja Géza*, *Fábián Zoltán*, *Illyés Gyula* és *Végh Antal*, a 70 évesekre: *Veres Péter*re *Erdei Ferenc*, *Németh László*, *Szabó Pál*; *Sinka István*ra *Veres Péter* és *Pomogáts Béla*; *Erdélyi József*re *Simon István*; *Fábry Zoltán*ra *Veres Péter*, *Illyés Gyula*, *Szalatnay Rezső*, *E. Fehér Pál*, *Krammer Jenő*, *B. Nagy László* és *Simon István*, és *Pap Károly*ra *Tasnádi Attila* és *Sós Endre* emlékezett; a 65 éves *Illyés Gyulát* *Váci Mihály*, *Borsos Miklós*, *Diószegi István* és *Kenyeres Zoltán* köszöntötték. A folyóirat *Illyés* legújabb verseiből három igen szép és jelentős költeményt nyújtott át olvasóinak: *Himnusz az nőkhöz*, *Teremteni és Vár a vízen* (1947).

A 14 részből álló *Teremteni* a művészi alkotás belső forradalmát, mondanivaló és forma nagy problémáit vizsgálta, s lelke legmélyéig hatolva kimondta a költő:

Rettenes az árvaság
hogyan nincs más nevelő apám,
csak akit én fölnevelek.

Rettenetes az egyedülség,
hogyan nem szerethet meg, csak az,
akit én megtanítok szeretni.

Az 1947-ben írt, de közzé csak most tett *Vár a vízen* című történelmi múltba gyökerező önvallomásában a felszabadulás utáni lelkiismeretvizsgálás töprengő kérdései válnak ma még világosabbakká, mint a vers születésekor, amikor töredék maradt. Idézzük néhány sorát:

Viszi a Duna Dózsa György szívét,
Rákóczi selymét, már majthényi sárral,
Kossuth szent pózának tág kar-ívét.

visz egy zászlót rőt esti sugárral,
egy lobogót vad alkonyati vérben,
Petőfiét, — hogy csattog és lobog,
hogy Párisig, minden napig elérjen
hite, mely szívéből ma is csorog,
vérrel írva a földre, úgy igaz:
hazám! — Hazám! — Hiába? — Nincs vigasz?
Vonaglik az idő. A századok
halálgörcséből születhet — reménység?!
kívánom, higgyetek, fiatalok!

Az 1967. évi Kortárs sok költőt mutatott be reprezentatívan. Az idősebb generáció tagjai közül megszólaltak: *Bartalis János*, *Fodor József*, *Zelk Zoltán*, *Képes Géza*, *Csurka Zoltán*, *Jankovich Ferenc*, *Vas István*, *Somlyó György*, *Keresztury Dezső*, *Sinka István*, *Devecseri Gábor*, *Weöres Sándor*, *Rónay György* és mások. A mai derékhad költői közül olvastuk *Váci Mihály*, *Rákos Sándor*, *Csoóri Sándor*, *Fodor András*, *Sipos Gyula*, *Jobbágy Károly*, *Pákolitz István*, *Kelemen Gyula*, *Takács Gyula*, *Baranyi Ferenc*, *Bede Anna* és mások verseit. S a legfiatalab generáció, az egészen új költők egész sorának versei sorakoztak fel a folyóirat múlt évi számában, néhányuk a nevével megemléjük: *Bihari Sándor*, *Simonyi Imre*, *Apáti Miklós*, *Tiszavölgyi Ervin*, *Várkonyi Anikó*, *Káldy János*, *Bényi József*, *Demény Ottó*, *Tornai József*, *Iszlai Zoltán*, *Gyurkovics Tibor*, *Szerb György*, *Kalász Márton* stb., stb.

A folyóirat kisebb regényeket is közölt a múlt évben s ezek közül a legnagyobb sikere *Moldova György*: *Gumikutya* című szatirikus regényének volt, amely azóta könyv alakban is gyorsan vevőkre talált. Közölte a folyóirat *Goda Gábor*: Volt egyszer egy család, *Horváth Márton*: Holttengeri tekercek, *Palotai Boris*: Zöld dió, *Kamondy László*: Ádám apja, *Lázár Ervin*: Ördögűző, *Lajta Kálmán*: Jelentkezzenek az örökösök című regényrészletét, illetve kisregényét. Több önéletrajzi regény részletét is olvastuk a folyóirat lapjain, amelyek kortörténeti, irodalmi és társadalmi szempontból is igen jelentősek: *Vas Istvánét*, *Szabó Pálét*, *Veres Péterét* és *Jankovich Ferencét*.

Novellák, elbeszélések s kisebb prózai írások igen gazdag termése jelent meg ebben az évfolyamban: *Veres Péter*től, *Kolozsvári-Grandpierre Emiltől*, *Móricz Virágtól*, *Déry Tibortól*, *Vézi Endrétől*, *Szakonyi Károlytól*, *Gerelyes Endrétől*, *Jávor Ottótól*, *Csontos Gábertől*, *Jókai Annától*, *Galgóczi Erzsébettől*, *Lázár Ervintől*, *Sükösd Mihálytól*, *Gera Györgytől*, *Lugosi Gyulától*, *Turcsányi Ervintől*, *Annus Józseftől*, *Molnár Sándortól*, *Csörsz Istvántól*, *Pintér Tamástól* és másoktól.

A dráma műfaja sem marad ki a folyóirat számaiból, ilyeneket olvastunk *Végh Antaltól*: Tiltott fa gyümölcse, *Déry Tibortól*: Az óriáscsecsemő, *Bába Mihály*: Összeomló világ, *Lékai János*: Tab (falusi tragédia) és *Somogyi Tóth Sándor*: Szerencse vagy halál című munkáját.

A tanulmányok közül kiemeljük *Gyergyai Albert*: Proust muzsái és Midas király című cikkeit, *Sándor Iván*, *Németh László*, a drámaíró, *Illés Endre* *Tamási Áron*ról, *Sós Endre*: Móra Ferencnél Szatymazon, *Fodor Ilona*: Babits Mihályról, *Ferenczy László*: Bóka Lászlóról, a kritikusról, *Simon István*: Irodalom és társadalom, *Szilágyi Vilma*: A fantasztikus irodalomról, *Ungvári Tamás*: Angol irodalomtörténet magyarokról, *Seres József*: Ifjúsági irodalmunk mai helyzetéről és *Haász László*: Érzelmi érték, tömegkultúra és sláger című írásait.

A magyar valóság rovatban *Vajkai Aurél* *Cserszegtomajról*, *Kenessei András*: A Terézvárosról, *Rab Nóra*—*Szamos Rudolf*—*Fábián Gyula*: Orségéről írtak szociográfiai szempontból is jelentős cikkeket.

A Tudomány és társadalom rovatban *Tolnai György*: Kinek adott igazat a Kossuth—Széchenyi vitában a történelem? című tanulmánya volt igen érdekes, aztán *Diószegi István*: A világháború, amilyenek ma lát-

juk, *Erdei Ferenc*: Élelmezés és mezőgazdaság, *Vekerdí László*: A szovjet tudomány és technika jubileumi kiállításáról szóló tanulmányok.

A *Fórum* rovat *Mód Aladár*: A szocialista nemzet elvi kérdéseire címmel a mai hazafiság kérdését taglalta, ugyanezt a témát vizsgálták sok szempontból *Kiss Lajos*, *Dobozy Imre*, *Perjes Géza* is.

Művészeti kérdésekkel is gyakran foglalkozott a folyóirat. Ilyen irányú cikke: *Szty Rezső*: Építészeti problémák, *Haitz Géza*: Portrévázlat Barcsay Jenőről, *Bencze László*: Henry Moore-ról, *Tolnai Gábor* Budai Györgyről és Ferenczy Béniről, *Bozókya Mária*: A bécsi XX. századi művészetet bemutató kiállításról, *Farkasdy Zoltán*: Dunaujváros építészeti problémáiról, és *Ambrus Tibor*: A vásárhelyi művészet múltjáról szóló cikkei.

A folyóirat borítólapján *szocialista múlt* irodalmának alakjait ismertették: Komjáthy Jenőt, Csizmadia Sándort, Szántó Kovács Jánost, Várkonyi Istvánt, Mezőfi Vilmost, Farkas Antalt, Vértesi Arnoldot, Bródy Sándort, Thúry Zoltánt, Iványi Ödönt, Tömörkény Istvánt, Gárdonyi Gézát.

A Kortárs gazdag *illusztrációs* anyagot is közölt, rajzokat, festményeket, szobrokat. Néhány nevet említnék: Ferenczy Benitől, Henry Moore-tól, Németh Józseftől, Szalay Ferenc-től, Papp Oszkár-tól, Bencze László-tól, Kurucz D. István-tól, Kass Jánostól, Somogyi Jánostól, Kőhegyi Gyulától, Gink Károly-tól, Hincz Gyulától, Szalatny Józseftől, Pór Bertalantól, Cs. Kovács László-tól, Gerő András-tól, Mohácsi Regős Ferenc-től, Barta Mária-tól, Káldor Katalintól, Szabó Ivántól, Durkó Gézá-tól, Meszes Tóth Gyulától, Kunvári Lillától, László Lillától, Gadányi Jenőtől, Kassák Lajostól, Réti Zoltántól, Ábrahám Rafaeltől, Bakallár Józseftől stb.

A *Kortárs* 1967. évi XI. évfolyama, amely valójában a tizedik évfordulóval egy évtizedes múltat tekinthet vissza, kiválóan reprezentálta a mai magyar irodalom, társadalom és művészet gazdag természetét. Csak amikor az egész évfolyamot újra végiglapozzuk és emlékeztünkbe idézzük a sokszínű magyar és európai világot, akkor értékeljük igazán *Simon István* szerkesztőnek felelősségteljes, céltudatos munkáját.

ÚJ ÍRÁS

Az irodalmi, művészeti és kritikai folyóirat 1967-i évfolyamát is *Baranyai Gyula* főszerkesztő, *Váci Mihály* szerkesztő és *Kass János* művészeti szerkesztő irányította. Ez a VII. évfolyam olyan gazdagsággal jelentette meg főként a fiatal generáció alkotásait, amilyenre az előző évfolyamokban nem volt példa. Magas színvonalú és egyenletes volt a havonként 8 íven megjelenő folyóirat minden száma. Az izgalmas, modern tipográfia, sok művészi rajz és más illusztráció egyik legkedveltebb és legkeresettebb szépirodalmi lapunkká avatta, természetesen főként a szép verseket, elbeszéléseket és tanulmányokat várta izgalommal minden hónap 10. táján ifjúságunk és a művelt olvasók nagy tábora.

Ha csak a költők névsorát iktatjuk ide, az is jelzi a sokszínű, új költészet gazdagságát: Apor Péter, Ágh István, Békési Gyula, Bella István, Boda István, Buda Ferenc, Csanády János, Csoóri Sándor, Darázs Endre, Demény Ottó, Fodor András, Garai Gábor, Györe Imre, Illyés Gyula, Iszlai Zoltán, Jékely Zoltán, Kalász László, Kalász Márton, Kassák Lajos, Károlyi Amy, Kenessey András, Kiss Benedek, Kiss Dénes, Kiss Tamás, Kónya Lajos, Ladányi Mihály, Mányás Ferenc, Mezei András, Mezey Katalin, Molnár Imre, Oláh János, Orbán Ottó, Pákolitz István, Raffai Sarolta, Ratkó József, Rákos Sándor, Sebestyén Lajos, Serfőző Simon, Simonyi Imre, Sinka István, Sipos Gyula, Somlyó György, Szakonyi Károly, Szemlér Ferenc, Szécsi Margit, Szepesi Attila, Takács Imre, Ténagy Sándor, Tóth István, Tózsér Árpád, Utasi József, Váci Mihály, Vészi Endre, Weöres Sándor, Zelk Zoltán.

Minden generáció megtalálható ezek között a nevek között, minden ízlésirány, minden árnyalat, a mai magyar költészet teljes gazdagsága. A folyóirat szerkesztői

különös gondot fordítottak a most induló, első könyves költők bemutatására és ismertetésére. Ezek: *Agh István*, *Bella István*, *Buda Ferenc*, *Raffai Sarolta*, *Ratkó József* és *Serfőző Simon*.

Igen érdekes költői alkotás volt *Kenessey András* Kantátája baritonra, kamarakórusra és farkas csordára. A *költészet ünnepét* áprilisban a költők megszólaltatásával ünnepelte az Új Írás, s ekkor olvashattuk Fodor András, Garai Gábor, Mátyás Ferenc, Rákos Sándor, Rónay György és Szemlér Ferenc költői vallo-másait.

Két nagy egyéniség különösen kiemelkedik a folyóirat ez évi számaiból. Az egyik a már életében klasszikusunkká nőtt *Illyés Gyula*, a másik *Juhász Ferenc*.

Illyés Gyulát nemcsak költeményeinek közreadásával tisztelte meg a folyóirat, hanem költészetéről, írói munkásságáról összefoglaló és elemző tanulmányokat is közölt: Kiss Ferenc *Illyés Dólt vitorla* című kötetét elemezte példamutató hozzáéréssel, Tóth János két paraszt komédiáját (*Bolhabál*, *Tüvétevéők*) ismertette. Zelk Zoltán néhány köztudott dolgot mondott el a hatvanöt éves Illyés Gyuláról és Déry Tibor *Az Éden elvesztése* című oratóriuma után drámai jelenetben *Szembenézni* címmel ajánlotta írását a költőnek.

A folyóirat több költeményt közölt Illyés Gyula új terméséből, s ezek közül messzehatóan és remekbe készülve emelkedik ki *Az Éden elvesztése* című, amelyet a somogyjádi irodalmi színpad kérésére készített, s 1967. február 19-én adták elő Stampler Imre és Tokaji Ferenc gondozásában a falusi irodalmi színpad fiataljai. Ebben a remekműben vers és prózavers 52 részletre tagolódva hirdeti az ember jogát a békeségre, s küzd az embertelen pusztítás, a háború ellen, s minden embertelenséggel szembeszögölve hirdeti:

Ha jó a harag napja,
mert hiszen eljöhet,
ha robban az atom,
mert hisz halomba-rakva
vár itt és ott kezét,
robban bár az atom,
ama végső napon,
ama rettentő holnap
előtt még, emberek
merjük a legnagyobbat,
kezdjük itt a legmélyből,
hűségünk erejéből
újra az életet.

De verseken kívül szólt az Új Írás hasábjain Illyés Gyula önmagáról is *Magyarság és emberség* címmel, közkinccsé téve a Magyar Rádióban 1967. március 11-én elhangzott nyilatkozatát. Így vall a felelős költő, a magyar lelkiismeret szavával: „Párizsból fiatal fővel, huszonhárom és fél éves korban hazajőve: Allíthatom, hogy André Gide-nek Afrikában nem volt olyan mély, megrázó élménye, amidőn megismerte a tőle idegen benszülőttek életét, mint ahogyan engem felháborított, megrázott és rögtön feladatra sarkallt az a kép, amit a saját népem sorsáról láttam... Mert felháborított mélységesen a magyar szegényparasztság, a magyar külvárosi munkásság és főleg a pusztai cselédség sorsa, ezért írtam meg, de úgy mintha Párizsban szántam volna, az első jelentékeny, mondjuk így: imertté vált könyvem, a *Puszták népét*. Ezt folytatom, ezt a feladatot, ezt a szemléletet, állítom változatlanul azóta is. Nemzeti elfogultság tehát részemről arról szólni, hogy a magyar anyanyelvűek például az országunkon kívül milyen helyzetben vannak, hogy miként szóródik szét milliószám a világban a magyarság, hogy milyen egyéni tragédiák folynak le milliószám azért, mert emberek csak magyarul tudnak beszélni... Ahogyan pályámat hátranézve látom: egy műveltségben eléggé fölkészült, egy nyugatban nemzetfölöttien figyelő fiatal ember jött vissza Magyarországra, és vált különféle fordulatok révén mégis íróvá. De e mivoltában változatlanul a legmagasabbrendű emberi gondolatokat próbálta érvényesíteni itt is.”

Nagy költő elődjeinek erkölcsi felelősségével szól munkájáról és Kölcseyhez hasonló tisztasággal írja:

„Visszanézve arra, hogy milyen feladatot kellett volna nekem elvégezni a magyarság életében, a magyar irodalomban, egyszerre lehetek hálás a sorsnak, hogy erre kinevezett, vagy kiszemelt, és ugyanakkor vádolhatom magam, hogy nem feleltem meg eléggé ennek a feladatnak.” Ezzel a felelősséggel szól itthon és külföldön, bárhová vezeti hivatása, mint ahogy tette ezt 1967 októberében, amikor a Bruxelles-Namur-i Baudelaire-ünnepeségen, amelyet a nagy francia költő születésének századik évfordulóján rendeztek, vallo-mást tett a francia költőről s a művelt világ legtehetősebb költői hallgatták és értettek vele egyet. Ő „nagykövete” magyarságunknak mindig, mindenütt.

A másik költő *Juhász Ferenc* (született 1928-ban) ebben az évben tölti be 40. életévét. Ő a felszabadulás utáni magyar költészet egyik legnagyobb tehetsége, akinek írásait főleg a fiatal nemzedék igen magasra értékeli s művei körül *A léközlő ország* megjelenése óta pro és contra folyik a vita. Az Új Írás olvasóközönsége ebben az évben sok költeményével, köztük *A művészet boldogsága* cíművel, s versnek számító prózai írásával ismerkedtek meg. Az *Arany János ünnepén* éppen úgy bonyolult, modern költői világának művészi képe, mint *Párizsról és a költészet lényegéről* című írása. Bármit ír, bárkiről nyilatkozik, abban erő, önálló látás és erkölcsi felelősség szólal meg. *Picassóról*, *Kass Jánosról (Egy művészről és önmagunkról)* című írása az irodalom, képzőművészet és a világegyetem természettudományos áttekintésével kutatja a leglényegesebb problémákat, s magát az Embert. *Szerelmes költők, szerelmes élet, Két fejezet az Énekek Énekéből* és *A költészet és a jövő* című műve végtelen gondolatok ébredését és felelősségünket foglalkoztatják. Nagy nyeresége az Új Írásnak, hogy ilyen reprezentatív nagy tehetség legtermékenyebb munkatársai közé tartozik.

A széppróza is fontos műfaja a folyóiratnak. *Mocsár Gábor: Kerek egy millió*, című regénye jelent meg ebben az évfolyamban és *Szabó Pál* önéletrajzának egy részlete. Az elbeszélések és novellák között sok érdekes, új problémákkal viaskodó és új művészi utakat kereső van: *Baráth Lajos*, *Galambos Lajos*, *Gerelys Endre*, *Jávor Ottó*, *Hernádi Gyula*, *Kemény Dezső*, *Kenessei András*, *Károlyi Mihályné*, *Lengyel József*, *Nemes György*, *Nádas Péter*, *Örkény István*, *Rákossy Gergely*, *Simonffy András*, *Sobor Antal*, *Sipkay Barna*, *Szakonyi Károly*, *Veres Péter*, *Végh Antal* és *Vészi Endre* meg néhány külföldi elbeszélőtől közöltek a szerkesztők írásokat.

A folyóirat novemberi száma a Nagy Októberi Forradalom 50. évfordulója alkalmából gazdag ünnepi számot adott ki, amelyben magyar, szovjet és más népek írói vallomásait közölte a történelmi jelentőségű nagy változásról.

Olvastunk *drámai* alkotásokat is a folyóirat múlt évi számában: *Déry Tibor*: Szembenézni, *Hubay Miklós*: A zsenik iskolája, *Szakonyi Károly*: Majd jönnek érted (hangjáték) és *Zelk Zoltán*: Vidám példázatú szomorújáték című művei képviselték ezt a műfajt.

A *film és színház* állandóan szerepel a folyóirat hátsólapján s ebből a műfajból *Nádaszty László*, *Nemes Károly*, *Simonffy András*, *Tóth János*, *Maár Gyula*, *Gábor Miklós*, *Antal Gábor*, *Csernus Marianne* és *Koltai Tamás* írásai érdemelnek nagy figyelmet.

Az *Arcképcsarnokunk* rovatban *Illés Lajos*: Györe Imréről és *Szécsi Margitról*; *Illyés Gyula* Örkény Istvánról, *Tüskés Tibor*: A költő Áprilyról, *Bálint Endre*: Vajda Lajosról, *Váci Mihály*: Fábry Zoltánról, *Csoóri Sándor*: Németh Józsefről, *Kabdebó Lóránt* fiatal költőkről, *Garai Gábor*: Andrej Vozneszenszkijről, *Elbert János*: A szovjet irodalomról közölt tanulmányokat.

Móricz Zsigmond halálának 25. évfordulójára *Illés Endrétől*, *József Attila* halálának 30. évfordulójára *Gyertyán Ervintől* olvastunk cikket. Köszöntötte a folyóirat a 80 éves *Kassák Lajost* és a 70 éves *Veres Pétert* is. Szép írásokkal búcsúztatta *Kodály Zoltánt*.

Olvastunk válogatást *Kuczka Péter* szerkesztésében a fantasztikus és tudományos irodalom alkotásaiból, s egy alkalommal a mai Kuba irodalmát ismertette a folyóirat szemelvényekben.

Mivel sok idegenből fordított írás is megjelent a folyóiratban, műfordítók nagy számát foglalkoztatja az

Új Írás, ezek közül különösen figyelemre méltó új nevek: *András László*, *Árva János*, *Benyhe János*, *Bella István*, *Benkő Judit*, *Baranyi Gyula*, *Bojtár Endre*, *Csoóri Sándor*, *Csuka Zoltán*, *Dely István*, *Demény Ottó*, *Garai Gábor*, *Gerencsér Zsigmond*, *Hargitai György*, *Jávorszky Béla*, *Jovanovics Miklós*, *Juhász Ferenc*, *Kassai Ferenc*, *Kelemen Gyula*, *Képes Géza*, *Kuczka Péter*, *Ladányi Mihály*, *Lénárt Éva*, *Nagy László*, *Orbán Ottó*, *Somlyó György*, *Tótfalusi István*, *Urbán Nagy Rozália*, *Váci Mihály* és *Weöres Sándor*.

A *Hazám* című rovatban korszerű és igen érdekes tanulmányok jelentek meg: *Gáll István*: Földút, *Kunszabó Ferenc*: Volt cselédek, *Gerelys Endre*: „Kenyér-telen Tarján?”, *Végh Antal*: Gellénháza 1967., *Márkus István*: Új agrárpolitika, *Farkas Sándor*: Hazafiságot, de milyet?, *Gergely Mihály*: Hajnaltól éjjelig, *Veres Péter*: Hajszál a levesben, *Varga József*: Bartók összegyűjtött írásai.

A képzőművészetnek és zeneművészetnek is fontos szerep jut a folyóiratban, az ide vonatkozó cikkek közül is említünk néhányat: *Perneczky Géza*: A Vörös Lovas és ami utána következik, *Fodor Ilona*: Psalmus Hungaricus, *Lányi András*: A közönség válsága, *Vámos Ferenc*: Lechner Ödön emlékezete, *Major Máté*: A szovjet építészeti útjának első szakasza.

A folyóirat képanyagát *Barabás Miklós*: Arany Jánosról készített arcképén és *Ferenzy Béni* meg *Vámos László*: *Kodály Zoltán* portréján kívül *Hincz Gyula*, *Kassák Lajos*, *Klősz György*, *Henry Moore*, *Masznyik Iván*, *Nagy László*, *Vajda Lajos* és *Würtz Ádám* alkotásai illusztrálják.

NAGYVILÁG

A folyóirat minden számának olvasása nagy élvezetet és nagyszerű kitekintést jelent a világ irodalmának minden tája felé. Az 1967. évi XII. évfolyamnak csaknem kétezer oldalas gazdagsága a nagy körültekintéssel és finom ízléssel összeválogatott alkotások tömegét tartalmazza, amely *Kardos László* professzor kiváló szerkesztői munkáját s munkatársainak fáradhatatlan éberségét dicséri.

Költők és költészet új világa bontakozik ki a *Nagyvilág* számaiból, mert ez évben az európai és ismeretebb világirodalmi értékeken túl közel hozta a vietnami, úzbég, újzélendi költészetet is, megismertetett bennünket a modern olasz lírával, bőségesen válogatva az *Olasz Gruppe 63* csoport alkotásai közül, de a fiatal német költők legfrissebb termését is bemutatta, nem beszélve a jugoszláv, angol, spanyol, francia, bolgár költészet alkotóiról s a Nagy Októberi Forradalom 50. évfordulója alkalmából bemutatott szovjet költészet képviselőiről: *Ahmadulina*, *Ahmatova*, *Jevtusenko*, *Kornyilov*, *Majakovszkij*, *Szamojlov*, *Vinokurov*, *Szluczkij* és mások költői munkásságának gazdagságáról. Ez a módja az igazi internacionalizmus tettreváltásának.

A *széppróza*, mint korunk legkedveltebb műfaja bőséges válogatásban jutott el a kiváló fordításokban hozzánk. A legnagyobb terjedelmű regényt és kisregényt *Capote Truman*: *Hidegvérrel*, *Kuznyecov*: *A Bábij Jár*, *Mailer Norman*: *Meztelenek és holtak*, *Marinkovič Ranko*: Az ellenálló születése, *Semprun*: Az ájulás című műve képviselte *Szijgyártó László*, *Baranyi Gyula*, *Csuka Zoltán*, *Réz Pál* és *Lontay László* fordításában.

Filmnovellát Frisch Maxtól olvastunk: *Zürich—Tranzit* címmel *Thurzó Gábor* fordításában, s elbeszéléseket *Jevtusenkótól*, *Maltz Albert-től*, *Michal Karel-től*, *Miller Arturtól*, *Moraviától*, *Olesa Jurijtől*, *Paszternáktól*, *Pausztovszkijtól*, *Rebreanútól*, *Rousselot-tól*, *Shaw Irwin-től*, *Nossacktól*, s két érdekes útinaplót *Passuth László*: *Spanyol út* és *Sötér István*: *Amerikai útinapló* címmel.

Csak emlékeztetőül közlünk néhány nevet és címet, mert az összest felsorolni felesleges, s amúgy sincs helyünk részletes ismertetésre.

A *Nagyvilág* fennállása óta mindig élen járt a mai *drámai* irodalom közkinccsé tételében s ezzel sok esetben színházainknak is bátorítást adott. Több olyan darab jelent meg ebben az évfolyamban is, amelyről azóta sok szó esik s belőle többet színházaink be is fognak

mutatni. A következőket említjük meg: *De Filippo Eduardo: A cylinder* Nemeskürthy István, *De Stefani Alessandro: Csónak jön a tavon* Szabolcsi Éva, *Millar Renard: Igazgatók* Ungvári Tamás, *Mrozek Slawomir: Tümpö* Kerényi Grácia, *Nicolaj Aldo: Éljen az ifjúár* Telegdi Polgár István, *Osborne John: Luther* Máthé Elek, *Stoppard Tom: Rozenkrantz és Guildenstern halott* Vas István, *Suga Senszuke: Gappo és lánya*, *Csuji Müller Péter, Weiss Peter: A luzitán madárijesztő* Garai Gábor és *Wilder Thornton: A hosszú karácsonyi ebéd* című darabját Mágori Erzsébet fordításában.

A drámák közül különösen kiemelkedik a reformáció négy százötvenedik évfordulója alkalmából közzétett *Osborne* darab. Osborne a híressé, sőt hírhedtté vált Dühöngő fiatalok szerzője, nem a történetírás tárgyilagosságot kereső tükrében mutatja be *Luther* alakját, hanem úgy, ahogy őt a mai drámairodalom egyik híressége látni akarta. A darabot 1961-ben írta, s nem a korabeli történelmi helyzet, társadalmi viszonyok, nem „a hittételek igazságai” izgatták Osborne-t, hanem a reformátör pszichológiája, a reformeri tevékenységet meghatározó testi és lelki tényezők. A történelmi hátteret csak annyiban vizsgálja, amennyire az elengedhetlenül szükséges, bár a darab még így is látványos színpadi képek sorozata.

„A dráma konfliktusa sem a hithű katolikusok és a hitújító reformátorok közti ellentétből táplálkozik, hanem *Luther* lelki kétségeire koncentrálódik, aki nem tudhatja soha teljes bizonyossággal, hogy Isten vagy ördög parancsára cselekszik-e. Modern emberként egyedül kell döntenie, a maga eszén, lelkiismeretén kívül nem hivatkozhat többé sem égi, sem földi tekintélyre, s vállalnia kell tetteinek összes következményeit. Osborne ebben látja *Luther* fellépésének hitvitakon, vallási reformokon túlmutató aktuális jelentőségét.”

Ez a mai világi ember szemléletéből adódó látásmód mégis alkalmas arra, hogy rendkívüli embert, és egyéniséget állítson a színpadra s a 3 felvonásos dráma 12 színében bemutassa az önállóan cselekvő Hóst. A folyóirat sajnos nem közli az egész színdarabot, csak részleteket a második és harmadik felvonásból.

A folyóirat ezen kívül októberi számában tisztelettel adózott a reformáció Európát átfomáló jelentőségének, s *Esze Tamás* tollából *A reformáció 450. évfordulójára* címmel közölt igen jelentős tanulmányt. A tudós szerző két évfordulóra irányította cikkében a figyelmet: 1517-re és 1567-re. Az első az egyetemes protestantizmus, a második a magyar reformáció történetének nagy dátuma. A két évszám között húzódó 50 év a *Luther* által megindított egyházi reformmozgalom forradalmi korszaka: irányzatokra szakad, ezek nemzeti egyházakat formálnak, s útjának fontos eseménye, hogy a nyugati kereszténység végső határán, Erdélyben, meg a Habsburg-terror és a török hódoltság alatt vergődő Magyarországon intézményesen is megalakult a helvét hitvallású evangéliumi egyház.

A magyar nemzeti irodalom és kultúra fejlődésében részt vevő református irodalom jelentőségére, s az intézményes református egyházat 1567-ben megteremtő debreceni püspökre, *Méliusz Péterre* irányítja a figyelmet.

„A magyar reformáció teremtett a reformáció szolgálatában irodalmat és olvasóközönséget. S a magyar reformációnak a nyugati fejlődéstől eltérő művelődési funkciójára az irodalom figyelmezteti a történetírást, amely azonban csak botladozva követi az útmutatást.” *Esze Tamás* *Illyés Gyulát* idézi: „Volt egy korszak Magyarországon, amidőn a szellem egy fedél alatt lakott a néppel, vele szaladt, izmosodott — a paticsból vert templomok kora volt ez, az üldözött prédikátoroké. Ha van külön érték a magyar reformációban, innen futja, *Sztárai* hegyek tetejéről prédikált, miután gyönyörű énekhangjával kicsalta vermeikből a jobbágycsapat... Azután együtt evett és hált a parasztokkal, a földön, szűrbe bukolózva.”

Ezt a szemléletet tükrözi *Csanádi Imre* verse a patics-templomról, amely hitesele számzása mindannak, ami „külön érték” a magyar reformációban. Ennek legmagasabb rendű, európai színvonalú költői megfogalmazása *Illyés Gyula* ma már sok európai nyelvre lefordított költeménye: *A reformáció genfi emlékműve*

előtt, ahol a legnagyobb protestáns hősök szobrai közt *Bocskay Istváné* is hirdeti a magyar „külön érték” nemzetközi jelentőségét.

Övék az érdem, kiket sem a máglya
nem riasztott vissza, sem a gálya —
sem harcaik bukása

a léptenként fölmeredő „hiába”!

Látták, vagy nem a céljuk,
azt jól látták, hogy nincs visszafelé út;
a múlt, ahogy füst-vetve összeomlott,
úgy lökte őket, mint löpor az őt:
előre! és ők vállalták e sorsot —

Mondd hát velem, hogy dicsőség reájuk!

A Nagyvilág sok tanulmányban ad hírt az európai színházi és filmkultúráról is. *Almási Miklós* a nyugat-németországi, *Lengyel György* az olaszországi, *Asztalos Sándor* a bolgár, *Egri Viktor* a szlovákiai színházokról számol be. *Galla Endre* a Csongor és Tünde kínai fordításáról, *Németh Antal* a norvég Nóráról, *Gyergyai Albert* Goethe Tassojáról, *Hajdú Henrik* a Magyar Ibsen-fordításról, *Koltai Tamás* pedig Sztanyiszlavszkij és a szovjet színház félszázadáról.

Bíró Yvette a velencei filmfesztiválról, *Bán Róbert* Ontinioni új filmjéről írt cikket.

A külföldi színházak magyarországi szerepléséről szóló cikkek is igen tanulságosak: *Réz Pál*: A bukaresti színház Nemzeti Színházban tartott vendégjátékáról, *Szánthó Dénes*: Shakespeare Budapesten, Pécsen és Szolnokon, *Varannai Aurél* Brokk Hamlet rendezéséről s *Radó György* Az ember tragédiájának franciaországi pályafutásáról írt tanulmányt.

A képzőművészet iránti érdeklődést képviselték a következő cikkek: *Borsos Miklós*: Henry Moore szobrai, *Solymár István*: Picasso, *Perneczky Géza*: Csontváry-könyv Münchenből és *Ferenczy Béni* estéje, *Oelmacher Anna*: Martirosz Szárján örmény festő kiállítása.

Az irodalomtudomány és kritika rovata nagyon gazdag a folyóiratnak és a könyvismertetések bőségesen tájékoztatnak a világirodalom legújabb és legérdekesebb alkotásairól.

Puskinról *Kovács Győző*, Pirandellóról *Kolozsvári Grandpierre Emil*, a Szovjet Írókongresszusról *Darvas József*, Apollinaire-ról *Rába György*, Benedetto Croce-ról *Szaunder József*, Galsworthy-ról *Szobotka Tibor*, Asturias Nobel-díjáról *Timár György*, a Gruppe 63-ról *Majtényi Zoltán*, A francia irodalom külföldön címmel *Husztai Anikó*, Angol költészet—magyar költészetről *Jánossy István*, Rilke-ről *Nemes Nagy Ágnes*, s a Francia Kommunista Párt vitájáról *Miklós Pál* közölt érdekes tanulmányokat, míg *Déry Tibor* olvasmányairól írt.

Az elmúlt év halottjairól emlékezések jelentek meg: *Áprily Lajos*ról *Lengyel Balázs*, *Ilja Ehrenburg*ról *Elbert János*, *Gara Lászlóról* *Szabolcsi Miklós*, *André Maurois*ról *Gyergyay Albert*, *André Berton*ról *Illyés Gyula*, *Ticsináról* *Scher Vera*, *Tudor Arghezi*ről *Szűcs Éva*, *Gordon Craig*ról, *Báti László*, *Sinkó Ervin*ről *Komlós Aladár* emlékezett meg, de megemlékeztek *Halpern Olgáról* és *Tőkés Annáról* is.

Írói jubileumok és évfordulók adtak alkalmat, hogy *Szell Zsuzsa* a 25 éve meghalt *Musil*ról, *Szöke György* *József Attiláról*, *Kéry László Arany János*ról emlékezzék meg. Az élőket is tisztelettel köszöntötte a folyóirat: a 70 éves *Veres Péter*t *Juhász Géza*, *Trócsányi Zoltán*t *Rab Zsuzsa*, de olvastunk emlékezést *Kodály*ról, *Kassákról* és *Franyó Zoltán*ról is.

A zeneművészet köréből kiemeljük *Szabolcsi Bence* emlékezését *Monteverdi*ről születésének 400 éves fordulóján, *Bónis Ferenc* cikkét *Bartók* és *Wagner* címen, *Csenki Imre* levelét a cigányokról, *Eöze László*: *Kodály* és a nagyvilág című tanulmányát, *Walkó György*: *Puccini*, *Ybl Miklós* és *Brecht* című írását.

A folyóirat illusztrációja sok rajzot, fametszetet közölt ebben az évben is. Kiemelkedő nevek: *Cézanne*, *Cocteau*, *Delacroix*, *Foujita*, *Goya*, *Klee*, *Léger*, *Matisse*, *Moore*, *Picasso*, *Rodin*, *Rouault*, *Tiepolo*, *Vlaminck* stb., stb. A magyarok közül: *Bozoky Mária*, *Erdős Pál*, *Ferenczy Béni*, *Keckeméti Kálmán*, *Kiss Attila*, *Mikus László*, *Rózsahegyi György*.

Molnár József

Arcok és harcok Kodolányi Visszapillantó tükréből

(Magvető Kiadó, Budapest, 1963)

„Hogy miért lettem író, azt nem tudom megmondani, csak azt, hogy milyen kérdésekre próbáltam választ kapni.

Ugyanazokra, amelyeket ötéves koromban tettem fel a kertünk egy ma is pontosan előttem álló sarkában, egy hatalmas orgonabokor alatt, amikor a virágokra szálló lepkéket és fölöttük a kék eget s a báránylepkéket néztem.

A szörnyű kérdés: miért? Ki vagyok én? Akkor *Jancsinak* neveztek a cselédek, a házvezető, az apám, a testvérem, a pajtásaim. Ki ez? És mi ez? Honnan van? És miért? Mi volt azelőtt? Volt-e nevem? Tudtam akkor arról, hogy én vagyok? És miért kell *ennekem* lennem? Ez miért szükségyszerűség?...

Most visszafelé kérdezve: megint csak azt mondhatom, miért születtem? Miért vagyok? Miért kell lennem? Miért kell innen eltávoznom? ... Azért, hogy Ibsen gombontője engem újra megöntsön, mint egy gombot... s az egy más gomb lesz, de lényegében mégis ugyanaz?" (542—543. o.)

Igy vall életét-munkáját summázó kötetének epilógusában *Kodolányi János* s ezzel megadja azt az egzisztenciális keretet, amelyben és amelyből századunkkal csaknem egyidős életét és harcait látja, többé vagy kevésbé nevezetes kortársaiével együtt. Ez azonban — természetesen — szemléletének a minőségét, szféráját is meghatározza, azokat a szellemi koordinátákat, amelyekről egyetlen művének olvasásakor sem tekinthetünk el, s amelyek bennünk feszült érdeklődést és mély rokonszenvet válthatnak ki, szenvedélyes tanulásra és eszmélkedésre indíthatnak. Csak legyen bennünk fogékonyság, emberi rezonáló képesség, nyílt szem és szív — ami egyébként a lélek embereitől igen méltán kívánatik meg — s akkor még izgalomba is hoz ez a több mint érdekes, megragadó, megrázó, mély problémalátású *életmű*, amelynek a *Visszapillantó tükrök* méltó záróköve (a szerző kifejezetten *summáz*), s ezt az sem teszi kétségessé, hogy gyűjteményes, és ezért némileg esetleges jellegű a válogatás, mert ha vannak is benne évtizedekkel ezelőtti írásai is, az összképbe azok is beleillenek.

Huszonnégy erősen különböző terjedelmű írás festi meg a múlt alkonyi pírban égő horizontját. Krónika? Ugyan! Esetleg, a legigényesebb értelemben. Tanulmányok? Némelyikük az is, de több is: *szuggesztív visszatekintés*, melyet átfűt a személyes állásfoglalás, mely olyan emberi felelősségérzettel, cselekvő akarattal és mélyen rétegezett, filozófikus látásmóddal párosul, amely bizonyos adekvát szubjektivitást bajosan is nélkülözhetne.

Napnál világosabban tűnik ki ebből a lebilincselően érdekes füzérből, *milyen szorosan összefügg egy nép élete, történelme az irodalmával*, hogy mekkora az „írástudók” felelőssége. („Biz tollat fogtam, mert a kés kevés volt” — írta *József Attila*.) Egyszerűen nem létezik olyan irodalom, amely ettől független lehetne. Bármilyen viszonyulás: döntés, és következményei vannak. Adott esetben az, hogy egy vesztébe rohanó országot nem képesek feltartóztatni tragikus útján a legkiválóbbak sem, ha kevesen vannak.

Szerzőnk meghitt barátként vezet országos és világpolitikai problémákból szerkesztőségek és írói viták kulisszái mögé, majd vissza. Rendkívül eleven kép bontakozik ki így: frókat, műveket, irodalomtörténeti jelenségeket, vagy például egy-egy verset sokkal színebben, mondhatnám háromdimenziósan látunk és per sze jobban is értjük őket. Egyenesen szenzáció erejével hat ilyen közvetlen „tudósítást” tenni mondjuk *Schöpfung*-in, vagy *Szerb* Antal irodalomtörténete mellé. *Kodolányi*-nál a legkevésbé sincsenek héroszok és bálványok, hanem küzdő — s nemegyszer elbukó — emberek vannak, akik fölött tehetségükkel egyenes arányban ítél az, hogy mit alkottak, vagy amivel adósok maradtak.

Kodolányi egyházi — vagy inkább így mondom: keresztényi — kapcsolatai, relációi nem egy művében szerepelnek. Jellemző, ahogyan az élő írók közül rá

legjobban ható s általa leginkább tisztelt *Móricz Zsigmond*dal kapcsolatban ennek hatását a máséhoz viszonyítja: „Barátság *csaknem* olyan erővel ébresztette fel legjobb ambícióimat és alkotóerőmet, mint amilyenell húsz-huszonkét éves koromban *Csikessz* Sándor csányoszozi atyai barátom tudása, akaratereje hatott.” (537. o. Kiemelés tőlem.) 1944 decemberében az égő Kiemelés tőlem.) 1944 decemberében az égő Pesten így medítál: „Bár ott ülnék a kis hajón atyai barátommal; Csikesszel, s nézném a lámpák ékszerivel felcícomázott nagy szajhát Budapestet, s hallgatnám a néhai pap szavait Jézus Krisztusról.” (453. o. Az „erős” hasonlathoz lásd: Jel 17,5. Szinte biztos vagyok benne, hogy az asszociáció bibliai ihletésű, akárcsak 1945 őszi kellemetlenségeinek címe: „Az emberek kezébe adtak” 456. o.)

„*Fülep* Lajos művészettörténész, az idő szerint zengővárkonyi református lelkész” házában *Bajcsy-Zsilinszky* Endrével tett látogatásukkor folyt le az a beszélgetés, amely „mélyen beleszántott Zsilinszky Endre egész gondolkodásmodjába... ekkor kétéltelkedett először az ideológiai rendszerben, amelyben felnőtt és hitt, ekkor gondolkozott el először azon a kérdésen, hogy vajon a magyar népet szerető, ahhoz ragaszkodó, annak jelenét, jövőjét féltő hazafi nem lehet-e egyúttal kommunista is, vagyis hogy a tulajdonjog más alapokra való helyezése nem jelenti szükségképpen a magyar nép érdekeinek megtagadását, ellenkezőleg.” (399., 401.) Ekkor ugyanis „*Fülep* eléggé érthetően, egyenesen kimondotta, hogy ha ebben az országban nem lesz gyökeres változás a tulajdonjog egész területén... Magyarország menthetetlenül az elnyomorodás, a lelki elsovadás, az ideálokban való hit teljes megtagadása, a tökéletes lelki és fizikai nihil állapotába fog kerülni.”

Az sem véletlen, hogy amikor 1944. márc. 19-én sürgősen el kellett tűnnie a lakásáról, akkor azonnal a pasaréti református lelkészhez ment, s annak lakásáról telefonált *Faraghó* altábornagynak, aki segíthetett rajta.

Mindéz persze nem áll ellentétben az azal, hogy nagyon is világosan látta s tette szavá az egyházi bűnököt, főként a társadalmi felelősséggel kapcsolatban.

Hiszen *történelemkönyv* is bizonyos értelemben, amit írt, s ugyanakkor *társadalomrajz*. Emlékeztet egy s más tényre, amit kár lenne elfelejteni, s ami a fiatalabb generációnak már csak iskolai tananyag, vagy annak is csak az emléke. „Vajon tudják-e a mai fiatalok, milyen s mekkora volt a nyomora egy olyasfajta kezdő írónak, amilyen én voltam? S a társaimnak? Nem, nem tudhatják... Ez a nyomor már ponyvára kínálkozik, rémregénynek, szinte halmozott borzalom és giccs, undorító.” (28. o.) Mellesleg: bőségesen beszámol arról, hogy az Írók Gazdasági Egyesülete milyen nagy arányú segélyezést végzett hosszú éveken át. Persze így sem tudták például *József Attila*t kellően mentesíteni gondjai alól. A vele való utolsó találkozás leírása egyébként a könyv egyik legmegrázóbb részlete.

Finnországtól nem tud és nem is akar emlékeiben szabadulni. Annyi szépet és jót ír le róla, hogy az ember már szinte megsokallja. Az ezzel kapcsolatos bírálatra azt válaszolja: „Nem azért mentem oda, hogy leboruljak egy nép erényei előtt, hanem hogy ezekből az erényekből hitet és bátorságot merítsek a magyar nép erényei és a magyar nép jövője iránt.” (540. o.) Bizony el is kelt egy kis reménység abban a ma már mondaként ható kasztrendszerben, amelyet itt csak egy megtörtént esettel jellemzünk.

Finn férfi magyar úrinőt vett feleségül s vitte haza. Otthon „egy nap a cseléd ezzel állott elő:

— Asszonyom, ön még nem látogatott meg engem az otthonomban. Jöjjön el hozzánk vasárnap délután, nézze meg, hogy élünk, milyen kedves otthonom van a szüleimnél!

— Micsoda? — visított felháborodva a hölgy. — Hogy mer velem egy közönséges cseléd így beszélni? Mit

képzél, ki vagyok én? Csak nem megyek látogatóba a cselédemhez?

Mire a cseléd azonnal felmondott és elment... Egy darabig egymást váltogatták a lányok, de mindegyik hallatlanul »prepotens« volt... Végezetül Magyarországról vittek oda egy leányt. Azt azután egzecírozhatta kedve és szeszélyei szerint." (284. o.) Persze az idevágó hazai „termés” jellemzésével sem marad adós a szerző. (Itt-ott még ma is felbukkannak ilyen eredetű társadalmi göröcsök!)

Egy régebbi tapasztalat viszont épp ma a legidősebb. Szerzőnk — mintegy harminc éve — egy fiatal lett értelmiségivel beszélget.

„— Nem vágyol faluról a városba? — kérdeztem, hogy keserűséget piszkáljak fel benne.

Ertetlenül néz rám.

— Mi boldogok vagyunk, ha odakint élhetünk — feleli rendreutasítólag. — A mi vágyunk az, hogy dolgozzunk. És mindnyájan dolgozunk. Mit keressünk a városban? Odakint éppen olyan jó, sőt jobb. Mi szeretjük a csendet, a fákat és mezőket...

Külön tanulság és érdekesség Kodolányi lélektani műveltsége. Persze nem ő az egyetlen, aki az akkor legmodernebb és legelterjedtebb freudi pszichoanalízissel megismerkedett az írók közül; József Attila éppen sárga verset írt a 80 éves Freud-hoz Babitsnak pedig elég Psychoanalysis christiana c. versére gondolnunk. Volt idő, amikor egyetlen kézjegyintéssel intézték el — „hivatatosan” — a freudizmust, illetve a pszichoanalízist, mint kispolgári és reakciós áltudományt stb. Olykor még mintha ma is erénynek számítana a mélylélektani jelzőt idézőjelbe tenni, mintha azt nem is lehetne másképp gyakorolni, csak nagyképűen és meszterkelten. Azzal kapcsolatban, hogy Móricz Virág sommásan „bolondos csapatnak” titulálta a pszichoanalitikusokat, akiket apja „beeresztett” az Irodalmi Szalonba, Kodolányi erőteljesen leteszi a garast:

„Ez a »bolondos csapat«, amelynek soraiban ott látjuk Charcot-tól Jungig a nagy tudósok egész sorát, s amelynek tudományos eredményei nélkül ma már mozdulni sem lehet, néhány kiváló emberrel képviseltette magát a magyar tudományos életben is... A dinamikus lélektan éppúgy hozzátartozik korunk tudományos módszereihez, mint Pavlov feltételes és feltétlen reflex-tana...” (106. o.)

Napirendről már rég lekerült sémákhoz és dogmákhoz is érdekes adalékokat szolgáltat, főként az „élesedő osztályharc” meghirdetésének idejéből. Beszél arról az „irodalomtörténeti méretű bűnről”, amellyel nem mást bélyegeztek fasisztává, ill. „szociálfasisztává”, mint József Attilát, és csak úgy mellesleg Kodály művét, a Hány Jánost. Arról pedig, hogy Lenin a végrendeletében milyen véleményt fejtett ki Sztálinról, Kodolányi e végrendelet francia kiadásából értesült 1934-ben. Egy s más tekintetben sajnos tragikusan meg voltak osztva azok az erők, amelyek korábban és hatásosabban vehettek volna gátat a fasiszta örületnek, s később is kevesebb lett volna a probléma.

Az emberi cselekvés és élet, végső soron talán az emberi lélek, de mindenképpen a lét titkaiba igyekezett behatolni ez a lobogó, nyugtalan, szenvedélyes igazságkereső, mélyre látó írói életpálya, életmű. Most, évek óta súlyos betegségtől ágyhoz kötötten, most is ott áll emberi és írói problematikájának alfája és omegája előtt: miért, mivégre élünk? A már gyermekkoraiban megfogalmazódott alapkérdés persze hatalmasan differenciálódott az évtizedek folyamán, de változni nem változott. Mélységesen megindító az az eszmefuttatás, amelyet művének csaknem a legvégén tár elénk (543. o.):

„Most újabban igen megrendítő, de voltaképpen egész természetes ismeretek engem is valamiféle újnak a megértése irányában kezdenek vonzani. Ez pedig az anti-anyagról szóló tan. Az anti-anyag léte kísérletileg igazolható, a dialektika törvényei szerint szűkségszerű, hiszen minden önmaga ellentétével létezhet csupán. Az anyag tehát az anti-anyaggal együtt. S mert a magyar őshit a másvilág... valaminek a „mása”, mint tükörképe... talán úgy kell tekintenem a magam életének, törvényeinek e láncoltatát, ahogy tizenöt

esztendőskoromban írtam a naplómban: „A születés: halál, halála egy korábbi létformának, a halál: születés, születése egy újabb létformának.”... Vajon a tudatom ez marad-e — s ha nem: milyen tudatom lesz, erre felelni nem lehet.”

„Egyre szűkülő körökben, egyre mélyebben vájtam magamat a tudatom mélyébe, tudatos eszközökkel is, például a mélylélektan eszközeivel, egészen a tudatom alá, egy olyanféle mitikusnak tekinthető, álomképeimnek a jelképi világába, amelyek már nem is rögzíthetők a nyelv eszközeivel...”

„Az egész ott kezdődött, öt éves koromban a halott fecskével. Azt iparkodtam életben tartani. Azt a világot, a ferencjózsefit, a gyermekkoromét, az apámét, az anyámét, a testvéremét, a pécsváradit és a vajszlói embereket, a vöröskatonákat, mindazokat, akiknek a világa az én világgommal érintkezett, és egyik a másikba belemosódott.”

Bodrog Miklós

GÁLL ISTVÁN: ROHANÓK

A fiatal író novella-ciklusában egy munkáscsalád életét írta meg, a család három generációjában a munkásmozgalom három típusát ábrázolja. A tizenkilences veterán nagyapa az ösztönös lázadó, kemény, meg nem alkuvó jellem, de a felszabadulás után lázongásút személyi bosszúval vezeti le; nem érti meg a születő új világot, amelyért harcolt, szenvedett. A felszabadulás lelkiileg nem szabadította fel a múlt örökségei alól. A fizikai nyomorúság eltűnik életéből, de élete már megnyomorodott maradt. A második nemzedék a konformista vezető típusát jelképezi. Az apa a megszerzett hatalmat képviseli, s az unoka a szocializmusban felnövekvő ifjúságot példázza. Érdekes módon az unoka az első nemzedék ösztönös módján reagál a világra, politika-ellenességgel tiltakozik az apai konformizmus ellen. Morális lázongó, meglehetősen bizonytalan és tisztázatlan eszmékkal és elképzelésekkel. Mit mutat ez a családi triptichon, melyet végsősoron a történelem formált? Részben jogos ellenkezést a megcsontosodott módszerekkel, megalkuvó magatartással szemben, részben társadalomjavító szándékot.

Sajnos, míg a nagyapa egy tömbből faragott alak-unokájának alakját nem érezzük ennyire meggyőzőnek, evidensnek. Különösen az unoka lélektani megformálása hiányos és bizonytalan, inkább kamaszként gondolkozik, mint felnőttként; és a mögé vetített társadalmi háttér is elmosódó, elnagyolt.

Gáll István probléma-kereső, az élet kérdéseire érzékenyen reagáló írásai az olvasók eligazítását segítik elő, a társadalmi méretű felelősségtudat kialakítását. (Szépirodalmi, 1968)

MIGUEL ÁNGEL ASTURIAS: AZ A FÉLVÉ NŐSEMÉLY

A Lenin-díjas, az 1967. évi Nobel-díjas latin-amerikai író mitológikus-folklórisztikus regénye az ember gazdagság utáni vágyának groteszk ábrázolása. Számunkra idegen képzet- és fantáziavilágban nagyon is ismerős, örök emberi vágyak, gondolatok jelennek meg, kapnak formát. A meggazdagodás érdekében az ördöggel cimboráló és szövetező ember népmesei figuráját az irodalom többször feldolgozta (csak egyet emlékeztetőnek: A. H. Tammisaare észt író: „Pokoltanya új sátánja”). Asturias színesen, gazdagon, az indián mitológiát felhasználva dolgozza ki fantasztikus történetét. Szellemes, ironikus, olvasmányos mű, ha néha fárasztó, túlzásfolt is. Egy számunkra mind eddig ismeretlen kultúrát, észjárást, szellemiséget reprezentál.

A nem könnyű szöveget Koryürek Péter fordította gördülékenyen, az író és művészetét bemutató előszót Hargitai György írta. (Magvető, 1968)

Tamás Bertalan

Három verskötet fekszik előttünk, a romániai magyar irodalom jelentős termékei.

Hervay Gizella *Reggeltől a halálig* c. új kötete* tar-
talomban és formában is modern költőnek mutatja
szerzőjét. A versek legfőbb mondanivalója az a szo-
rongás, amely a mindenség fenyegető nagysága, bo-
nyolultsága mellett a maga kicsiségének, kiszolgáltat-
ottságának tudatára ébredt embert eltölti, aki a nap,
hold, szerelem, halál szédítő örvényei láttán szinte el-
veszti lába alól a talajt, és „Sugárzó bolygóm, merre
vagy?” — kiáltásba tör ki Hervayval. Néha megtörté-
nik, hogy a költő riadtságára valami tételese vigasz üres
visszhangja felel,** de ilyen mű kevés van. Hervay
legtöbbször egy mélyen átélt belső optimizmus, az élet
legyőzhetetlenségébe vetett töretlen hit erejét szegezi
szembe kételyeivel, megingásaival.

Ó elég egy villogó fehérhasú madár, egy szárnycsapás
[elég,
s már könnyű vagyok és könnyű a szomorúság...

— felel egyik versében a megmagyarázhatatlan bánat
képeire a megmagyarázhatatlan öröme. Talán ezért is
van, hogy verseiben olyan sokszor használja a madár
és a szárny képét:

Egy szárnycsapással megteremti
a természet a boldogságot

— írja az *Egyszárnyú madárban*.

A költőnő a világ, a kor szorongató ellentmondásai
közül a ráció, a gondolat fegyverével akarja kivere-
kedni magát, azzal akar rendet teremteni a kozmikus
rendetlenségben, és a sikertelenség újabb fájdalom,
újabb kétségbeesés szülője lesz. Néha viszont az az
ember érzése, hogy Hervay kissé túljátssza, olykor
szinte pózáz dédelgeti a riadt lélek zaklatottságát. Túlfes-
zít magának és lantjának idegeit — szinte csak
azért, mert ezt érzi modernnek, korszerűnek. Ez a
túlfeszítettség, zaklatottság meglátszik a versek for-
málásán is: zsúfolt, olykor keresetlen újszerű, merész
képek hordozzák a mondanivalót a szabadvers változó
ritmikájú hullámain. A költő együtt: a képek szokat-
lansága, olykor irracionálisága s a forma kötetlenségé-
gében is jól érvényesülő zeneiség, mégis valami meg-
kapó erőt ad a költeményeknek: rend és rendetlenség,
valóság és irrealitás, logika és logikátlanosság kapcsoló-
dik olyasféle egységbe bennük, amilyenre a cím is utal
vagy mint a következő sorpár tükröz:

Egeimen áthajolok hozzád
Szívek szivárványútjain.

Hervayt egy veszély fenyegeti: élményei és képességei
túljátszásának vonzása. Ha ennek ellent tud állni, ha
meg tudja őrizni a „mértéket”, meg fogja találni a
biztos formát önmaga és a világ ellentmondásainak ki-
fejezésére, ami végeredményben a művészet.

Kányádi Sándor harmadik verses kötete *Kikapcsoló-
lás* címmel jelent meg*. Vannak, akik nem tartják
szerencsésnek e szó és vers című választását. Ha azon-
ban a hozzájuk tartozó és körülötte sorakozó verseket
is elolvassuk, be kell látnunk, hogy a költő jól válasz-
tott. Finom ironia, sőt önironia rejtőzik e versben, s
ironikus maga a cím is. A költő szeretne néha ki-
kapcsolódni, de ez legfeljebb ha pillanatokra sikerül,
mert aztán annál súlyosabb ütésekkel ébreszti rá a

valóság, hogy az idők és terek minden rezzenése az
ő életében fut össze, s a viharzó világ

...elfödi
előlem az angyalokat,
elvágja bennem a harangszót...

Ugyancsak ilyen kulcs-vers az *Álmodó*. A költő ál-
modik, és álmjai teljesülnek, ő azonban sohasem elé-
gedett:

Mi kell még — kérdik —, nem elég?
Örülök persze — szólanék,

de csak a fejem ingatom,
Állok némán és álmodom.

Kosztolányi egy hasonló gondolatmenetű versét re-
zignált sóhajtással fejezi be:

Itthon vagyok immár a földön,
de nem vagyok otthon az égben.

(*Boldog-szomorú dal*)

A két vers, a két költő különbsége két korszak kü-
lönbőségét is jelenti. Kosztolányi a hanyatló polgári
világ kilátástalanságától, távlat és mélység nélküli-
ségétől szenved, Kányádi egy újra nekilendülő, mér-
hetetlen lehetőségek előtt álló korszak partján áll, és
tudja, érzi, hogy nincs, nem lehet megállás. Mint költő-
nek talán ezek a legjellemzőbb tulajdonságai: a mind-
ent észreveszés, mindent átélés, a mindenhez kapcsolo-
lás — és az álmodás: az a képesség, hogy mindent
távlatba tud helyezni: a múlt és jövő, a gondolatok
és látomások, a helyállás, az állásfoglalás, a küzdés
távlatába — önmagát is.

A mindenséget vágyom versbe venni,
Da magamnál tovább még nem jutottam.

(*A lírikus epilógja*)

— énekelte hajdan *Babits*. Kányádi önmagát is, és
általában az embert, a világot valami ősi kozmikus
emlékezés, egység távlatában látja.

Emlékezetem végtelennek tűnő némafilm-teker-
cse mindannak, amit megéltem, álmodtam eddig is
s amit örököltem a mítoszokig visszamenőleg...

Pergetem, pergetem a filmet, s egyik-másik koc-
kájához olykor hangokat próbálgatok

— jellemzi találóan önmagát és költészetét a kötetnek
bizonyára nem szándéktalanul első versében. Valahogy
így kapcsolódik életének minden apróbb és nagyobb
mozzanata az emberiség, az emberi sors nagy koordiná-
táihoz, s emelkedik a pillanat olykor szinte kozmikus
látomássá, egyetemes részvétté, a végtelen játékává
(*Tűz és kasa, Rege, Apokrif ének* stb.).

A kapocs, amely Kányádit a világhoz köti, az örök
egység, egyetemesség átélésén túl, az ebből fakadó mély
részvét: megrendíti, fájdalommal tölti el a lefagyott
virág, a diregő madár, de főleg a szenvedő, halandó
ember iránt (*Pantomim, Húsvéti bárány, A XC. zsol-
tár*).

Költészetének szerencsés vonása, hogy megvan benne
a jelenség, a gondolat, az érzés és a képzelet szép
harmóniája. Megvan az a nagyszerű képessége, hogy
a mindennapi jelenségek mögött vagy azokban meg-
látja a felvillanó szépet, a benne rejtőző gondolatot,
ezeket át tudja érezni s képzeletével — olykor látó-
másgis menően — meg tudja jeleníteni (Fehér sirálpár,
Vén juh az ősz).

Kányádinak azonban nemcsak gondolat-, érzés- és
képzeletvilága mutatja, hogy az emberiség egyetemes
örökségével rokon, hanem versépítése, versformálása
is. Ahogy a modern élet jelenségeit a gondolat, az ér-
zés, a képzelet évezredes hálóiival szövö, be, versfor-
málása is a költészet legősibb forrásaihoz kapcsolódik:

* Irodalmi Könyvkiadó, Bukarest, 1966.

** (Vers énekhanga, fűrészsikoltásra)

* Irodalmi Könyvkiadó, Bukarest, 1966.

a görög bukolika, a román dojna s a népek fölötti (vagy alatti) ballada az ősi példaképek Kányádi modern versformálásához. Képzetele is a népköltészet ősi mozdulataival emeli fel a valóságot a látomások, sejtetések költői, kissé szürrealista szférájába. Nagyon modern és nagyon ősi ez a költészet egyszerre. Legszébb talán a *Vén juh az ősz*. A román balladák látomásos világa egyesült itt a magyar költészet zártabb rendjével. Így lesz ez a költészet a spanyol Garcia Lorcának a népiség mélyeiből táplálkozó modernségével párhuzamos, s így lesz Kányádi egyik legjelentősebb fiatal költőnk.

Az előttünk levő három könyv közül *Székely János Virágok átka* c. kötete* a legterjedelmesebb. Időben is az ötvenes évek elejétől évtizedünk közepéig fogja át a költő termését. Így meglehetősen szilárd alapot nyújt arra, hogy a költő arcképét, ha vázlatosan is, megrajzoljuk. A kötet élén egy *Sárga szem* című vers van, s ez arról szól, hogy a költő úgy érzi, élete minden pillanatában egy sárga szem figyeli, s gazdája rója tetteit... Igen, valóban így van ez: ez a sárga szem a költő öntudata, amellyel önmagát, a világot figyeli, elemzi, próbálja megérteni. Székely János filozófus költő, aki számára az élet csupa talány, megoldani való vagy megoldhatatlan probléma, minden jelenség, élmény mögött ez dereng vagy komorlik, természet, szerelem: egyre megy. Akár *Csokonaink*, a „lét-, nem-lét-” ő is „töprengett sokat” (*Sajnálj meg engem*), s egész valójában eltölti a létezés szomorúsága, mert

Létezni fény. De árnya

A létezés örök talánya. (U. ott).

Magatartásának gyökereiről talán a *Virágok átka* c. vers vall legmegkapóbban. A világ felszíni törvényeit megérteni, ahhoz alkalmazkodni nem tudó, mástörvényű lélek néz itt szembe elszántan sorsa, élete talányai-val. Igen, elszántan, mert Székely János nem menekül az élettől, problémái elől: viaskodik velük emberül, s helyt áll — családostan is (*Sürgönyoszlop, Gyertya*).

Rövid lapozgatás után ráismerünk, hogy egy Szabó Lőrinc alkutú költővel van dolgunk, s erről főleg a *Bűntudat* c. ciklus versei győznek meg. Hasonló problémákkal birkózik itt, mint a halott nagy költő, az élet fájdalmas ellentmondásaival, s még kifejező eszközeik is rokonok: a hindu mitológia s az állat- és növényvilág képei (*Arádszuna kérdez, A veréb, A tigris* stb.) Nem csoda, ha a ciklus utolsó verse, a Requiem, Szabó Lőrinc halálának ürügyén ismét az élet, halál problémájával viaskodik, s az egész élet értelmét példaképe nyomás abban látja, hogy

Ha kínban is, ha bűnben is,
kimondani az igazságot!

Az ilyen ember számára a szerelem is ritkán ad enyhülést (*Bölcső*), számára az is inkább vergődés, „héjánás” (*Maradj velem, Altató*).

Ami kifejező eszközeit illeti, Székely János e téren a hagyományok követője. Könnyed, de gondos, változatos verselés, tiszta, érzékletes képek többnyire a látható természet világából, s könnyedén, színesen folyó nyelv teszik kötetét minden olvasó számára érthetővé és élvezhetővé.

Tóth Béla

NORBERT WIENER: MATEMATIKUS VAGYOK

Gondolat kiadó. 1968

A könyv címe hitvallás a szó igazi értelmében. Igaz, nem valamilyen felekezet mellett tesz vallást a szerző, hanem arról szól és vall, hogy nincs olyan terület az emberi munkásságnak, ahol állást ne kellene

foglalni korunk égető erkölcsi gondjai között. A szerző a háború utáni évek (1945), legnagyobb matematikusa az Egyesült Államokban, de talán a világon is. Nevéhez fűződik a kibernetika, magyarul a vezérléstudomány, a „gondolkodó”, számítógépek nagyarányú alkalmazásának kidolgozása, s velük az „emberileg kiszámíthatatlan” mozgások, jelenségek, működések kiszámítása. Csak egy példát: A kibernetika nélkül nincs űrrepülés, rakéta-technika, de korszerű szívűtét is elképzelhetetlen önmagát vezérlő kibernetikus gép nélkül. Korunkat az „atomkor” elnevezés mellett joggal nevezhetnénk a kibernetika korának is, s hogy nem így nevezük mégsem, annak az az oka, hogy a kibernetikát korvonalazó mű 1948-ban került ki Wiener tolla alól, tehát már az atombomba alkalmazása után. A kibernetika így fiatalabb tudomány a magfizikánál.

Wiener Matematikus vagyok című könyve minden emberhez akar szólni. Azokhoz is, akik nem értenek a kibernetikához, de még a matematikához sem. Szándéka az, hogy felfedezéseinek, új tudományának erkölcsi gondjaival minél szélesebb tömegek foglalkozzanak, hogy a tudomány eredményeit ne a hatalom, hanem az emberiség érdekében hasznosítsák, ne csak egy szűk körű kabinet tudja, hogy milyen lehetőségek rejlenek a technikai civilizációban, hanem az egész társadalom.

A kibernetika által létrehozott erkölcsi kérdések több formában jelentkeznek. Kérdés, hogy szerephez jut-e az emberi felelősség döntő pillanatokban akkor, ha a haditechnikában gondolkodó gépekre van bízva a határ s a légi térség ellenőrzése. Kérdés, hogy ha a kisemberek millióit helyettesítheti egy kibernetikai rendszer gyárban, vagy akár hivatalban, mi legyen a felszabadult embertömegekkel. Kérdés, hogy a gépesítés ilyen mérete egyáltalán milyen hatásokat kelt a társadalomban. (Közismert, a francia diáktüntetések a tűrhetetlen egyetemi rendszer robbantotta ki, de a tűrhetetlenség egyik tényezője az oktatás gépesítése volt. A sok hallgató miatt televízió közvetített egy-egy előadást, a vizsgák igen és nem kockákba helyezett kereszttekkel folytak s az eredményt „gondolkodó” gépek osztályozták...)

A könyv legérdekesebb részei azok, amelyekben Wiener a tudósokat összekötő szolidaritásról ad számot. Ez a segítőkészség akkor jelentkezett, amikor német, sőt magyar tudósoknak kellett először menekülést, majd állást biztosítani a fasizmus idején. A tudósi munka nemzetközi kapcsolatai adták meg Wienernek, hogy megértse Kelet-Ázsia népeinek sok problémáját, szenvedését. Figyelmezteti népe (az Egyesült Államok népeinek) vezetőit: „Ázsiában százmilliók vélik, hogy nem alkalmazták volna a Második Világháború végén az atombombát fehér bőrű ellenességgel szemben. Magam sem voltam biztos abban, hogy ebben a vádban nem rejlik-e némi igazság.” — írja könyve 272. oldalán. Saját szakjához visszatérve mondja: „A gombnyomásos háború óriási vonzerőt gyakorol... Sok ilyen embert láttam... a háború s az azt követő békétlen béke előtérbe hozta őket. Tudom mi van bennük...”

Ercsey Előd

A Nagygyűlés anyagából, mint örömkre az Új Ember is (aug. 4) megállapítja, „minden eddiginél nagyobb figyelmet keltett *A Szentlélek és az egyház egyetemessége* szakbizottság dokumentuma. Nem kevesebbet mond ez, mint: az egyház minden alkotóelemében és élete minden megnyilvánulásában, valamint mindenekelőtt Isten szolgálatában egyetemes és bensejében egyetemesnek is kell lennie. „Ez az egyetemessége — »katolicitás« — azt jelenti, hogy az egyház egysége elválaszthatatlan a világ egységétől. Tehát ha az egyház az emberiség egysége elleni akcióban vesz részt, akkor voltaképpen az egyház egyetemessége ellen vét. Ez a kijelentés voltaképpen az egyháznak a társadalomban végzett tevékenysége új megfogalmazásának tekinthető.”

A mi ökumenikai kurzusunk 15 év óta úgy határozza meg ezt a szaktudományt, hogy az „az emberiség és benne az egyház eredendő egységével és a történelem folyamán végbement szakadásaival foglalkozik azzal a céllal, hogy az egyházat segítse a szakadások gyógyításának, az egység helyreállításának szolgálatában”. A magyar tagegyházak gyakorlati életét is egyre inkább áthatja az a meggyőződés, hogy a saját ügyeiket bátran rábízzák az egyház Urára, maguk pedig introvertált egyházmentő fardozások helyett népüknek és az emberiségnek szolgálhatnak minden erejükkel. Nagy öröm, hogy ez a meggyőződés világszerte kezdi áthatni a keresztyén egyházak tömegeit és legjobb teológusait.

*

Uppsalával kapcsolatban is nyilvánvaló lett, hogy az egység és egyetemesség evangéliumi felfogásával szemben a római egyház továbbra is kitart a maga exkluzív önértelmezése mellett, amely végső fokon a maga keretei között, a többiek bekebelezésével képzelettel megvalósíthatni az egyetemességet, mint az egység egyetlen „instrumentuma és sakramentuma”. (Mégleg ajánljuk olvasóinknak *Beyerhaus* tübingai professzor e számunkban közölt fontos előadása gondos tanulmányozását, ehhez a tárgyhoz is.)

Az EVT irodájának eleve is ábrándosnak tűnő tervei — a világszínat összehívása, az eucharisztia napirendre tűzése, Róma belépése az EVT-be Uppsalában — a gyakorlatban lényegesen módosultak; nem csupán a tagegyházak jó részének idegenkedése, de Róma józan tartózkodása is abba az irányba mutatott, hogy korántsem érett a helyzet ilyen rögtönzések elfogadtatásához. Páter *Tucci* idevágó előadását más helyen ismertetjük; jellemző, hogy a *Katolikus Szó* (júl. 28) ezt emeli ki előadásából: „P. Tucci az interkommunio kérdéséről is szólt, vagyis arról a problémáról, ünnepelhetik-e a katolikus papok nemkatolikus papokkal együtt az Eucharisziát? Erre addig nem kerülhet sor — mondotta —, amíg nem sikerül a szentségek lényegének kérdésében azonos álláspontra jutni az érdekelt egyházaknak” (aláhúzás az eredetiben).

Örülünk annak, ha jó és tiszta emberi és egyházi ügyekben a római katolikus egyház és hívei együttműködnek az evangéliumi és ortodox egyházakkal és hívekkel. Ez csak javunkra lehet mindnyájunknak.

Ami azonban a szervezeti egységet illeti, ennek előfeltételei — mint Uppsalában is látszott — teljességgel hiányoznak. Azok a kérdések, amelyek a „nagy schismát”, meg a reformációt előidéztek, ma is éppoly megoldatlanok, mint annak idején. Ha valami

úgyvélt egyházi vagy politikai érdekből mégis keresztülhajszolnának egy mesterséges uniót, abból csak jóvátehetően ellentétek, előbb-utóbb újabb, még súlyosabb szakadások következnek. Nem marad más hátra, mint „lemondva a szegény takargatásáról”, beletörödni külön-külön kereteinkbe, és azon igyekezni, hogy szeretetben szolgáljunk egymásnak, és szeretetben szolgáljuk együtt az életveszélyes helyzetbe jutott egész emberi nemzetséget. Nem árt emlékezni a népi bölcsességre sem: a jó szomszédsághoz hozzátartozik a jó kerítés. (Csak zárójelben: a *Humanae vitae* születésszabályozási enciklika körül most támadt vihar újra figyelmeztet, hogy a római egyházon belül is milyen súlyos problémák terhelik a „Legfőbb Tanhivatal” által „garantált” intézményes egységet.)

*

Az uppsalai nagygyűlésen sok jó határozatot fogadtak el nemzetközi és társadalmi kérdésekben, ha azok „néhány ponton színtelenek, erőtlenekek és gyengék” is, és a mi küldöttségeink szerettek volna „hátrabb és határozottabb állásfoglalást” elérni, — fejtette ki dr. *Bartha Tibor* püspök a Magyar Hírek szerkesztőjével megérkezésekor folytatott beszélgetésében (júl. 24). Dr. *Káldy Zoltán* püspök némi keserűséggel, sok örömmel emlékezik: mennyi szemrehányást kaptunk mi még tíz éve is, hogy oly sokat foglalkozunk az emberi nyomorúságokkal, amelyek Uppsalában most már bő teret kaptak a megbeszéléseken (Evang. Élet aug. 11). Haladó nyugati vélemények is rámutatnak: a színes, gyarmati sorban élő népek egyházi képviselői, az Uppsalában is zajosan tiltakozó ifjúság a konzervatív delegátusokat is arra szorították, hogy lemondjanak a vietnami háború és más nemzetközi és társadalmi igazságtalanságok nyílt támogatásáról; nagyszámú jelenlétük a delegátusok között viszont lefékezte a határozatok hangját, a döntések határozottságát és ezzel hatékonyságát. Dr. *Günter Jacob*, az NDK-beli egyház püspöki rangú képviselője úgy mondja ezt, hogy a „jelen volt teológiai irányzatok és egyházi tradíciók nagy feszítvolsága sok kérdésben kompromisszumos formulákra készített, amelyek nem világították meg mindig a valódi helyzetet, ezért a döntések — bár elfogadhatók és tisztességesek — gyakran csak kevéssel vitték előbbre a kérdéseket” (NZ Berlin aug. 3).

Az uppsalai világyűlésen újjáválasztották az EVT vezető szerveit; változatlanul megmaradt képviselőtünk a központi bizottságban, de bővült fontos bizottsági tagsági helyekkel. A magyarországi ökumenikus munkát tehát megbecsülte és méltányolta a Világtanács. Tagegyházaink tevékenysége így fokozódni fog, mind a keresztyén békemozgalomban, mind az EVT-ben, mind a többi felekezeti világszervezetben. Eközben úgy mutatkozik, hogy a protestáns egyházak belső kapcsolatainak sűrűsödése is kívánatos, mind hazai, mind regionális vonatkozásban. A római ökumenizmus aktivizálódása szükségessé teszi felekezettudományi munkánk lényeges fokozását, a gyülekezetek hathatósabb tájékoztatását, egy nyílt, őszinte kontroverz-teológiai munka kibontakoztatását is.

Mind a prágai, mind az uppsalai világyűlés tanulságai növelik tehát egyházaink felelősségét és igazolják azt a tézist, hogy a jó szolgálat jutalma a még több szolgálat.

k. t.

Theological Review

Founded 1935 — New Series Vol. XI. July—August, 1968, Nos 7—8
A Monthly published by the Ecumenical Council of Churches in Hungary

CONTENTS

Short Reports and Commentaries — Creation — New Creation — Church — History (A Contribution of the Hungarian Faith and Order Study Group to the Uppsala Assembly) — Prof. Dr. Peter Beyerhaus: *The Question of the Theology of Religions in Protestantism* — Dr. Julius Nagy: *The Dialogue in Geneva* — Dr. Hermann Binder: *The Significance of Scientific Exegesis in Preaching* — Joseph Farkas: *Lessons of History on the Beginnings of the Cause of Jesus Christ* (III)

WORLD REVIEW

Dr. Ervin Vályi Nagy: *A New Work on the Tensions Between Exegesis and Systematic Theology* — Ladislaus Szabó: *New Works by Cullmann* — Coloman Tarr, Jr.: *A German Handbook for Christian Families — A Memory Book of Albert Schweitzer*

HOME REVIEW

Ladislaus Zay: *The Divine Comedy in the Circular Theatre* — Joseph Molnár: *A Review of Hungarian Periodicals* — Nicholas Bodrog: *Faces and Fights from a Recent Work by John Kodolányi („Back-Glance mirror“)*

REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS

Three Poets — Three Volumes (Béla Tóth) — Norbert Wiener: *Ich bin ein Mathematiker* (Előd Ercsey) — George Kroó: *Richard Wagner* (Mrs. Susanna Papp) — *On Books in Brief* (Bartholomew Tamás)

NOTES OF THE EDITOR

Theologische Rundschau

Gegründet 1925 — Neue Folge Jg. XI. Juli — August, 1968. No. 7—8.
Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn

INHALT

Kurzberichte und Kommentare — Schöpfung — Neuschöpfung — Kirche — Geschichte (Beitrag der Ungarischen Studiengruppe für Glaube und Kirchenverfassung zu der Vollversammlung in Uppsala) — Dr. Peter Beyerhaus: *Die Frage der Theologie der Religionen im Protestantismus* — Dr. Julius Nagy: *Der Dialog in Genf* — Dr. Hermann Binder: *Die Bedeutung der wissenschaftlichen Exegese in der Verkündigung* — Josef Farkas: *Geschichtsstunden über die Anfänge der Sache Jesu Christi* (III)

WELTRUNDSCHAU

Dr. Ervin Vályi Nagy: *Ein neues Werk über den Zwispalt zwischen der Exegese und der systematischen Theologie* — Ladislaus Szabó: *Neue Werke von Cullmann* — Koloman Tarr jr.: *Deutsches Handbuch für die christliche Familie — Albert Schweitzer Gedenkbuch*

HEIMATRUNDSCHAU

Ladislaus Zay: *Die Divina Commedia in dem Rundtheater* — Josef Molnár: *Ungarische Zeitschriftenrundschaу* — Nikolaus Bodrog: *Gesichte und Kämpfe in einem neuen Werk von Kodolányi („Rückspiegel“)*

BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

Drei Dichter — drei Bände (Adalbert Tóth) — Norbert Wiener: *Ich bin ein Mathematiker* (Előd Ercsey) — György Kroó: *Richard Wagner* (Susanna Papp) — *Kurzberichte über Bücher* (Bartholomäus Tamás)

BEMERKUNGEN DES REDAKTEURS

THEOLOGIAI SZEMLE

TARTALOM

- DR. BARTHA TIBOR:
Az egyházak időszerű kérdése a bűnbánat és megtérés (257)
- DR. BAKOS LAJOS:
A Szentlélek és az egyház katolicitása (263)
- DR. NAGY GYULA:
A genfi dialógus (II.) (269)
- DR. TÓTH KAROLY:
A mariológia a II. Vatikáni Zsinat döntéseiben (274)
- FARKAS JÓZSEF:
Történelemórák Jézus Krisztus ügyének kezdeteiről (IV.) (279)
- KEVE ISTVÁN:
A biblikum egységes információelméletének körvonalai (282)
- SZATHMÁRY SANDOR:
Halhatatlanság vagy feltámadás? (284)
- UJ. DR. BARTHA TIBOR:
Történelem és üdvtörténet az írásmagyarázatban (292)
- DR. CSOMASZ TÓTH KÁLMÁN:
Zene és polgár — zene és proletár (Maróthy János könyvéről) (296)

HAZAI SZEMLE

- Karl Rahner — Budapesten (PLM) (302)
- TAKÁCS BÉLA—MOLNÁR JÓZSEF:
Templomaink ismeretlen szépségei (Tombor Ilona két új művéről) (303)
- Dr. Patay Pál: Évszázados harangok (Szigeti Jenő) (305)
- HORVÁTH BARNA:
Tompa Mihály emlékezete Igricin (306)
- Ökumenikus Tanácsunk közgyűlése (308)
- A Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár új bibliográfiái (Szigeti Jenő) (309)
- Jegyzőkönyvi kivonat a Theológiai Szemlééről (309)

VILÁGSZEMLE

- SIMON JÁNOS ATTILA:
Túl a születésszabályozás tilalmán (310)
- Lélektan és pasztoráció
1. Pszichoterápia és lelkipozozás (Bodrog Miklós) (313)
2. A pszihológia új útjai (Gonda Béla) (314)

KÖNYV ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

- Müller Schwefe—Hans Rudolf: Was ist die Wahrheit?
(D. dr. Pákozdy L. M.) (317)
- Saul Bellow: Herzog (ifj. Tarr Kálmán) (318)
- Könyvekről röviden (Tamás Bertalan) (278, 295, 307, 316, 320)

A SZERKESZTŐ MEGJEGYZÉSEI

9-10

UJ FOLYAM/XI.

1968

SZÁM

ALAPÍTVÁ 1925-BEN

THEOLOGIAI SZEMLE

1968. szeptember—október

Az alapító szerkesztő bizottság:

Dr. Bartha Tibor, dr. Bodonhelyi József †, dr. Czeglédy István †, dr. Esze Tamás,
dr. Kádár Imre (felelős szerkesztő), dr. Nagy Gyula, dr. Ottlyk Ernő,
dr. Pákozdy László, (főszerkesztő), dr. Pálffy Miklós (társ-szerkesztő), dr. Tóth Endre,
dr. Varga Zsigmond J.

A bibliai és rendszeres teológiát tárgyú kéziratokat kérjük a főszerkesztő címére (Budapest, IX., Ráday u. 28.), egyéb kéziratokat kérjük a felelős szerkesztő címére (Budapest, VII., Tanács körút 9. IV. 14.) küldeni.

Kiadóhivatal: Budapest, XIV., Abonyi u. 21. Református Zsinat Sajtóosztálya
Előfizetési díj egész évre 180,—, félévre 90,— forint. Kötés szám ára 35,— forint.
68.02800/2 Zrínyi Nyomda, Budapest. F. v.: Bolgár Imre

A szerkesztő megjegyzései

Egyházaink a csehszlovákiai helyzetről — A „Humanae vitae” enciklikáról

E számunk vezető helyén közöljük Dr. Bartha Tibor püspöknek a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa közgyűlésén tartott elnöki jelentését, amely a mostani kiélezett világhelyzet fő vonatkozásaiban elemzi a nemzetközi egyházi szervezetek felelősségét, és a hazai egyházak tapasztalatait. A nemzetközi feszültség különböző elemei között rámutat a csehszlovákiai események összefüggéseire is a világpolitika fő erőtervezőivel. Azóta már hetilapjaink egész terjedelmében közölték Ökumenikus Tanácsunknak az elnöki jelentéshez fűződő határozatát; fontos — a miéinkkel lényegében megegyező — állásfoglalásokat olvastunk jelentős nyugati egyházi lapok legfrissebb számaiban is. Elsősorban Niemöllerék „Stimme der Gemeinde” c. lapja hangsúlyozza több cikkben is azoknak a politikai — és egyházi — köröknek a felelősségét, amelyek máig sem szűntek meg elvakult kommunistaellenes, szovjetellenes politikájukkal veszélyeztetni a szocialista országok népeinek létérdekeit.

Szeretnénk olvasóinkat emlékeztetni: most tíz éve „bestseller” lett az USA első számú katonapolitikusának műve, mely szerint Amerikának jelenleg nem szabad világháborúra törekednie, de nem szabad világbékét sem engedélyeznie, hanem folyamatosan „korlátozott helyi háborúk” kirobbantásával kell biztosítania a fegyverkezési monopóliumok uralta hadiipar által az amerikai „gazdasági egyensúly tartós fennmaradását” (Prof. H. A. Kissinger: *Atomfegyver és külpolitika*). A mű megjelenéséig — a hozzá mellékelt térkép szerint — 13 év alatt 13 ilyen „korlátozott” háborúval gondoskodott a nemzetközi feszültség állandó fenntartásáról az USA fegyverkezési ipara és az általa irányított külpolitika; azóta is jó egynéhány ilyen „korlátozott, helyi” konfliktus — gondoljunk csak a magyar ellenforradalomra, Szuezzre, Kubára, Indonéziára, Ghanára, Kongóra, Görögországra, a délamerikai országokra, a közkeleti háborúra stb. — volt hivatva bizonyítani a fegyverkezési verseny feltétlen szükségességét az „amerikai életforma” gazdasági alapjainak rendületlenségéhez. Hogy ez a politika hány millió emberéletbe kerül, őket nem nagyon érdekli. („Lágy Ázsiát, borzolt Afrikát falnak. S mint fészket ütik le a kis falut”). Végső gyökerében arról volt szó ezekben az izgalmas hetekben, hogy Csehszlovákia népei körül is hasonló szándékokkal „forgolódnak a tőkés birodalmak”. Igen szerették volna „a CsSzK-ból eltüntetni azt az Sz-t, a szocializmust” (írja a *Stimme der Gemeinde*, Frankfurt/M szept. 15.). Ennek eszközei lettek volna a gazdasági segélyek — ezekhez a nyugatnémet egyházi lap megjegyzi: a szolgálatkész USA mindmáig elutasítja a CsSzK követelését: szolgáltatassa vissza neki az USA kormányának a Hitler által elrabolt, amerikai kézre jutott prágai államkincstárt, ami valóban reális segítség lett volna; továbbá a fellazítás és a „felszabadítás”

többi fokozatai, a háború — ha lehet: „korlátozott, helyi háború” — minden kockázatával.

Mi magyarok 1956 őszén már tapasztaltunk egyet-mást abból a szabadságból, amelyet ők most Csehszlovákia népei számára készítettek. Akkor a csehszlovákiai testvéregház segített nekünk, hogy a nyugati egyházak jóhiszemű rétegeivel megértessük: miért nem kérünk mi az amerikai monopóliumok kínálta „felszabadításból”. Nagyon reméljük, hogy most a mi egyházaink hasonló jószolgálatát szívesen fogadják majd a csehszlovákiai atyafiak.

Sikerületlen enciklika „az élet védelmében”

Alig van olyan világi vagy egyházi sajtóorgánium, amely ne foglalkozott volna ismételt VI. Pál pápa „Humanae Vitae” c. enciklikájával és annak viharos visszhangjával. (Az enciklika tartalmát e szám más helyén ismertettük; visszhangjára még visszatérünk). Magán a római egyházon belül is igen jelentős körök — így a nyugatnémet „Katolikus Napok” és egész püspöki konferenciák — fejezik ki csalódásukat a négy esztendője várt pápai nyilatkozat felett; maga a pápa több ízben próbálta mentegetni vagy igazolni a katolikus hívők tömegei és jelentős katolikus teológusok által egyaránt helytelenített állásfoglalását. Nem hivatalos római körök kijelentették, hogy az enciklika jellege „nem a családokozhatatlanság igényével fellépő döntés a hit és erkölcs dolgaiban”; viszont hivatalos vatikáni körök nem mulasztják el hangsúlyozni, hogy ez az enciklika mindenképpen „a pápai tekintély erejével” bíró döntés, amelynek „mindaddig engedelmeskedni tartozik mindenki, amíg azt maga a pápa meg nem változtatja”.

Tény, hogy az enciklika megjelenése után pár nappal már nem annyira az enciklika tartalmáról folyt a vita, mert azt általában elutasították, hanem a pápai Legfőbb Tanhivatal tekintélyéről, amelyet a II. Vatikánum határozatai újból körülbástyáztak, de melyen most maga a pápa okozott robbanás jellegű sérülést. Délamerikai látogatása előtt közvetlenül még a legkörmolyabb körök is azzal számoltak, hogy a pápa — világméretű botrányt elkerülendő — lemondja ezt az utazást; most pedig a római katolicizmusban magában, de az ökumenében, szerte a világban is megmutatkozó, lesújtó fogadtatás azt mutatja, hogy ezt az enciklikát, amely szándékai szerint az élet védelmét kívánta volna szolgálni, valójában életképtelen torzszülöttnek tekintik és azt az élet csakhamar el fogja temetni.

A világi orgánumok sokasága helyett alább egyet ismerünk részletesebben, az „Economist” c. tekintélyes londoni—new york-i hetilap „Micsoda világ?” c. vélemény vezércikkét. Ez a cikk közvetlenül az angolszász

Az egyházak időszerű kérdése a bűnbánat és megtérés*

A legutóbbi közgyűlés óta eltelt időszak krónikása a nemzetközi egyházi életben mozgalmas, felfokozott tevékenységről adhat számot. Elég arra utalni, hogy ebben az esztendőben két egyházi világgyűlés zajlott le, március 31-től április 5-ig, a Prágában tartott III. Keresztyén Békevilággyűlés és július 3—20-ig az Egyházak Világtanácsa IV. nagygyűlése Uppsalában. Lehetetlen volna felsorolni az e nagygyűléseket előkészítő, és azokkal párhuzamosan lefolytatott egyházi találkozók, amelyeket hitvallásos testületek, regionális szervezetek (Afrikai Egyházak Konferenciája, délkelet-ázsiai, dél-amerikai egyházi szervezetek, Európai Egyházak Konferenciája stb.) hívtak egybe és tartottak meg. Ennek a hallatlanul meglevenedett és — valljuk meg — a gyülekezeteket itt-ott immár fárasztó ökumenikus mozgásnak az eredményeit bajos volna számba szedni egy elnöki jelentés keretében. Rendkívül szerteágazó problematikával foglalkoztak a különböző egyházi grémiumok. Még csak a témák felsorolására sem szeretnék vállalkozni. Mindössze a nemzetközi egyházi élet néhány legjellemzőbb vonását kísérem meg tételesen kiemelni, annak a célnak az érdekében, hogy Ökumenikus Tanácsunk eddigi tevékenységére és további akcióira vonatkozóan tanulságokat vonhassunk le.

I.

A nemzetközi egyházi élet egy bizonyos reintegrációs folyamat kibontakozását tükrözi.

E folyamat jelei kézzelfoghatóak. 1948-ban, évtizedes tervezgetés és kísérletezgetés után megalakult az Egyházak Világtanácsa, fokozatosan abszorbálta a korábbi ökumenikus törekvések mindegyikét. Így a Life and Work, a Faith and Order mozgalmat, majd a Nemzetközi Missziói Tanácsot. A reintegrációs törekvések bizonyosága az a tény, hogy a föld kerekén élő nem-római keresztyén egyházak most már kevés kivétellel csatlakoztak az Egyházak Világtanácsa szervezetéhez. Ezt a folyamatot kiegészíti az a párbeszéd, amely a legutóbbi esztendőben indult meg nem-római egyházak és a római katolikus egyház között.

Végül, a szóban forgó reintegrációs folyamat kézzelfogható bizonyosságai azok az egységtörekvések, amelyek elsőrenden a fiatal egyházak köreiben, de Észak-Amerikában, sőt Európában is, bizonyos protestáns egyházak között vagy már megvalósultak, vagy éppen folyamatban vannak. Ezekben az uniós tárgyalásokban elsőrenden az anglikán, a methodista, a baptista és a presbiteriánus egyházak érdekelték. Dél-Ázsiában, Afrikában, de tudjuk, hogy az Amerikai Egyesült Államok protestáns egyházai között is komolyan számolni lehet ezeknek az uniós törekvéseknek az előrehaladásával. Folyamatban van a Református Világszövetség és a Kongregacionalista Világtanács integrációja, — és tovább folytathatók ezeknek a jelenségeknek és törekvéseknek a felsorolását.¹

Az egyházak körében kibontakozó reintegrációs folyamat okait illetően számos mozzanatra utalhathatunk.

* A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa rendes évi közgyűlésén 1968. szeptember 12-én tartott elnöki beszámoló elvi-teológiai része.

Az egyházak világában is érvényesül az a tény, hogy a technikai civilizáció fejlődése távoli kontinenseket, egymástól távol élő népeket közel hozott egymáshoz; a tömegkommunikáció eszközeivel biztosítja a kölcsönös információt. Ennek következtében elmélyül a plánétánon élő emberiségben a sors közösség tudata. Nemcsak az emberi együttélést veszélyeztető válságok interdependenciáját ismerik fel a különböző kontinensek lakói, hanem azt a tényt is, hogy a tömegpusztító fegyverek diszkrimináció nélkül az egész emberi együttélés megromlását, súlyos katasztrófáját idézhetik elő. Ez az egyelőre inkább csak negatívumok tudomásulvételében jelentkező egység-tudat, valamint az emberi együttélést fenyegető veszélyek kiküszöbölésére irányuló erőfeszítések, amelyek a népek barátságának, a háború kiiktatásának, a béke biztosításának nagy ügyeit próbálják előmozdítani, hatással vannak a különböző egyházakra is. A külvilágból érkező eme hatásokat is feltétlenül látnunk kell azoknak az okoknak a sorában, amelyek az említett reintergrációs folyamatot ösztönzik.

De hivatkozhatunk, a mondottakon túl, sajátosabban egyházi motívumokra is. Ilyen példának okáért a szekularizálódó világgal szemben védekezni kívánó egyházak egymás iránti szolidaritásának a fokozódása.

A legmélyebben fekvő ok és motívum azonban — meggyőződésem szerint — kifejezetten teológiai természetű és a keresztyén egyházak teológiai gondolkodásának alakulásában keresendő. Századunkban világszerte előtérbe került az egyházakban a biblikus orientáció. Világos példákat szolgáltat ehhez a megállapításhoz szinte valamennyi evangéliumi hitű egyház legújabb teológia-történeti fejlődése, de a legcsattanósabb példa a római egyház, amelynek a körében észlelhető érlelődési folyamat egyik legjellegzetesebb vonása a biblikus teológiai eszmélkedés megindulása. Amíg a 16. században Isten Igéjének a felfedezése, az Írás tiszteletben tartása sajátos módon differenciálódáshoz vezetett, addig a 20. században az Ige teológiájának a térhódítása inkább a reintegráció törekvéseit animálja, támogatja.

II.

A reintegráció folyamatát tükröző nemzetközi egyházi élet figyelme egyre fokozódó mértékben az emberi együttélés kérdéseire irányul.

Mint mondtam, meg sem kísérem az elmúlt időszakban tartott nemzetközi egyházi gyűlések tárgysorozatának a felsorolását, tematikájának az ismertetését. Csak általánosságban szeretném megállapítani, hogy e témák egyik főcsoportja — a különböző egyházakat egymástól elválasztó hittani és szervezeti különbségek iránti érdeklődés — nagy mértékben megcsappant. Bizonyára sokak meggyőződését fejezte ki William Stringfellow New York-i ügyvéd, amikor a Hit és Egyházszervezeti Bizottság munkáját az 1963-ban tartott montreali világkonferencián súlyos bírálatban részesítette: „akadémikus, szaktudósok által folytatott, esoterikus monológoknak” nevezte, „amelyben a világ ritkán jut szóhoz, de meg sem szólíttatik és amelyben többnyire professzorok, teoretikusok, patriarchák, politikusok és sajnos bürokraták beszél-

nek egymással és egymáshoz a keresztyénség status quoja iránti jogos aggodalmaikról.”²

A Hit és Egyházszerződés tanulmányi programja, amint a Bizottságnak az 1967. július 20.—augusztus 2-ig Bristolban végzett munkálatai mutatják, a közös hit egységes megvallásának feladatát egyre inkább módosítja a közös szolgálatok célkitűzéseinek a szem előtt tartásával. A dokumentumokból vett idézettel szeretném ezt megvilágítani: „Ma minden egyház hasonló problémákkal szembesül. Az egyházaknak új helyzetekben, új kérdésekre tekintettel kell vallást tenniük az evangéliumról. Ez a feladat olyan óriási, hogy sok hagyományos megosztottság elveszteni látszik jelentőségét. Az egyházak akkor jutnak mélyebb közösségre egymással, ha közösen néznek szembe az új feladatokkal.”³

Az egyházak világát foglalkoztató másik klaszszikus témakör: a világmiszió és evangélizáció két ponton is súlyos válságokat tükröz. A fejlődő népek körében kibontakozó függetlenségi törekvések következtében kérdésessé vált a korábban gyarmatokkal rendelkező népek egyházainak klasszikus misziói tevékenysége. Másfelől erősödik az a felismerés, hogy a szekularizáció áramlatától szorongatott egyházak erőfeszítése, amelyekkel pozíciójuk védelmére, egzisztenciájuk biztosítására törekednek, nem helyezhető el a miszió és evangélizáció címszava alatt annak ellenére, hogy sokak számára a világmiszió és evangélizáció célkitűzéseit ez a világtól való félelem és introvertált egyházi érdekek védelme motiválja.⁴

Ezek mellett a témák mellett az utóbbi két évtizedben, egyre fokozódó mértékben, az emberiség életkérdései foglalják el a nemzetközi egyházi tanácskozások tárgysorozatán a központi helyet. Mint ismeretes, az Egyházak Világtanácsa 1946-ban megalakította az Egyházak Nemzetközi Ügyekkel Foglalkozó Bizottságát, abból a célból, hogy e munkaközösség rendszeresen foglalkozzék a nemzetközi élet eseményeivel és megfelelő keresztyén álláspont kialakításához járuljon hozzá információk nyújtásával, szempontok kidolgozásával.

Az Egyházak Világtanácsa ilyen megnyilatkozásai kezdetben egyszerűen az amerikai, illetve nyugati politikai koncepciók alapján állottak és azt képviselték. Kirívó és emlékezetes példa erre az Egyházak Világtanácsa torontói állásfoglalása, amely az Amerikai Egyesült Államok koreai agresszióját erkölcsileg alá kívánta támasztani. A további évek során azonban növekedett azoknak a tagegyházaknak, illetve teológusoknak a száma, amelyek és akik az Egyházak Világtanácsában az egyházak tanácsát, tehát nem politikai fórumot, és az egyházak világtanácsát, tehát nem a nyugati keresztyénség képviselőit kívánták látni. Ennek az igénynek a kifejezése nagy mértékben a magyar ökumené tagegyházainak a szolgálata által is történt. A tagegyházak közül sokan közvetlenül is érintkezésbe jutottak a korszakot foglalkoztató társadalmi kérdésekkel, amelyekre választ kellett adniuk. Megalakult a Keresztyén Békekonferencia, amelynek a létrehozását széles körben tapasztalt hiányérzet tetta szükségessé: a meglevő egyházi területek nem kielégítő módon foglalkoztak korunk szociál-etikai problémáival.

Magában a római katolikus egyházban is ilyen irányú fejlődés bontakozott ki.

Jól szemlélteti azt a változást, ami a római katolikus egyház szociál-etikai gondolkodásában végbement, az a különbség, amely megfigyelhető egyfelől a XIII. Leó 1891-ben kiadott „Rerum Novarum”

illetve XI. Pius 1931-ben megjelent „Quadragesimo Anno” enciklikája, másfelől XXIII. János pápa 1963-ban kiadott „Pacem in Terris” enciklikája között. Míg az előbbi két enciklika a konzervatívizmus és a kapitalista társadalmi rend érdekei védelmének a jegyében született, addig a Pacem in Terris új szellemben ítéli meg a társadalmi haladást, a munkásosztály politikai, gazdasági és kulturális felemelkedését, a fejlődő népek megsegítésének, a háború elhárításának és a népek békés egymás mellett élésének a problémáit. Lényegében ennek az enciklikának a kezdeményezése folytatódott és nyert bővebb kifejtést a II. Vatikáni Zsinatnak az „Egyház a modern világban” elnevezésű pasztorális konstitúciójában, amely tárgyalja a korunkban végbemenő, mélyreható társadalmi átalakulásokat, és a világ összes népei érdekeit szem előtt tartva próbál feleletet keresni a legsürgősebb kérdésekre.

Hozzájárult ennek a folyamatnak az előhaladásához az a tény is, hogy a fejlődő országok egyházainak a jelentősége megnövekedett. Ezeknek az egyházaknak a bizonyágtétele egyenesen lehetlenné tette a szociál-etikai problémák figyelmen kívül hagyását. A nemzetközi egyházi élet ilyen irányú alakulása jelentős állomáshoz érkezett 1966-ban, amikor is az Egyházak Világtanácsa az 1961-es új-delhii nagygyűlés határozatára támaszkodva, egybehívta az Egyház és Társadalom világkongresszust. Az óriási szellemi és anyagi erőfeszítéssel megszervezett tanácskozás sok tekintetben jó eredményekkel járt. Így például polgárjogot biztosított a nemzetközi egyházi életben a szociál-etikai problémáknak. Azután elbizonytalanodott a társadalmi átalakulással szemben eddig mereven elutasító magatartást tanúsító konvencionális keresztyén szemlélet. A kongresszus a világszerte végbemenő forradalmi társadalmi átalakulások jogosultságának új megértésére és megközelítésére ösztönözte a világkeresztyénséget.⁵

Az 1968-as, tehát jelen esztendőben megtartott uppsalai nagygyűlés tematikáját, hangulatát és tanácskozásait döntő mértékben az 1966-os Egyház és Társadalom világkongresszus eredményei határozták meg. A nagygyűlés munkáját bevezető előadmányok kivétel nélkül utaltak a társadalmi problémákra és azokkal kapcsolatosan állásfoglalást fejeztek ki. A szekciók is a társadalmi kérdések szemszögéből közelítették meg feladatukat. A *katholicitás* problémáját tárgyaló csoport az egyházak Krisztusban gyökerező egységéről úgy beszélt, mint az emberi nemzetség egységét elősegítő, vagy hátráltató mozzanatról. A *misszió* megújulásával foglalkozó munkacsoportban élesen kifejezésre jutott a bűnbánat és megtérés humánus mozzanata, tudniillik az a felismerés, hogy a Biblia szerint a bűnbánat és a Krisztushoz való megtérés fogalmi köréhez integráns módon hozzátartozik az embertársához való megtérés, az emberszeretet parancsa iránti engedelmesség is. Az *ökonómia* és a *nemzetközi kapcsolatok* problematikáját vizsgáló csoport munkája váltotta ki a legnagyobb érdeklődést. De az *istentisztelet* és a *modern életforma* alakulásával foglalkozó szekciók munkáját is azok a szempontok befolyásolták, amelyek a modern társadalom válságos kérdéseiből adódtak.

A nemzetközi egyházi élet témavilágának ilyen alakulását alapjában véve öröndetes jelenségnek kell tekintsük. Egyházaink, Isten kegyelméből, az elsők közé tartoznak azoknak a tagegyházaknak a sorában, amelyek a körülöttünk élő társadalom kérdéseire felfigyeltek és ezekre a kérdésekre ke-

resték azt a választ, amelyre keresztyén hitük elkötelezi őket. Hosszú időn át egyházaink éles támadások középpontjában álltak, éppen azért, mert némi keresztyén körök véleménye szerint szolgálatuk és felelősségük határát túllépték akkor, amikor érdeklődésükkel az ember ügye felé fordultak. Ma már a keresztyén egyházak és emberek világ iránt érzett felelősségének a hangsúlyozása nem számít eretnekségnek. Sajnálatos, de mégis azt kell mondanunk, hogy e pozitív előjelűnek tűnő fejlődés örvendetes és ígéretes mozzanatok mellett is súlyos válságok mélységeibe nyújt betekintést.

III.

Az emberi együttélés kérdéseire adott keresztyén válaszok, ígéretes új kezdetek ellenére, feltárják a keresztyén egyházak erkölcsi és hitbeni válságát.

Ez a válság közvetlenül és kézzelfoghatóan az emberszeretet ügyében válik láthatóvá és lényegében a szavak és tettek ellentétéből adódik. Mérvadó egyházi körök, teológusok megnyilatkozásai magukévá teszik és kifejezésre juttatják azt az álláspontot, hogy az emberiség jövődjét a társadalmi igazságosság érvényesítésén alapuló béke biztosíthatja. A társadalmi igazságosság vonatkozásában a keresztyének mértékadó körei állást foglalnak a szegények mellett, hangoztatják, hogy a status quot konzerváló, hagyományos keresztyén erkölcsen tarthatatlan, ellentétben áll a keresztyénség alap-principiumaival. Iránymutató előadmányok és egyhangúan kimondott határozatok hívták fel Uppsalában is a keresztyén egyházakat arra, hogy új kiinduló pontból közelítsék meg, értsék meg a társadalmi átalakulások szükségességét. Hangoztatják: új struktúrákra van szükség, az igazságos világrend kialakítása, a faji diszkrimináció kiküszöbölése, az ökonomiai válságok gyógyítása, a fegyverkezési verseny letörése és a béke megőrzése érdekében.

Az ide vonatkozó leglényegesebb megnyilatkozásokból néhány részletet idézek.

Az 1966-os genfi Egyház és Társadalom világkongresszus Üzenete hangsúlyozta: „Nekünk, keresztyéneknek ki kell állnunk a társadalom átalakulása mellett. A múltban ezt rendszerint a legnagyobb csendben, a társadalmi megújulásokkal végzett fáradozásokkal tettük úgy, hogy a meglévő intézményekben és azok által, rendeltetésüknek megfelelően dolgoztunk. Ma azok közül sokan, akik Krisztus és a felebarát szolgálatának szentelik magukat, radikálisabb és forradalmibb álláspontot foglalnak el. Nem tagadják a hagyomány és a társadalmi rend értékét, de olyan új stratégiát igényelnek, amelynek segítségével alapvető változásokat lehet előidézni, nagy késedelem nélkül.”⁶

Ugyanezen a konferencián az egyik legfontosabb előadás, *Wendlandé*, kifejtette: „Egyet eleve magunk mögött kell hagyni. Arra a keresztyén konzervativizmusra gondolok, amely nálunk Európában évszázadokon keresztül egyértelműen és egyoldalúan uralta a mezőnyt és teljesen lehetetlenné tette a keresztyén gondolkodás és cselekvés számára, hogy valaha is világos és pozitív magatartást tanúsítson az emberi történelemben jelentkező forradalmi folyamatok és magatartási módok tekintetében. Ennek az volt a súlyos következménye, hogy a keresztyénség az uralkodó történelmi hatalmak oldalára, a múlt oldalára került úgy, hogy egyre inkább a saját múltjával, vagy bizonyos társadalmi

rendszer politikai és társadalmi múltjával lehetett azonosítani.”⁷

Az idén április 21—27-ig Beirutban az EVT és az „Igazságosság és Béke Pápai Bizottsága” által közösen rendezett konferencia jelentésében ezt olvassuk: „Világunk vagyonosokra és nincstelenségre oszlik és a politikai és gazdasági struktúrák gyakran akadályozzák a fejlődést egyes országokban és vidékeken. Gyakran megsértik az igazságosság alapvető princípiumait. Az emberek iránti szeretet igazságosságban mutatkozik meg: az embertársaink iránti igazságosságban, igazságos politikai és gazdasági struktúrákban, talentumaink, erőforrásaink és vagyonunk igazságos megosztásában. Ez érvényes mind a nemzetek világában, mind az egyes nemzeteken belül és arra készíti bennünket, hogy minden emberrel együtt sürgezzük olyan nemzetközi struktúrák kialakítását, amelyek teljesen kielégítik az egész emberiség szükségét. Így remélhetjük, hogy egy jobb világrend jön létre, amely tükrözi az emberiség interdependenciáját és közösségét.”⁸

Az uppsalai nagygyűlés üzenetéből idézem: „A gazdagok és szegények között egyre táguló szakadék, melyet a fegyverkezési kiadások csak növelnek, a legfontosabb döntést igénylő kérdés ma. De Isten mindent újjá tesz. Ő megláttatta velünk, hogy azok a keresztyének, akik cselekedeteikkel megtagadják a méltóságot embertársaiktól, Jézus Krisztust tagadják meg, bármit valljanak is hitüknek. Ezért mi keresztyének, bármily meggyőződést vallókkal együtt, egy igazságos világközösségben kívánjuk biztosítani az emberi jogokat. Munkálkodunk a leszerelésért és mindenki számára méltányos kereskedelmi megállapodásokért.”⁹

Végül az uppsalai nagygyűlés harmadik szekciójának jelentéséből idézem: „Ha a régi társadalmi rendben érzett hamis biztonságunk és a forradalmi változástól való félelmünk abba a kísértésbe hoz bennünket, hogy a status quot védelmezzük, vagy foltozgassuk félszívű intézkedésekkel, akkor mindnyájan elveszhetünk. A réginek a pusztulása némelyeknek fájdalmat okozhat, de ha nem követjük a hívogató jövőt, az mindenkinek a halálát okozhatja. Mert aki hívogat, az Krisztus, aki meghalt értünk és aki él, hogy életet adjon nekünk. Az emberek millióinak a küzdelme a nagyobb társadalmi igazságosságért és a világméretű fejlődésért az *Ő parancsa és ígérete alatt áll*. Nekünk keresztyéneknek kötelességünk résztvenni ebben.”¹⁰

Mindezekkel a megnyilatkozásokkal kapcsolatban nem kerülheti el figyelmünket az a tény, hogy a gyakorlati keresztyén magatartás — tiszteletreméltó kivételekről eltekintve — homlokegyenest ellenkezik a hangoztatott elvi állásfoglalásokkal. Gyanút kelt mindjárt a forradalmi társadalmi átalakulások támogatását és elősegítését célzó keresztyén hozzájárulás kérdése. A keresztyén szóhasználatban a forradalmi átalakulás tartalmát tekintve, általában egyet jelent a fejlődéssel.¹¹ Hogy a fejlődés eleddig legalábbis a gyakorlatban mit jelent, azt kérdezzük meg a fejlődő társadalmaktól. A latinamerikai, ázsiai, afrikai társadalmak hitelreméltó képviselői arról tesznek bizonyosságot, hogy az általuk ismert segítségnyújtás, amely a fejlődést kívánja elindítani, nem a forradalmi társadalmi átalakulást segíti elő, ellenkezőleg, azt akadályozza. Hallgassunk meg éppen az uppsalai nagygyűlésen elhangzott megnyilatkozásokból néhány idevonatkozó megállapítást.

K. D. Kaunda zambiai államelnök beszédéből vessez az idézeteket: „Az idegen társaságok szinte teljesen üres kézzel jönnek az országunkba. A jelképes összegekkel, amiket magukkal hoznak, hasznót hajtó üzletekbe kezdenek... és a mi szerény forrásainkból élve, óriási profitra tesznek szert, amiből visszafizetik a hiteleiket. Kihasznlva enyhe valuta-rendelkezéseinket, nyereségüket hazaküldik a fejlett országokba, ahonnan jöttek, — még szegényebbé téve bennünket.”

„Nem engedhetjük meg olyan idegen tőke behozatalát, amely csak maximális profitot keres, és a fejlődést pusztá látszattá teszi — inkább csak a gazdag asztaláról lehulló morzsává. Az effajta kapitalizmus nem szolgálja a gazdag és szegény nemzetek közötti szakadék csökkentését, ellenkezőleg, egyike a jelenleg fokozódó egyenlőtlenségek okainak.”

„Nyilvánvaló, hogy meglehetősen hamar eljutottunk az optimizmus korszakának a végére, parlamenti, kongresszusi, és ehhez hasonló nyomások meghiúsították az együttműködést, beleértve a nemzetközi segély és tőke áradását is a fejlődő országokba. Az interdependencia, ami kívánatos, ilyen körülmények között nem tud a nemzetközi közösség minden tagja javára funkcionálni, a gazdagok és szegények javára egyformán”.¹²

Ilyen körülmények között érthető, hogy sokan az evolúció hangoztatott koncepcióját azzal a gyanúval illetik, hogy a radikális társadalmi átalakulások elodázásának szolgálatában áll.

Folytassuk a társadalmi átalakulásban érintett népek és egyházak meghallgatását és nyúljunk hozzánk közelebb eső példákhoz. Kérdezzük meg, milyen fogadtatásra és támogatásra talált általában a keresztyén egyházak világában a forradalmi társadalmi átalakulásért folytatott harc pionírja, a Szovjetunió, továbbá azok a népek és társadalmak, amelyek szintén a szociális forradalom útjára léptek?

Kétségtelenül megállapítható: a keresztyén egyházak többségének közvetlen reakciója a merev elutasítás volt. Ezen a helyzetképen nem változtat az sem, hogy a radikális társadalmi átalakulásban élő egyházak egyike-másika szakított a forradalmat elítélő klasszikus keresztyén etikai örökséggel, és elismerte a társadalmi igazságosságért folyó harc jogosultságát. Megállapítható, hogy a mögöttünk levő emberöltőkben mind e mai napig, dicséretes kivételektől eltekintve, vezető egyházi körökben feloldhatatlannak látszó ellenszenv, kérlelhetetlennek tűnő gyűlölködés vert gyökeret mindazzal szemben, amit társadalmi átalakulásnak, a társadalmi igazságosság érvényesülésének lehet tekinteni.

Szükséges, hogy ennek a keresztyén magatartásnak az elemzésére, vizsgálatára sort kerítsünk. A magyar protestantizmus egyházai most már több évtizedes tapasztalat alapján tehetnek bizonyosságot erről a magatartásról. Közvetlen tapasztalattól tudjuk, hogy vannak keresztyén körök és emberek, amelyek és akik az új, igazságosabb társadalmi formák megvalósítására irányuló törekvéseket, népeket és mozgalmakat a gúny, a diszkreditálás, a hitelrontás minden elképzelhető eszközével bírálták és akadályozták; másoldalról viszont erkölcsileg támogatták azokat a politikai, katonai-politikai és gazdaság-politikai erőtmöröléseket, amelyek saját érdekükben a statusquot őrzik, és azt legfeljebb csak a privilégiumaikat kétségbe nem vonó enged-

ményekkel hajlandók módosítani. Közvetlen tapasztalatunk van arról, hogy az új és igazságosabb társadalmi rend építése során elkövetett hibákkal, kezdeti nehézségekkel milyen szeretetlenség és kárörvendően éltek vissza keresztyén egyházi körök, szervezetek és sajtóorgánumok, még olyan esetekben is, amikor nyilvánvaló volt, hogy a torzulások, elkövetett hibák kijavítása érdekében éppen a társadalmi átalakulást vezető erők a legsúlyosabb áldozatokra készek. Példának okáért mindenki tudta 1956 őszén is, hogy a magyar társadalom vezetői milyen erkölcsi bátorsággal küzdöttek a torzulások kijavításáért. Köztudomású, hogy olyan áldozatokat hoztak jobb, igazságosabb társadalom kialakításáért, mint a keresztyének közül senki. Mindez azonban a szóbanforgó keresztyén egyházi körökben meghúzódó ellenszenvet és gyűlölködést nem befolyásolta és nem mérsékelte.

Az utóbbi évek fejlődése, a keresztyén teológiai gondolkodás említett alakulása szinte feledtetni látszott ezt az indulatot és érzületet. Sokan azok közül, akik a keresztyén egyházak társadalmi szolgálatának az ügye iránt érdeklődnek, azzal foglalkoznak, reménykedve gondolhattak arra, hogy a keresztyének a békéltetés szolgálatában egyre hatékonyabban vesznek részt. — Hiszen régen elmúlt már az az idő, amikor a szocialista világrendet a kapitalista világrend érdekeltjeivel együtt a keresztyének széles köre átmeneti jelenségnek tartotta. Régen elmúltak hittük azt az időt is, amikor a békésszolgálat lényegét a szocialista társadalmi rend leküzdésében, a hidegháború folytatásában látták sokan — a keresztyén egyházak soraiban is. Reménységgel lehetett arra gondolni, hogy a két társadalmi rendszer békés egymás mellett élését és versenyt, valamint az emberiség javáért való együttműködését, a vitás kérdések tárgyalások útján történő rendezését a keresztyén egyházak is elő tudják segíteni, mindenek előtt megfelelő atmoszféra kialakításával. És meg kell állapítanunk, hogy keresztyén egyházi körök és szervezetek valóban nem kis mértékben járultak hozzá az elmúlt évtizedben a hidegháború mérsékléséhez, a kölcsönös megértés előmozdításához.

Ennek a megállapításra mellett is azonban a közelmúltban Csehszlovákiában lejátszódott események arra figyelmeztetnek, hogy e váradalmakat és reménységeket illetően ne hagyjuk el a realitások talaját és ne ringassuk magunkat illúziókban. Nem tekintem most feladatomnak, hogy a két világrendszer ellentéteit, együttműködésük lehetőségeit elemezsem. Mindössze én is kifejezést szeretnék adni annak a meggyőződésnek, hogy az európai béke és biztonsági ügye éppen úgy, mint a világbéke, a jelenben két világrendszer jelenlétének a tudomásul vételével határozható meg. Ebből a végleges megoldást kétségtelenül nem jelentő egyensúlyi helyzetből kétoldalú tárgyalások és meg egyezések útján lehet csak elmozdulni és előrehaladni, mindezekelőtt a német-kérdés békés rendezésével. Eleve nyilvánvaló mindenki előtt, akitől a reálpolitikai szemlélet nem áll távol, hogy az egyik hatalmi csoport, jelen esetben a Varsói Paktum ellen irányuló fellazítási kísérletekkel, védelmi rendszerének a fenyegetésével a megbékélés ügyét szolgálni nem lehet, ellenkezőleg, ezen az úton a blokkok közötti ellentétet lehet mélyíteni, a hidegháború időszakát lehet visszaidézni. A megbékélésre vágyó és a megbékélés útján előre haladni kívánó emberiséget ezen az úton súlyosan vissza lehet vetni.

A nemzetközi nyilvánosság figyelmét a hírközlő szervek arra az eseményre irányítják, amely

augusztus hó 21-én következett be és amelynek lényege abban áll, hogy a Varsói Paktum államai, katoná-politikai szempontból saját hatáskörük területén — hiszen a nemzetközi jog szabályainak megfelelő nemzetközi szerződések értelmében Csehszlovákia a Varsói Szerződés területe — intézkedéseket hoztak védelmi rendszerük megoltalmazására. Ez az intézkedés világszerte éles támadások pergőtüzében áll. A hangorkán zűrzavarában jól kivethető az egyházak bizonyos köreinek a hangja is. Figyelmen teljesen kívül maradnak azonban az előzmények. Holott a világ joggal tarthatna számot arra, hogy azokat az okokat is megismerje, melyek a Varsói Paktum államait akcióra kényszerítették. Ezeknek az előzményeknek csak a keresztyén egyházi vonatkozására kívánok utalni. Nem hallgathatom el, és senki, aki velem együtt az elmúlt évtized ökumenikus szolgálataiban résztvett, nem hallgathatja el, hogy számos mértékadó keresztyén körben, izzó, megalkuvást nem ismerő gyűlölködés élt és él a Szovjetunióval és a népi demokráciákkal szemben, — és csak a teljesség kedvéért fűzöm hozzá — azokkal az egyházakkal szemben, amelyek a társadalmi igazságosságról vallott keresztyén tételeket megkísérelték komolyan venni. Azt remélem, hogy ezt az indulatot, ennek az ezer formában tapasztalt jelentkezését nem tagadják el azok az egyházi körök és azok az egyházi emberek, amelyekről, és akikről szó van.

A keresztyén teológiai gondolkodás legkimagaslóbb képviselői óva intették a keresztyénséget az elmúlt két évtized során attól, hogy antikommunista ideológiával helyettesítsék a teológiát, hogy szembeforduljanak a társadalmi igazságosságért küzdő osztályok, népek törekvéseivel. Legutóbb az 1956-os magyar események kapcsán *Hromádka* professzor utalt erre a veszélyre. Idézem néhány megállapítását, amely úgy gondolom, ma éppen úgy érvényes, mint ahogy érvényes volt 1956-ban.

„A magyar krízis nyilvánvalóvá tette, hogy azok emelték fel fejüket, akik kevés idővel ezelőtt még saját népüket döntötték katasztrófába és térítették el a természetes társadalmi haladástól, és akik az ország határain kívül elviselhetetlen feszültségeket idéztek elő.”

„A szabadságról, demokráciáról hangoztatott elvont vélemények — ahogy azokat kifejezték társadalmi, teológiai és egyházi körökben — csak tovább súlyosbították az erkölcsi krízist, amelybe egyre jobban belemerült az ország közvéleménye. Nem csupán az elvont szabadság-fogalmakról kell beszélni, hanem arról, hogy kié ez a szabadság és mire használják ezt a szabadságot. Vajon nyugati barátaink tudatában vannak-e annak, hogy egész Közép-Európa azon elemek brutális szenvedélyei áldozata lehetett volna, akik 1945-ben veszítették el a hatalmat és kénytelenek voltak emigrálni, vagy illegálisba menekülni.”

„A magyar tragédia megmutatta annak a szovjet-ellenes hisztériának minden következményét, amelyet nyugati országokban annyira kultiválnak. Vajon tanultunk-e ebből a leckéből? Megértjük-e végre, hogy az etikai alapon álló koexistencia . . . csak úgy lehetséges, ha egymáshoz fűződő kapcsolatainkat nem mérgezi meg a szovjet-ellenes propaganda. Tudatában vagyunk-e annak a ténynek, hogy ez a propaganda aláaknázza a nyugati civilizáció teremtő erőit és táplálja a reakciós célkitűzéseket, és lehetetlenné teszi a szocialista országok népei számára, hogy kijavítsák politikai, gazdasági

és jogi helyzetük hiányosságait? Nagy megértéssel viseltetem a Nyugatról jövő kritikák iránt . . . azonban ezek a kritikák meddőek, sőt rombolóak azért, mert általában véve a szovjet rendszer és a kommunizmus elvi tagadásából indulnak ki.”

„A sajtót olvasva, és a nyugati rádiót hallgatva megértem, hogy a „keresztes lovagok” szenvedélyes méltatlankodása a szovjet beavatkozás láttán, nem erkölcsi alapon nyugszik, hanem sokkal inkább az évek óta gondosan szitott légkörből fakad.”¹³

A csehszlovák eseményeket nyomon követő hangzavarban megdöbbenet figyelve az éles egyházi megnyilatkozásokat, fel kell vessük a kérdést, hogy mindazok a grémiumok, vagy személyiségek, amelyek és akik nyilatkoztak, az elmúlt emberöltő során mit tettek a forradalmi átalakulás ügyéért, és megfordítva: mit tettek keresztyén egyházi körök, kommunikációs eszközök azért, hogy egy új társadalmi rend kialakításáért küzdő népet útjáról letérítsenek, megzavarjanak, megszegyenítsenek, hitelvesztetté tegyenek, és akadályozzanak? Arról vagyok meggyőződve, hogy a csehszlovák eseményeket kísérő egyházi megnyilatkozások feltárják azt az indulatot és érzületet, amellyel bizonyos keresztyén körök viseltetnek a társadalmi igazságosságért folytatott küzdelem ügye iránt.

Ilyen összefüggésben és ezért nemcsak az emberi együttélés válságáról, hanem azzal együtt a keresztyén egyházak belső krízisééről is tudnunk kell. A csehszlovákiai eseményekre adott keresztyén visszhang megdöbbenő fényt vet arra a válságra, amelyet a keresztyén egyházak az emberszeretet ügyében le nem tagadhatnak és el nem kendőzhetnek. Ez a válság viszont tovább vezet és ráirányítja tekintetünket a bajok legmélyebb gyökerére: az emberszeretet ügyében ellentmondásokba keveredett egyház hite van végső fokon krízisben. Ezért nem elég megállni a társadalmi kérdések felvetésénél. Fel kell vetni a Krisztussal való közösség, a Krisztus iránti engedelmesség, a Krisztushoz való megtérés, egyszóval a keresztyén hit kérdéseit.

Az uppsalai nagygyűlésen javaslatokat fogadtak el arra nézve, hogy az Egyházak Világtanácsa különböző főosztályai, soron következő tanulmányi munkájuk középpontjába az antropológia kérdéseit állítják.¹⁴ Úgy gondolom, sokan vagyunk, akik nem hisszük, hogy az ökumenikus tanulmányi munkának ez lenne a legidősebb feladata. Arról vagyok meggyőződve, hogy a Krisztushoz hívó, bűnbánatot és megtérést követelő szó az, amit Isten Lelke meg akar szólaltatni az egyházak világában. Nem ismerünk olyan egyházakat és olyan keresztyén embereket, akik jogosultak volnának arra, hogy valamilyen bírói székbe ülve ráolvassák a többi egyházakra a bűnbánatot és megtérés követelését. De arról meg vagyok győződve, hogy minden keresztyén egyháznak és keresztyén embernek az emberiség történetének jelen időszakában, teljes alázattal, önmaga felé fordulva, meg kell hallania, és el kell fogadnia a bűnbánatot és megtérést követelő szót, amely Isten üzenete. Bárki a keresztyének közül csak azzal járulhat a prófétai szó hangoztatásához és meghallatásához, amennyiben ő maga ezt a prófétai hívást hallja és annak a maga élet-körülményei között, a saját felelősségének körében engedelmeskedik. Csak ilyen értelemben járulhatnak hozzá a magyarországi egyházak is szolgálataikkal ahhoz, hogy a világ keresztyén egyháza meghallják ezt a bűnbánatra hívó szót. Mindezek előrebocsátása után szóljunk néhány szót ökumenikus feladatainkról.

A magyarországi tagegyházak ökumenikus hozzájárulásáról nemcsak a legutóbbi közgyűlés óta eltelt időszakra, hanem az elmúlt évtizedekre visszatekintve, összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy egyházaink arról az igemegértésről próbálták bizonyosságot tenni, amelynek lényege a bűnbánatra és megtérésre hívó szó új megértése.

Isten Igéje és Lelke által egyházaink kezdik érteni, hogy éppen az emberszeretet ügyében Krisztus útjáról letérték. Hivatásuk betöltésében megerőtlenedtek. Hisszük, hogy Isten Lelke munkálja egyházainkban a Krisztushoz való visszatérés indultát. Krisztushoz és az Ő Igéjéhez való visszatérés gyümölcsének tartjuk, hogy egyházaink a társadalmi igazságosságért küzdők mellé álltak. Ökumenikus szolgálataink, hozzájárulásunk irányát és tartalmát ez a felismerés és ez a döntés szabta meg.

Ökumenikus tevékenységünk tartalmát továbbra is a békéltetés szolgálatában látjuk, amelynek közvetlenül az emberi együttélés válságainak gyógyításához kell hozzájárulnia. Elengedhetetlenül szükséges azonban a békéltetés szolgálatának újra átgondolása. Az utóbbi két év során, nemzetközi egyházi fórumokon több ízben utaltam arra, hogy az egyházaknak az ember ügyében végzett forgolódása nem lehet valami másodosztályú diplomáciai tevékenység, különben elveszti érvényét és hatékonyságát.¹⁵ Az egyházi gyűléseken hosszas viták után született határozatok végső soron nem egyebek a diplomaták papirkosara számára szerkesztett iratoknál.

Ökumenikus szolgálatunk, a békéltetés szolgálatát átgondolásával, az újraeszmélődés követelményével kapcsolatban ez alkalommal csak két megjegyzést szeretnék tenni: egy módszertani és egy tartalmi vonatkozásút. 1. Az ökumenikus szolgálat a gyülekezetek hitéből fakadó és a gyülekezetek megsegítésére irányuló szolgálat kell legyen. — A gyülekezetektől teljesen elszakadt, függetlenedett „ökumenikus szakértők”, ügynökök, vagy egyházi bürokraták tevékenységét, amely nem a gyülekezetektől indul ki és nem azokat segíti küldetésük betöltésében, nem lehet ökumenikus szolgálatnak nevezni. 2. Tartalmi vonatkozású megjegyzésem így fogalmazható meg: a gyülekezetek hitéből fakadó és a gyülekezetekre irányuló ökumenikus szolgálat a bűnbánat és a megtérés evangéliumának hirdetésében áll. Hangsúlyozni kell azonban, hogy a bűnbánat és a megtérés fogalma bibliai jelentéstartalommal értendő. A 19. sz. revival koncepciója a megtérést megfoghatatlan, amorfi lelki élménnyé sekélyesítette, figyelmen kívül hagyva, hogy a Biblia sajátosan etikai, mégpedig szociál-etikai kategóriákban fejezi ki a bűnbánat és megtérés követelését. A Luk 3-ban található igehirdetés, amelyet Keresztelő János nevéhez fűz az evangélista, úgy szól Isten országának eljövételéről, hogy hallgatóitól azt követeli, térjenek meg az ember szeretetéhez, — „akinek két köntöse van, egyiket adja annak, akinek nincs; és akinek van eledele, hasonlóképp cselekedjék.”⁶¹ Ha a keresztyén egyházak öt világrészen az embertárs vonatkozásában Krisztusnak engedelmeskednének, annak kimondhatatlan következményei lennének társadalmi síkon is. A leghatékonyabban így tudnának hozzájárulni ahhoz, hogy az ember-világ visszaforduljon a pusztulás és ítélet felé vezető úton és megtalálja a megbékélés, az élet útját.

Dr. Bartha Tibor

Jegyzetek

1. A The Ecumenical Review „Ecumenical Chronicle” című rovata számos uniós tárgyalásról tudósít folyamatosan, valamennyi kontinenst illetően.
2. Junge Kirche XXIV. évf. 1963. 596. old.
3. New Directions in Faith and Order, Bristol, 1967. 58. old.
4. A misszió vonatkozásában is megfigyelhető, hogy az emberi együttélés kérdései egyre inkább előtérbe kerülnek. Az uppsalai nagygyűlés II. szekciójának jelentése az egyházak missziói tevékenységének kiértékelésénél ajánlja annak a szempontnak a figyelembe vételét: „Vajon ezek a tevékenységek, a szegények, a védtelenek, a kisemmizettek, az elfeledettek oldalára állítják-e az egyházat?”
5. A genfi Egyház és Társadalom Világkonferencia dokumentumait összegyűjtve német nyelven kiadta a Kreuz-Verlag (Stuttgart—Berlin, 1967) Appell an die Kirchen der Welt címmel.
6. Appell an die Kirchen der Welt 268. old.
7. Heinz-Dietrich Wendland: Kirche und Revolution, Appell an die Kirchen der Welt, 85. old.
8. World Development: The Challenge to the Churches. Report of the Conference on World Cooperation for Development to the World Council of Churches and the Pontifical Commission on Justice and Peace, Beirut, Lebanon, 1968. 2. oldal.
9. Reformátusok Lapja, XII. évf. 32. sz. — Evangélikus Élet, XXXIII. évf. 31. sz. — Békehírnök XII. évf. 15—16. sz.
10. Report of Section III — World Economic and Social Development. Fourth Assembly of WCC, Uppsala 1968.
11. Szembetűnő példa erre VI. Pál pápa Populorum Progressio enciklikája, amely kemény bírálatban részesíti a forradalmi törekvéseket, és a reformok útján való előhaladás mellett foglal állást: „Minden forradalom... új jogtalanságot szül, az egyensúly újabb zavarait hozza magával és így új felfordulást okoz. Nem szabad az egyik rosszat még nagyobb rosszal kiűzni.” „Bátran szembe kell néznünk a jelenlegi helyzettel s annak igazságtalanságát eredményesen le kell küzdenünk. A fejlesztés műve merész úttörő átalakításokat kíván. Sürgős reformokat kell haladéktalanul elkezdni.” Herder-Korrespondenz XXI. évf. 1967. 222. o.
12. K. D. Kaunda: „The Rich and Poor Nations” című uppsalai előadása, 3—5. old.
13. Réforme, 1957. január 19. szám.
14. Uppsalában a további tanulmányi munkát illetően elhatározták, hogy az egyes főosztályok illetve osztályok az antropológiai kérdést állítják a középpontba a továbbiak során. Így a Hit és Egyházszervezet főosztály az „Ember a természetben és a történelemben” című témával, az Egyház és Társadalom osztály a „humanizálás” kérdésével, a Misszió és Evangélizációs osztály az „Emberi intézmények Isten missziójában” című témával, a Laikus Osztály „Az antropológiai forradalom és annak kihatásai a mai keresztyén teológiára és az egyház missziójára” című témával, az Ökumenikus Akció főosztálya pedig a nevelés kérdésével foglalkozik az antropológia szemszögéből.
15. Részletesebben kifejtettem ezeket a gondolatokat az EVT Központi Bizottságának ülésén 1967-ben és a III. Keresztyén Békevilággyűlésen ezévből.
16. Vö. Református Egyház XX. évf. 4. szám. 73. oldal. — Hasonló gondolatokat találunk az „Újjá teszkek mindeneiket” címmel megjelent Uppsala-i előkészítő füzetben: „A megtérés alapjában véve, bűnbánattal és hitben való elkötelezettséget jelent arra, amit maga Isten cselekszik az emberi történelemben.” 55. old. — Lásd továbbá az uppsalai II. szekció „Megújulás a misszióban” jelentését.

A Szentlélek és az egyház katholicitása

Aki az Egyházak Világtanácsa negyedik nagygyűlésén Uppsalában részt vehetett, az az egy- másra torlódó feladatoknak és benyomásoknak olyan teljességével került szembe a programmal túltelített napokon, amilyennel eddigi életében aligha találkozott. A programon szereplő kérdések és témák alapos és mélyreható megvitatása ilyen körülmények között és ilyen légkörben természetesen nem a nyilvános plenáris üléseken, hanem inkább az egyes, aránylag kisebb létszámú, 250–300 tagból álló munkabizottságokban, ún. szekciókban és albizottságokban, valamint a szünetekben folytatott személyes beszélgetések során kialakult eszmecserékben történhetett. A nagygyűlés igazi jelentőségét a kétségtelenül impozáns és demonstratív jelleg mellett, e tanulmányi bizottságokban végzett munkában és e munkáról készült összefoglaló jelentésekben kell látnunk. Természetesen e jelentések nem tekinthetők zsinati dekrétumokhoz hasonló határozatoknak. Maguk a jelentések is kifejezetten hangsúlyozzák, hogy csupán alapul és segítőanyagul kívánják szolgálni a tagegyházaknak a további kutatásra, a témákkal való foglalkozás folytatására és újabb diszkusziókra való ösztönzésre és felkészülésre.

Az a téma, amellyel az alábbiak során foglalkozunk, a nagygyűlés első szekciójának a főtémája volt, amelyet a többszöri közös szekciógyűléseken a maga átfogó nagy egységében, majd részekre bontva, öt albizottsági ülésen vitattak meg a nagygyűlésnek ezzel a témával foglalkozó delegátusai, vendégei és megfigyelői.

■ szekció munkája iránt megnyilvánult nagy érdeklődés a nagygyűlésen részt vevő római katolikus hivatalos megfigyelőknek is feltűnt, és bennük is láthatóan élénk figyelmet és érdeklődést keltett. A téma eredeti megfogalmazása így hangzott: „Az egyház egysége egy olyan világban, mely egyre kisebb lesz.” A későbbiek során azonban, nyilván mélyreható megfontolások alapján, már a szekció munkáját előkészítő és könnyíteni akaró vázlatos munkálatban a „katholicitás” fogalma került a középpontba. Ezt a változtatást sokan megkérdőjelezték, mondván: a kifelé várható hatások szempontjából nem lett volna-e okosabb dolog a „katholicitás” sokféle előítéllettel leterhelt fogalmát elkerülni, s helyette inkább kifejezetten az *egység* problémájáról tanácskozni. Bármennyire is megoszlottak ebben a kérdésben a vélemények, az bizonyos, hogy a témának ez az újabb megfogalmazása: „A Szentlélek és az egyház katholicitása”, feltűnően nagy figyelmet és ennek megfelelő nagy érdeklődést keltett fel.

Nemcsak a nagygyűlésre készülő római katolikus hivatalos megfigyelők, hanem a római katolikus egyház számos más tagja is nyilván némi csodálkozással állapíthatta meg, hogy az ő egyházukon kívül is beszélnek a katholicitásról, sőt behatóan tanulmányozzák a kérdést, és van is mondanivalójuk róla, hiszen a fent említett vázlatos előkészítő anyag az egyes szekciók témájával kapcsolatban jóval a nagygyűlés kezdete előtt nyilvánosságra került és hozzáférhetővé vált a delegátusok meghívott vendégei és más érdeklődők számára is.

Az Egyházak Világtanácsa tagegyházai közül különösen a német nyelvterületen élő protestáns egy-

házak körében hathatott szokatlanul és idegenszerűen a témának ebben a formában való megfogalmazása. Sokan nyilván fel is vethették a kérdést: protestáns részről hirtelen felfedezték a katholicitást? Már csak ezért is jó és hasznos dolog volt mindjárt az első, teljes szekcióülés kezdetén rámutatni arra, hogy a reformátorok egyértelműen ragaszkodtak az egyház katholicitásához, és bár a téma, a katholicitás kérdése, legkönnyebben és legjobban a krisztológia felől közelíthető meg és értelmezhető, az új fogalmazás mégis helyesen, a bibliai bizonyágtételnek megfelelően és tárgyyszerűen utal a Szentlélek munkájára. Mert a katholicitás nem valami *mechanikus-statikus*, hanem teljességgel *pneumatikus-dinamikus* tulajdonsága és ismertetőjegye az egyháznak. A katholicitás mint a Szentlélek ajándéka, abban a mértékben történik és valósul az egyes földi egyházakban, amilyen mértékben érvényesül bennük Istennek a Jézus Krisztusban ajándékozott teremtő és éltető Igéje. Más szavakkal: a katholicitás nem bennünk vagy az általunk képviselt egyházban, hanem egyesegyedül a Jézus Krisztusban van. Az Ő mindenekre kiterjedő és mindenekre érvényes váltságműve és királyi uralma katolikus, azaz egyetemes. Ebből nyilván és magától értetődően következik, hogy mindegyik keresztyén egyház azonos jogon és alapon nevezheti magát a Krisztusról katolikusnak, ám a valóságban mindegyik egyház abban a mértékben katolikus, amilyen mértékben részesedik a Krisztus váltságművének gyümölcseiben és javaiban, és amilyen mértékben valósul és érvényesül benne a Krisztus uralma. Nem abban van tehát egyik vagy másik egyház katholicitása, hogy önkényesen kigiényni és kisajátítja magának ezt a tulajdonságot, ezt a jelleget, és azután kizárólagos tulajdonként proklamálja úgy, mint az őt egyedül megillető katholicitást, hanem abban, hogy Isten előtt meghajolva, Jézus Krisztus királyi uralma és a Szentléleknek az Igében adott és az Ige által gyakorolt állandó és folyamatos korrekciója alatt él az engedelmes szolgálat végzésében. *Ecclesia catholica* voltaképpen annyit jelent, mint *ecclesia universalis*. A protestáns egyházak és a római egyház között fennálló alapvető és mélyreható különbözőségekre való tekintettel, a katholicitás kérdését is úgy kell kezelnünk, értelmeznünk, hogy ragaszkodnunk kell az *ecclesia* eredeti, bibliai értelméhez és jelentéséhez, és ehhez nem szabad hozzákeverni az úgynevezett tiszta tan, a liturgia, az egyház-szervezet és kormányzat kérdéseit. Tan, szervezet és kormányzat tekintetében soha nem volt és emberi számítás szerint soha nem is lesz a földön olyan egyház, amelyről el lehetne mondani, hogy ez az *egyetlen katolikus egyház*. Viszont a kérdés lényegét tekintve a Krisztusban való hit és a Neki való engedelmesség alapján és ennek mértéke szerint mindegyik egyház katolikusnak azaz egyetemesnek nevezheti magát.

Ebben az összefüggésben jó és hasznos dolog volt utalni arra is, hogy az újabbkori protestáns teológusok örvendetes módon és mértékben foglalkoznak a katholicitás kérdésével. A szekcióülés valamennyi résztvevőjére érzékelhetően mély hatást gyakorolt és a további diszkusziókat is jótékonyan befolyásolta korunk nagy teológusának:

Barth Károlynak a témával kapcsolatos tanításából vett idézet elhangzása: „A katolicitás fogalmánálunk terhelt fogalom, mert ezzel a római katolikusokra gondolunk. De a reformátorok még teljesen a maguk számára vették igénybe ezt a fogalmat. Az Isten egy, szent, egyetemes népéről van szó. A három fogalom alapján véve ugyanazt fejezi ki: *ecclesia catholica* azt jelenti: a keresztyén egyház az egész történelmen keresztül azonos marad önmagával. Nem változhatik meg a maga lényegében. Különböző formák léteznek a sokféle egyházban. S minden egyház tele van erőtlenséggel, fonáksággal és tévedéssel. De nincsenek lényegszerűen különböző egyházak. Mert ellentétük csakis az igaz és hamis egyház különbözősége lehetne. Jó lesz, hogyha ezt az ellentétet nem keverjük bele túl gyorsan és túl sokszor vitáinkba” (Kis Dogmatika 115—116.).

Egyébként a tárgyalások során kitűnt az is, hogy a téma okozta kezdeti meglepetések és csodálkozások alapja inkább a nyelvi, mint a teológiai kérdések területére vezethető vissza. A német ajkú protestáns keresztyének rendszerint lefordítják a „katolikus” szót, míg a más nyelven beszélők többnyire változatlanul hagyják. Az Apostoli Hitvallásban

mindenesetre az *egyetemes* keresztyén anyaszentegyházról van szó és ebben az értelemben akár a lutheránus, akár a református egyháztól egyaránt mondható, hogy katolikus. Figyelemre méltó az a tény is, hogy a hitvallások legtöbbször a római egyházat nem egyszerűen katolikusnak, hanem kifejezetten római katolikusnak, nem egy esetben *pápás* egyháznak nevezi.

Ilyen előzetes tárgyalások után váltak szét a szekció résztvevői és öt kisebb csoportban, ún. albizottságokban (Untersektionen) foglalkoztak tovább a katolicitás problémakörével összefüggésben a következő részletkérdésekkel: 1. *A Lélek mint az egyház katolicitásának eredete és forrása.* — 2. *A helyi egyház és a világtávlaltatú egyház.* — 3. *A kontinuitás.* — 4. *Egység és sokféleség.* — 5. *Az emberiség egysége.*

E részletkérdések alapos megvitatása után készült summázásokból dolgozták ki a teljes szekcióüléseken a témáról szóló közös jelentést, mely a plenáris üléseken is elhangzott hozzászólások és javaslatok figyelembevételével végrehajtott módosításokkal 24 pontba sűrített és teljes egyhangúsággal elfogadott szövegben került nyilvánosságra így:

24 PONT AZ IGAZI KATHOLICITÁSRÓL

„1. Hálát adunk a Szentlélek Istennek, hogy ebben az időben Jézus Krisztus testének új és boldogító megértésére vezet bennünket, az Atya Isten dicsőségére. Átalakítja a kapcsolatokat az egymástól elszakadt keresztyén közösségek között úgy, hogy most nagyobb kölcsönös bizalommal és megbékülésre irányuló több reménységgel beszélgethünk egymással, mint ezt megelőzően bármikor.”

„2. Az utóbbi idő sok olyan eseményére gondolunk, amelyek mély hálával és alázattal töltenek el bennünket: előrehaladásokra az egymástól elszakadt egyházak egyesítésénél; sok ezer helyen kisebb és nagyobb ökumenikus csoportok alakítására; új közösség felfedezésére imádságban és háladáspannában, misszióban és szociális cselekvésben; nyugati és keleti egyházak kölcsönös hozzájárulásaira; a megújulás erőteljes jeleire a római katolikus egyházon belül.”

„3. Ámde ugyanabban a pillanatban, amikor azt láthatjuk, hogy a Szentlélek ilyen ígéretesen teljes gyümölcsöket munkál, szemben találjuk magunkat azzal a ténnyel, hogy az egységért való fáradozásunk alapját sok oldalról kérdésessé teszik. Sok ember gondolja az egyházon belül és az egyházon kívül, hogy a keresztyén egységért való küzdelem jelenlegi formájában, tekintettel korunk közvetlen válságára, időszerűtlen és nem helyénvaló (irreleváns). Azt mondják, hogy az egyháznak a maga egységét azokkal az erővel való szolidaritás által kellene keresnie, amelyek — mint pl. a faji egyenjogúságért vívott küzdelem — az embereket szorosabban egymáshoz vezérik, és fel kellene hagynia azzal, hogy saját belső viszállyainak szövevényével foglalkozzék. Ezt a követelést meg kell hallanunk és felelnünk kell rá.”

„4. Ugyanaz a Lélek, aki bennünket az egyházban egybegyűjt, valóban tudatára ébreszt minket a világ nyomorúságainak és a teremtettség felől való szolidaritásunknak, amely „egyetemben fohászkozik és nyög” (Róma 8:22). Nem maradhatunk izoláltak korunk megrázkódtatásaitól és nyugtalanságától, amikor a fajok és népek közötti konfliktusok

közösségi életünk szerkezetét szaggatják szét, amikor a fejlődő országok és az ipari államok egyre jobban elidegenednek egymástól, és ideológiák és keresztesháborúk halálos küzdelemben acsarkodnak egymásra a túlélésért. Az emberek szenvedései megsokszorozódnak. Egy ilyen korban a Szentlélek arra hív fel bennünket, hogy Krisztus határtalan szeretetét közöljük másokkal, gondjaink és csődünk feletti ítéletét elfogadjuk és őérette elhordozzuk a szegényt, elnyomást és vereséget. A jelenkori történet félelmes színterén — és nagyon gyakran az egyházak tagjai között — démoni erők működését látjuk, amelyek az emberi jogok és szabadságok ellen küzdenek, de láthatjuk itt az Isten életet ajándékozó Lelekének munkálkodását is. Ma úgy tekintjük ezt a világot, mint azt a helyet, ahol Isten már munkában van azért, hogy mindent új-já tegyen és ahol Ő felhív bennünket arra, hogy vele együtt munkálkodjunk.”

„5. Az ilyen munkában való elkötelezettség az egységnek, a szentségnek, a katolicitásnak és az apostolicitásnak új implikációit látta meg velünk, amelyek szoros kölcsönös összefüggésben az egyház hiteltérdemlő életét mindenkor jellemezték. Ez alapvető tulajdonságok mindegyike Isten ajándéka; de mindegyik a mi feladatunk is. Az egység ugyanabban a testben, ugyanazon Lélek által láthatóvá lesz az evangélium hirdetésében, a keresztségben és az úri szent vacsora megünneplésében. De éppen ezt az egységet torzítják el bűnös feszültségeink. A szentséget egyedül Isten ajándékozza az egyháznak, és ez a Szentlélek által egy olyan közösség létrehozásában testesül meg, amely a maga szentségét Istenért és másokért való életben mutatja meg. Ennek azonban szakadatlanul ellentmond saját magunk körüli forgolódásunk. Az egyház apostolisága az apostoloknak az Úr által adott ama küldetésén nyugszik, hogy az evangéliumot minden embernek hirdessék. Ám az egyház, amely az apostolok autoritásában ezek küldetését továbbviszi, nem töltötte be a békéltetésre irányuló küldetését teljes mértékben a világ küzdőfrontjain.”

„6. De éppen ebben a világban engedi meg Isten, hogy az emberek Krisztus szolgálata által az egyházban katholicitást kapjanak. Krisztus terve az, hogy minden kornak, minden fajnak, minden helynek embereit minden körülmények között a Szentlélek által Isten egyetemes atyasága alatt a Krisztusban organikus, élő egységre vezérelje. Ez az egység nem csupán külsőleges, van egy mélyebb, belső dimenziója, amelyet a „katholicitás” fogalma által fejezünk ki. A katholicitás akkor éri el beteljesedését, ha az, amit Isten már a történelemben elkezdett, végül kibontakozik és teljességre jut.”

„7. Mivel Krisztus minden emberért élt, meghalt és feltámadott, a katholicitás az egoizmus és partikulárizmus minden formájával ellentétben áll. Ez az a tulajdonság, amely által az egyház a Krisztusban való élet teljességét, integritását és totalitását kifejezésre juttatja. Az egyház életének minden elemében és minden aspektusában, mindenekelőtt pedig az istentiszteletében katolikus és ezekben katolikusnak kell lennie. Az egyház tagjainak vissza kellene sugározniuk az integritást és az egységet (teljességet), amelyek az egyház döntően lényegi vonásai. Belső egységének mértéke abban áll, hogy a hívőkről azt mondja az Írás, hogy ők „egy szív és egy lélek” (A Cs 4:32; Fil 2:1–12). Benne tehát két tényező van egybefoglalva: a Lélek egyesítő kegyelme és a hívők alázatos fáradozásai, akik nem a magukét keresik, hanem egyek a hitben, az imádságban és a szeretetben és a Krisztus szolgálatában a világért. A katholicitás a Lélek ajándéka, de egyben feladat is, fölhívás és elkötelezés.”

„8. Örömmel tesz bizonyosságot az egyház a Szentlélekről mint „Ürről és Életajándékozóról”. Ez az örökélet, amiben Isten, az Atya mindazokat részesíti, akiknek közösségük van az Ő Fiával (1 Ján1:1–4). Ez a Fiú amaz országának öröksége, amely — noha teljes valóság — az Ő visszajövelekor még teljesebben valósul meg. A Szentlélek, miközben ezt az életet ajándékozza, bűnös embereket vezérel a keresztség és bűnbánat által a megigazítottak egyetemes közösségébe; bizonyosságot tesz az egyház által az evangélium igazságáról és ezt az emberek számára hihetővé teszi; építi az egyházat minden helyen az Ige hirdetése és az úri szent vacsora megünneplése által; megmozgatja az egyház lelkiismeretét a próféták szava által, hogy megtartsa azt Isten kegyelmében és ígretében; megőrzi az egyház közösségét és folytonosságát (kontinuitását) Isten népével minden időben és minden helyen; alkalmassá teszi az egyházat arra, hogy Isten ajándékainak nagy sokaságát, amiket Ő az egyház tagjainak adott, az emberi élet meggazdagítása érdekében fogadja el és használja; képessé teszi az egyházat egységében arra, hogy az emberiség egységének és megújulásának kovásza legyen a társadalomban; elküldi a világba az embereket, akik fel vannak készítve arra, hogy utat készítsenek Isten uralma számára a földön, a foglyoknak a szabadulás, a vakoknak a világosság hirdetése által; vigyázásra ébreszti a keresztyéneket az Úr eljöveteleire, amikor megítéli majd az élőket és a holtakat, és az Ő városának kapuit kitarja minden ember előtt.”

„9. A katholicitás isteni ajándékát hívő engedelmességgel fogadhatjuk el. Az egyháznak istentiszteletében kifejezésre kell juttatnia ezt a katholicitást, miközben férfiaknak és nőknek életük minden vonatkozásában ottthont nyújt; és bizonyosságtételében és szolgálatában, amikor az igaz em-

berség megvalósításáért munkálkodik. Az egyház megakadályozza a neki adott katholicitás nyilvánvalóvá lételetét, ha e pontok bármelyikén hajótörést szenved.”

„10. Isten ezt az ajándékot szabadságban ajánlja fel az embereknek. A Lélek működése sohasem kényszeríti az embereket, hanem megnyitja előttük Isten szeretetének ajtóit és erőt ad nekik arra, hogy Isten teremtő és megváltó munkájában együtt munkálkodjanak. Ez az erő szükséges az individuális és kollektív egoizmus legyőzésére, ellenségeknek egymással való megbékéltetésére és a szokás rabszolgáinak bilincseiktől való megszabadítására. De az emberek visszaélnék ezzel a szabadsággal, ha egyenként vagy közösségekben visszautasítják a katholicitás ajándékát. Ez történik mindig, amikor keresztyének az egyház egységét és katholicitását más kötelekkel és közösségekkel elegyítik. Ennek az elegyítésnek a példái ott találhatók meg, ahol keresztyén közösségek megengedik, hogy az evangéliumot olyan előítéletek homályosítsák el, amelyek őket az egységre való törekvésben akadályozzák; megengedik, hogy közöttük az egyháztagságot faji, vagyoni, osztály- és kulturális alapon való megkülönböztetés határozza meg; mindennapi életük sokféleségében a férfi és nő lényegbeli egységét a Krisztusban nem juttatják kifejezésre; megengedik, hogy kulturális, etnikai vagy politikai megkötöttségek akadályozzák az egyházak organikus egységét, amelyek azonos területen belül azonos hitet vallanak; előírják, hogy az együttműködés és egység számára feltétlenül más keresztyénekre nézve is kötelezők az ő hagyományos formáik; megengedik, hogy a saját népük iránti hűségük más nemzetek keresztyéneivel való kölcsönös közösségre irányuló törekvésüket akadályozza vagy megkösse; megengedik, hogy őket az állam nacionalista célokért való egységbe vagy egységük politikai okokból való megszakítására kényszerítse.

Ha egyházaink ezeket az elegyítéseket felismerik és azok legyőzésén fáradoznak, olyan úton járnak, melyen legyőzhetik a bennünket még mindig egymástól elszakítva tartó erőket.”

„11. A katholicitás tagadásait meglehetősen általános módon írtuk le. Ez könnyen ahhoz a feltevéshez vezethetne, hogy mások — egyesek vagy közösségek — a bűnösök. De hol állunk mi most valóban? Négy terület megvizsgálásához fordulunk, amelyekben a katholicitás ajándéka és az arra való felhívás hozzánk jön, abban a reménységben, hogy hálaadás és bűnbánat által megújulhatunk annak a katholicitásnak az elfogadására és aktualizálására, amely Isten ajándéka az Ő népe számára.”

Küzdelem sokféleségért

„12. A katholicitásért való küzdelem az elé a kérdése elé állít bennünket, vajon a Szentlélek működése sokféleségének tagadásával árulást követünk-e el Isten ajándékával szemben. Sokféleség lehet a katholicitás eltorzulása, de általában valódi kifejezése az egyház apostoli hivatásának. Ezt a tényt világosan mutatja az Újszövetség, ahol a különböző helyzeteknek megfelelően alakult tanbeli és liturgiai formák szerint sokféle módon az egy és változtathatatlan apostoli örökség jut kifejezésre. Az apostoli tevékenységnek e sokfélesége mögött kettős mozgást ismerünk fel: az egyház mindig „a világból kihívott és a világba küldött” (Lund, 1952). Ez a kettős mozgás alapvető a dinamikus katholicitás szempontjából. E két mozgás mindegyike kü-

lönböző szavakat és tetteket kíván különböző szituációkban, a két mozgás mégis mindig összetartozik. Ennek a kettős mozgásnak a konstitutív közép-pontja az istentiszteleti egybegyülekezés, amelyben maga Krisztus az, aki elhív és elküld.”

„13. Itt ismerjük fel az alapot is a Lélek ajándékainak értékeléséhez. Egy olyan sokféleség, amely az elhívást és a küldetést meghiúsítja, démonikus; az a sokféleség, amely a kettős mozgást bátorítja, előmozdítja és ezzel a katholicitást előreviszi, egészen más természetű. Van gazdag sokféleség a karizmatikus ajándékokban, amint ezt az 1 Kor 12: 14 leírja; az evangélium hirdetésének és titkai feltárásának is különböző módjai vannak; vannak sokféleképpen alakult formák, dogmatikus igazságok, sakramentális ünneplések és liturgikus események kifejezésére; különböző területek egyházai különböző szervezeti formákat vesznek fel. Az ilyen sokféleség által, amely a kettős mozgás alkotórésze, a Lélek előre vezet bennünket egy átfogóan egyetemes küldetés és ennek megfelelő szolgálat útján.”

Küzdelem a kontinuitásért

„14. Hálát adunk azért, hogy Isten népének folyamatos élete az évszázadokon át felismerhető. Mert a Szentlélek, aki ezt a népet az időben létrehozta, évszázadokon át tovább élt vele együtt, megőrizte istentiszteletét és lehetővé tette számára, hogy hozza a világnak Isten örömeit. Az egyház Krisztus egy testének, Isten egy népének bizonyul minden időben, ezzel kontinuitása aktualizálódik a „hitben, amely egyszer és mindenkorra adatott a szenteknek”, amiről az Írás bizonyít tesz, amit az egyház vall és a világban hirdet; az egyház liturgikus életében, istentiszteletében és sakramentumaiban; az apostoli tisztség folytonos successiójában; Isten népének állandó fölkészülésében arra, hogy a világba menjen és az emberi nyomorúságokkal találkozzék; a próféták, mártírok és szentek életének megszakítás nélküli bizonyosságátében.”

„15. A Szentlélek az egyházat nem csupán a múltjával való kontinuitásban őrizte meg, Ő állandóan jelen van az egyházban, munkálja annak belső megújulását és újjáteremtését. A mennyei egyház egy a földi egyházzal, ám a földön élő egyház nem áll a történelmi folyamaton kívül. Mint Isten zarándoknépe, minden időben érdekeltnek látja magát férfiak és nők különböző reményeiben, problémáiban és aggodásaiban és az emberi történelem változó formáiban. Az egyház kettős követelmény előtt áll, nevezetesen az egy Szentlélekben való kontinuitás, továbbá a megújulás követelménye előtt, ami felelet a Szentlélek hívására az emberi történelem változásai közben.”

„16. Az egyház annyiban apostoli, amennyiben mindaz, ami az egyházat egyházzá teszi, Krisztustól ered az apostolokon át. A apostolicitás jelenti az evangélium állandó továbbadását minden embernek és népnek, istentiszteleti cselekmények, bizonyágtétel és emberi szolgálat által a világban. Az egyház azért apostoli, mert hű marad az apostolok hitéhez és küldetéséhez. Manapság újra meg újra bűnbánatra és alázatra hivatattunk egy olyan hivatali tisztség keresésében, amelyet az egész egyház elismer, és hivatali olyan értelmezésének kutatásában, amely az Újszövetségnek, korunk egyházának és követelményeinek megfelelőbb. Fáradozunk azért, hogy az apostoli ügyet korlátozás nélkül ad-

juk elő: saját sorainkban kell őrizkednünk a katholicitás elferdítésétől egy politikai és vallási intézményesítés vak védelmezésének igazolásában, valamint őrizkednünk kell az apostoli hitnek azok által való elferdítéseitől is, akik az újszerűt az újjal összetévesztik.”

Küzdelem az egész egyház egységéért

„17. Az Új-Delhiben tartott világgyűlés hangsúlyozta — ami sok egyetértésre talált — azt a szükségességet, hogy „a minden helyen élő minden keresztyének” egységét kifejezésre juttassuk. Mindennek ellenére még sok tennivaló maradt azért, hogy egymástól elszakadt gyülekezetek egymást elismerjék; ezek pl. közös istentiszteletek, bibliatanulmányok, ökumenikus adakozások és az emberi szükségéért való közös fáradozások által még tovább vezetessenek egymáshoz. Keresnünk kell továbbá minden keresztyének közösségét a hit megvallásában, a keresztség és az úrvacsora megünneplésében és egy hivatali tisztség elismerésében az egész egyház számára.”

„18. Így a „mindenkinek minden helyen” hangsúlyozásához a minden keresztyének minden helyen való egysége új megértését kell hozzáfűznünk. Ez az egyházakat minden helyen arra a belátásra hívja fel, hogy ők egymáshoz tartoznak, mint felhívottak a közös cselekvésre. Egy olyan korban, amelyben az emberek oly nyilvánvalóan függenek egymástól, még sürgetőbb az, hogy láthatóvá tegyük azokat a kötelekeket, amelyek a keresztyéneket egy univerzális közösségbe egybevezérlik.”

„19. De vannak akadályok. Egyetlen egyház sem vonhatja ki magát a saját nemzete életéért és kultúrájáért való felelősség alól. Ha azonban ennek mégis más országok keresztyéneivel és egyházaival való közösség ellen kellene irányulnia, akkor egy fontos ponton az egyházak életében torzulás áll be. Az egyházak egyetemessége nyilvánvalóan számára a legnyilvánvalóbb akadály ezek képtelensége annak felismerésére, hogy milyen mértékben tartoznak már egymáshoz az egy testben. Az univerzalitás valóságos megtapasztalása adva van regionális és internacionális konfessionális közösségek megteremtése által. Az univerzalitás ilyen megtapasztalásai azonban szükségszerűen részlegesek. Az ökumenikus mozgalom hozzájárul ahhoz, hogy az univerzalitásnak e tapasztalatai kibővíljenek, regionális tanácsai éppúgy, mint az Egyházak Világtanácsa átmeneti megoldásnak tekinthetők a közös élet és bizonyágtétel végül is megvalósuló, valóban univerzális, ökumenikus, zsinati formájához. Az Egyházak Világtanácsa tagegyházainak, amelyek egymás iránt felelősek, máris arra az időre kellene dolgozniuk, amikor egy valódi egyetemes zsinat ismét minden keresztyén számára beszélhet és mutathatja az utat a jövőbe.”

Küzdelem az emberiség egységéért

„20. Az egyházban megvan a bátorság arra, hogy önmagáról úgy szóljon, mint az emberek eljövendő egységének jeléről. Bármilyen jól megalapozott is ez az igény, a világ mégis bizonyos szkepszissel hallja ezt és utal a saját „szekuláris katholicitásaira”. Mert a szekuláris társadalom létrehozta a megbékülés és egyesülés eszközeit, amelyek látszólag hatásosabbak, mint maga az egyház. A kívülálló számára az egyházak gyakran bizonytalanok és időszerűtlennek tűnnek, mint amelyek

minduntalan a saját ügyeikkel foglalkoznak. Az egyházaknak új nyíltságra van szükségük a világ törekvései, teljesítményei, nyugtalansága és kételkedésére iránt.”

„21. Ez egészen különösen világos egy olyan korban, amelyben a technika az embereket egyetlen szekuláris kultúrába vezeti be, — ami olyan tény, amely az egy vérből való, egyenlő jogú és egyenlő méltóságú, minden faji és más természetű különbségeken felülálló emberi természet lényeges igazságát aláhúzza. Az embereknek ez az egyenlősége a keresztyén ember számára nem csupán abban van megalapozva, hogy az egy Isten az embert a maga képére és hasonlatosságára teremtette, hanem abban is, hogy Jézus Krisztus „érettünk emberekért” ember lett, megfeszítettetett, és az egyházat, amely az Ő teste, mint Isten új teremtésének új közösségét iktatja be. Az egyház katholicitása a kegyelemnek ezt az ajándékozott valóságát jelenti, amelyben a teremtés célja ismét helyreállt és a bűnös emberek az egy istenfiúságban. — melynek szerzője és bevégezője Krisztus — ismét megbékültek.”

„22. A Krisztusban megújult embernek ezzel az igazságával kell megítélnünk és visszautasítanunk az emberiség életében az emberiség tragikus eltorzulását, helyenként még a keresztyén közösségekben is. Az egyházak nyilatkoztak minden fajiság ellen; ennek ellenére vannak közöttük faji szakadások úgyannya, hogy ha Krisztus nevében összegyűlnek, egyesek bőrük színe miatt kizártnak a közösségből. A katholicitás ilyen megtagadása a leggyorsabb és legszenvedélyesebb ellenállást követeli meg. Meddig még Uram, meddig még? A megújulásnak a helyi gyülekezetben kell kezdődnie minden faji és osztálykizárolagosság leleplezésével és megszüntetésével, az emberek minden gazdasági, politikai és szociális lealázásának és kizsákmányolásának leküzdésével.”

„23. A katholicitás egyben állandó birtokállománya a hit titkának, a Krisztusba való beoltatás és az emberiséggel való egybekapcsoltatás sakramentális tapasztalásának, amelynek formája az egyház és amelynek döntő középpontja az úrvacsora. Legmélyebb jelentésében a liturgia megszentelése mindannak, ami vagyunk, mindazért, ami van, hogy Isten legyen minden mindenekben. És végül a katholicitás teljes váradalmú. Az egyház Uráért él a világban, s így mindazokért, akik még nem tartoznak a közösséghez. Az egyháznak a világba való küldetése az egyháznak ajándékoz gazdagodást a világ által. Csak megváltott emberek teljességében fogjuk megtapasztalni a Lélek ajándékainak teljességét.”

„24. Ha tekintetbe vesszük az egyház látomását, mely ennek a nemzedéknek adatott, és az isteni kegyelem sok ajándékát, amelyek az emberiség meggazdagítására adattak, akkor újból tudatossá válik bennünk feszültségeink tragikuma, beleértve e nagygyűlésen megnyilvánuló feszültségeinket is. Belátjuk, mennyire üresen konganak szavaink a katholicitásról és mennyire messzire elmaradtunk a Szentlélek hívásától. Figyelmeztetést kaptunk arról, hogy természet szerint egyek vagyunk azzal a világgal, amely a Golgotán megítéltetett és az utolsó ítélet napján meg fog ítéltetni; és Jézus Krisztusban a Szentlélek által egyek vagyunk azzal a gyülekezettel, amelyik pünkösd napján újult, és az Úr kedves esztendejében ismét megújul. A nagygyűlés minden résztvevője egyhangúlag imádkozik: „Jövel,

Teremtő Lélek”, abban a tudatban, hogy erre az imádságra érkező felelet meg kell hogy nyissa szemünket Isten jövője felé, amely már reánk köszönt.”

A JELENTÉS ÉRTÉKELESE

Ezt a nem éppen egyenetlenségek nélküli jelentést azzal a kifejezetten hangsúlyozott megjegyzéssel fogadta el a nagygyűlés, hogy ez a dokumentum alap és segédeszköz lehet további tárgyalások számára. A Jelentés voltaképpen mindenki által helyeselt összefoglalása azoknak a kérdéseknek, amelyeket az első szekcióban megtárgyaltak. Teológiai meggyőződések sokfélesége jutott itt kifejezésre a nyílt és világos véleménycserék során. A teológiai gondolkodásban is egyre növekvő egyetértést arról győzhet meg mindnyájunkat, hogy a jövőben további lényeges előrehaladást lehet majd elérni.

Az összefoglaló Jelentésben valóban sokszínűen gazdag változatú teológiai vélekedések jutnak kifejezésre. E különböző és nem egy ponton egymástól élesen eltérő felfogásokat csak a kölcsönös tisztelet, szeretet és engedékenység alapján lehetett úgy-ahogy egy közös dokumentumban összedolgozni és egybefoglalni. A nagygyűlésen igen jelentős képviselővel résztvevő orthodox egyház küldöttei, véleményük szerint több lényeges ponton és kérdésben, hiányosnak mondták a Jelentést és úgy nyilatkoztak, hogy ez számukra *a még elfogadható határán* áll. Mi viszont az egyház apostolicitásáról, az *apostolica viscontio*-ról szóló, a liturgia és az *egyházi hivatal jelentőségét* hangsúlyozni kívánó részekkel nem tudunk és ma sem tudunk egyetérteni, és csak a fent említett kölcsönös tisztelet, szeretet és az emberérdekű közös szolgálatok érdekében tett engedékenység alapján tudtuk elfogadni a jelentésnek ezt a megszövegezését.

Am éppen a kölcsönös tisztelet és szeretet, kiváltképpen pedig az emberiség javára végzendő közös jó szolgálatok érdekében kell világosan és félreérthetetlenül megmondanunk azt is, hogy véleményünk szerint azt a sok színű és sok rétién gazdag sokféleséget, amelyet ma a világkeresztyénség a maga nagyszámú ágazatában felmutat, soha és semmiféle emberi erővel nem lehet többé egy masszává összegyűrni, még akkor sem, ha egy ún. keresztyén egységfront kialakítására irányuló törekvéseket olyan erők támogatnak is, mint az imperialista politikai koncepció a maga makacs és győgyíthatatlannak látszó antikommunista indultával és törekvéseivel.

De nagy kár is lenne egy hamisan értelmezett egység és egy ál-univerzálódás kedvéért is egybe mosni azokat a jellegzetes különbözőségeket és sajátos szépségeket, amelyek önmagukban is és együttesen is értékes tükröképei és drága bizonyosságai az isteni Kijelentés és kegyelem páratlanul gazdag világának, s amelyek nyilván nincsenek Isten tudta és akarata nélkül, aki mindent az Ő akaratjának tanácsából cselekszik (Ef 1:11), és akinek terve és jótetszése sohasem az egyhangú és szürke uniformitásra, hanem mindig és mindenben a sokszínűen gazdag pluriformitásra irányul.

Az egység és egyetemesség valódi értelme

E meggondolások alapján és az uppsalai nagygyűlésen szerzett benyomások és tapasztalások alapján is úgy gondoljuk: sürgetően itt van az ideje annak, hogy az egyház egységének és egyetemességének kérdését és ezekkel összefüggésben az

ökumenikus mozgalom kérdését és feladatkörét a régi, beidegződött mód s szemlélet helyett más szempontból, a valóságnak megfelelőbb módon kell megközelítenünk és kezelünk.

A régi szemlélet és felfogás lényege abban merült ki, hogy az egy, egyetemes keresztyén anyaszentegyház felekezetekre és ágazatokra való tagozódásának tényét minden következményével együtt, egyedül és kizárólag az emberi bűn és tévelygés számlájára irták és benne egyoldalúan csak a bűn rontó erejének és hatalmának megnyilvánulását látták.

Ebből a szemléleti módból születtek egyfelől az évszázados sirámok és kesergések a részekre szakadozott egyház felett, másfelől ez a szemléleti mód táplálta azt a naiv álmodozást, mely szerint a különböző egységtörékvések és fáradozások eredményeként egyszer majd mégis csak eljön az idő, amikor tan, szervezet, liturgia és kormányzat tekintetében is egyetlen egyház lesz a földön. Mondani sem kell, hogy az álmoknak ez a jóhiszemű és protestáns részről jószándékú szövögetése mennyire megfelelt a római katolikus egyház elképzeléseinek és törekvéseinek, hiszen egyengetni látszott az utat Róma egyeduralmi váradalmi és törékvései felé: az elszakadt felekezetek bánják meg és hagyják el az eretnekiség bűnét, lássák be tévedéseiket és térjenek vissza engedelmesen az egyedül üdvözítő római egyházba. Ezzel azután megvalósul az egy akol és egy pásztor gondolata.

A keresztyénség megosztottságának egyik oka kétségtelenül az emberi bűnben, magában az emberben van; azokban a politikai, gazdasági, társadalmi és szociális viszonyokban, amelyeket az ember hozott létre és amelyek között az ember él úgy, hogy azok által át meg át van szöve az élete. Ez azonban csak egyik fele, csak egyik aspektusa annak az ügynek, amiről itt szó van.

A másik aspektus a Kijelentés gazdagsága és a kegyelem sokfélesége, amely a keresztyénség megosztottságában tükröződik. Isten kegyelmi ajándékai sokfélék és egyik egyházi közösség sem igényelheti magának azt a kizárólagosságot, hogy egyedül ő birtokolja a kegyelem teljességét. Az igazság nagyobb és döntőbb része az, hogy az egyház megosztottságában a Kijelentés gazdagsága fejződik ki. A Kijelentésé, amely mérhetetlenül sokszínűbb és gazdagabb annál, hogysem egyetlen hitforma kereteiben megélhető és kifejezhető lenne. Az egyes felekezetek és ágazatok tehát a Kijelentés gazdagságának, a Krisztus minden ismeretet felülhaladó szeretetének bizonyosságai. És ennek a szeretetnek a fényében úgy tekinthetjük és úgy értékelhetjük az egyes keresztyén felekezeteket, mint amelyek élő bizonyosságai annak a valóságnak, hogy az egy Kijelentésből mennyi részesedést vettek, mennyit éltek át és mennyit ismertek meg az egy Lélek sokféleképpen megnyilvánuló munkája következtében.

Amilyen mértékben megtanuljuk így látni és így kezelni a kérdést, olyan mértékben tudunk kiszabadulni a felekezeti szűkkeblűség és kizárólagosság korlátai közül, és olyan mértékben tudunk egyre jobban szabadabbá válni arra, hogy testvéri szeretettel, a minden embernek kijáró tisztelettel és emberes türelemmel tekintsünk a többi felekezetekre, amelyek testvéreink az egy Úrban, az egy hitben, az egy keresztségben, az egy Istenben, az egy hitben neknek Atyja, aki mindenknek felette van és mindenk által és mindnyájunkban munkálkodik (Ef 4:5—6).

Ez a szemlélet és magatartás felszabadít bennünket arra is, hogy felhagyjunk az álmodozással és illúziókkal és ehelyett a realitások útját járva, híven ragaszkodjunk a magunk hitbéli meggyőződéséhez, tartsuk tiszteletben a mások hitbéli meggyőződését és legyünk készek velük együtt munkálkodni, közös jó szolgálatokat végezni az egyetemes, emberérdekű és az egész emberiség javát és boldogulását szolgáló ügyekben. Együtt és egymásért élve, közös Urunk, a szolgáló Krisztus példáját követve, az egyes keresztyén felekezetek a tanbeli, a liturgiai és egyházszerkezeti különbözőségeik mellett is végezhetnek közös jó szolgálatokat saját népük és az egész emberiség javára. És ezekben a szolgálatokban újra és újra átélhetik az egyetemes keresztyén anyaszentegyháznak Krisztusban adott és hitben vallott egységét, és ezáltal hitelt érdemlő módon munkálkodhatnak annak érdekében, amit Krisztus a főpapi imádságban így kért az Atyától: „Hogy mindnyájan egyek legyenek; amint te énbenem Atyám, és én tebenned, hogy ők is egyek legyenek, mibennünk: hogy elhiggye a világ, hogy te küldtél engem” (Ján 17:21). *Hogy elhiggye a világ!* Ez az egyház egységének Krisztus által óhajtott és akart célja, és nekünk is e cél szolgálatában kell látunk és betöltenünk keresztyén hivatásunkat és küldetésünket.

Az egységet és egyetemességet tehát a közös emberi jó ügyek szolgálatában kell megvalósítanunk úgy, hogy mindegyikünk éljen a neki adott hit mértéke és e hit alapján kialakult meggyőződése szerint és így igyekezzünk minden jóakarátú emberrel együtt azokra, amelyek a békességre és épülésre valók! Az emberiség békéjének biztosítása, a népek barátsága, a faji megkülönböztetések eltörlése, a földi javak igazságos elosztása, az emberhez illő és méltó élet minden ember számára való biztosítása, egyszóval: a szó igazi értelmében vett humanizmus szolgálata olyan célkitűzések, amelyek megfelelnek minden ember életérdekeinek. E célkitűzések megvalósításáért élni és dolgozni emberhez illő és emberhez méltó feladat, amely értelmessé, tartalmassá és széppé teszi az életet, és e célok szolgálata az egyházak számára csak elismerést és megbecsülést válthat ki minden jóakarátú ember részéről.

Am éppen a teológiai gondolkodásban is remélt egyre növekvő egyetértés és az e téren is várható előrehaladás érdekében, — ez a reménység és váradalom a témánkról szóló jelentésben is hangot és hangsúlyt kapott, — fokozottabb mértékben kell ügyelni arra, hogy teológiai eszmélődéseink és eszmecseréink során a fogalmakat és dolgokat ne keverjük és ne cseréljessük egymással. Ez a sajnálatos körülmény a Jelentésben többször is megfigyelhető, amikor hol egységről, hol egyetemességről szól úgy, mintha e két fogalom és a fogalmaknak megfelelő valóság azonos tartalmú és jelentésű volna. Az egység és egyetemesség, a katholicitás, egymással szorosan összefüggő, de mégsem azonos tulajdonságai az egyháznak. Mindkettőnek, az egységnek is, meg az egyetemességnek is alapja, forrása, eredete a Krisztusban van, s Ő adja ezeket ajándékként és feladatként Szentlelke által az egyháznak. Ez azt jelenti, hogy önmagában, *sui generis* módon az egyháznak se egysége, se szentsége, se egyetemessége nincs. Mindhárom tulajdonság a Krisztusban valóság, s Ő adhatja ezeket kegyelemből Szentlelke által az egyháznak ajándékként, ami egyben feladatot is jelent az egyház számára.

A katholicitással kapcsolatban ez azt jelenti, hogy egyedül Jézus Krisztus, illetve az Ő váltság-

műve katolikus, azaz egyetemes. Az egyház azért és annyiban egyetemes, amiért és amennyiben Jézus Krisztus mindenekre kiterjedő és mindenekre érvényes, egyetemes váltságművében részesedik és e váltságmű szolgálatában áll. Ez voltaképpen azt jelenti, hogy ha a 2 Kor 3:17-ben foglalt bibliai bizonyosságtételt a katolicitással kapcsolatba hozzuk és ennek megfelelően helyesen értelmezzük, akkor ezt a bizonyosságtételt mondhatjuk így is: „Az Úr pedig a Lélek; és ahol az Úrnak Lelke, ott a katolicitás.” Ez világosan mutatja, hogy a katolicitást csak spirituális-qualitatív, nem pedig mechanikus-quantitatív módon szabad és lehet értelmezni.

Csak örülni tudunk annak, hogy az uppsalai jelentésben is oly nagy hangsúlyt kapott a katolicitás *pneumatikus-dinamikus* értelmezése! Mert bizony, a *katolicitás egyedül Krisztusban van*, aki nem egy megváltó sok más között, hanem az *egyetlen*, a Megváltó, az egy Közbenjáró Isten és emberek között, aki adta önmagát váltságul *mindenekért* (1 Tim 2:5—6); akiben megjelent az Isten üdvözítő kegyelme *minden embernek* (Titus 2:11). Mert más fundamentumot senki nem vethet azon kívül, amely vettetett, mely a Jézus Krisztus (1 Kor 3:11), és *nincsen senkiben másban üdvösség*: mert nem is adatott emberek között az ég alatt más név, mely által kellene nekünk megtartatnunk (Ap. csel 4:12). Isten az Ő hatalma erejének munkáját a Krisztusban mutatta meg, mikor feltámasztotta Őt a halálból és ültette Őt a maga jobbára a mennyekben... és Őt tette mindeneknek fölötte az anyaszentegyháznak fejévé... aki mindeneket betölt mindenekkel (Ef 1:19—23) s akit az Atya Isten femagasztalt..., hogy a Jézus nevére minden térd meghajoljon... és minden nyelv vallja, hogy Jézus Krisztus Úr az Atya Isten dicsőségre (Fil 2:9—11).

— *Ez a katolicitás.* Az egyház pedig azért katolikus, mert ennek az egyetemes ügynek, a Jézus Krisztus egész világra kiterjedően érvényes váltságművének szolgálatában áll, mint elhívott tanúbizonyság, mint az Ő népe, amely azért, egységgyedül csak azért választott nemzetség, királyi papság, szent nemzet, és megtartásra való nép, hogy hirdesse Annak nagyságos dolgait, aki a sötétségből az Ő csodálatos világosságára hívta el ezt a népet, az egy és egyetemes anyaszentegyházat (1 Pét 2:9). Az egyház tehát annyiban katolikus, amilyen mértékben él benne a Krisztus Lelke, amilyen mértékben érvényesül benne a Krisztus akarata, és amilyen mértékben valósul benne a Krisztus mindenekre kiterjedő és mindenekre érvényes királyi uralma!

Ebben a meggyőződésben mi hűségesen ragaszkodva a Szentírás és ennek alapján készült hitvallásaink tanításához, de felülemelkedve mindenemű konfesszionális kizárólagosság vagy szűkkeblőség korlátain, ezt mondjuk és ökumenikus szolgálatunkban is erről teszünk bizonyosságot: *mind-egyik keresztyén egyház katolikus. azaz, egyetemes a Krisztusban való hit és a Krisztusnak való engedelmesség mértéke szerint.*

Vagyis: amilyen mértékben hisz az egyház Krisztusban, amilyen mértékben engedelmeskedik az egyház Krisztusnak és amilyen mértékben az Ő mindenekre érvényes váltságművét szolgálja, olyan mértékben katolikus!

Úgy gondolom, hogy az egyházi párbeszéd, a közös kérdések és közös szolgálatok megbeszélése és a szolgálatok nyílt és a szeretet egységében való végzése érdekében e szempontokat a jövőben is mindig szem előtt kell tartanunk.

Dr. Bakos Lajos

A GENFI DIALÓGUS (II.)

— *Keresztyén-marxista párbeszéd az Egyházak Világtanácsa rendezésében, 1968 április 8—11.* —

(A tanulmány első részében foglalkoztunk a dialógus külső lefolyásával, a keresztyén-marxista dialógus fejlődési fázisaival, és a genfi főtéma első részével: a technikai-gazdasági haladás és a humanizálás összefüggéseivel a fejlődő országokban. A következőkben rátérünk a genfi dialógus további témáira és a dialógus összefoglaló értékelésére.)

A technikai-gazdasági fejlődés és a humanizálás feladatai a fejlett-iparosodott országokban

A genfi keresztyén-marxista dialógus vezetősége a technikai-ökonómiai fejlődés és a humánus fejlődés viszonyának vizsgálatát a kapitalista országokra vonatkozóan dialektikus módon egy marxista filozófusra, ugyanezt a feladatot a keleti, szocialista világra vonatkozóan viszont egy keresztyén teológusra bízta. Mindkét *bevezető referátumot* nagy érdeklődéssel hallgatták a résztvevők.

Garaudy professzor abból indult ki, hogy az ember egyszerre termelő és fogyasztó. Ebből a tőkés vállalkozás, a nyereség utáni kíméletlen hajszája viszonyai között elkerülhetetlenül kialakul az embernek a saját munkájában való „elidegenedése” munkája eredményeitől, magától a munkától, társadalmi környezetétől és végeredményben önmagától is. Ebben a dehumanizációs torzulásban a szubjektum már nem csupán objektumot termel, hanem közben

maga is objektummá válik, „dologgá” lesz mások hatalma alatt, mások érdekeinek szolgálatában; tehát elveszti igazi emberségét. A marxista gazdasági elmélet ezzel szemben arra törekszik, hogy összekösse a termelést és a morált: végső célja az emberi „elidegenedés” teljes megszüntetése minden életpályában; de úgy látja, hogy ennek a munkában jelentkező, alapvető elidegenedésnek a megszüntetéséből kell kiindulnia, a termelési-gazdasági viszonyok gyökeres megváltoztatásával. Az utolsó harminc évben a tudomány új lehetőségeket hozott létre az emberibb élet feltételeinek általános megteremtésére. Feladatunk ma és a következő időszakban az, hogy ez a hatalmas méretű gazdasági-technikai-tudományos fejlődés valóban igazi reménységgé lehessen az egész emberiség átfogó, humanizáló fejlődése számára! Az „új humanizmus” feltétele azonban nemcsak a nélkülözhetetlen anyagiokról való gondoskodás mindenki számára, hanem a műveltség általános felemelése is a lehető legmagasabb fokra, és a legszélesebb körben (a jövő munkása egyetemi végzettséggel rendelkezik majd). Úgy válik igazán emberré az ember, ha kezdeményezése biztosítva van az élet minden területén.

Lochman teológiai professzor a szocialista társadalom viszonyaira vonatkoztatta megállapításait. Megállapította, hogy a szocialista társadalom új

formája a gazdasági-társadalmi életnek, ahol döntően megváltozott a társadalom, benne elsősorban a munkásság helyzete. Ebben a nyomor valóban már nem probléma többé. A pozitív irányú szocialista társadalmi folyamatban felléphetnek azonban új dehumanizációs mozzanatok is; hiszen ezt a társadalmat is emberek alkotják, és a mi meggyőződésünk szerint Isten tökéletes országa nem valószínűsíthető meg itt a földön. Ilyen mozzanatként említette a hajlandóságot az igazság és a hatalom monopolizálására. Mindkettő történeti szükségszerűség szerinte a szocialista fejlődés első szakaszában: a struktúrák gyökeres áttormálása a társadalom egésze érdekében megkövetelte a proletariátus diktatúráját. A szocialista fejlődés ezt követő, „második szakasza” azonban — mondotta — feltétlenül a társadalmi demokratizálódás folyamata. Fokozatosan kialakul az osztály nélküli társadalom, és lényegében lassanként megszűnik a társadalmi osztályok régebbi antagonizmusa. Közös társadalmi érdekek kötik össze az egész népet; ha vannak is ezen belül feszültségek, ezek nem romboló, hanem „kreatív feszültségek” már. Eljön a szocializmusban az az idő, amikor már nem az állam felügyel a polgáira, hanem a polgárok felügyelnek az állam munkájára. Keresztyének és marxisták közös felismerése: a szociális igazságosság és az emberi élet szabad kibontakozása minden irányban, szorosan összetartoznak. A mi számunkra, keresztyének számára: Jézus Krisztusban. Továbbra is nagy és sürgető feladat marad a felett szocialista társadalmak „nyitása a harmadik világ felé”: benemzárkózás a magunk problémáiba, hanem horizontunk kitágulása a világméretű, világ-átfogó gazdasági-társadalmi igazságosság irányában.

A két érdekfeszítő, bevezető referátumot *élénk vita* követte. Először a nyugati világra vonatkozó marxista elemzés, Garaudy professzor referátuma, megvitatását próbáljuk összefoglalni. A „harmadik világ” emberibb jövője nélkül nem lehet és nem maradhat igazi fejlődés a nyugati világ semmilyen életterületén. A kapitalista gazdasági-társadalmi rend kritikáját elsősorban az Egyesült Államok magatartására kell érvényesíteni (*Arce-Martínez*). Az Egyesült Államok gazdasági-technikai fejlettsége igen jelentős tényező az emberi történelemben; de ennek az ára olyan mértékű kontrollra törekvés a világ felett, amely határozottan szemben áll a világ érdekeivel. Nagy igazságtalanság lenne különbséget nem tenni a nyugati és a kelet-európai országok magatartása között: a két eddigi világgazdasági konferencián (Genfben és Új-Delhiben) például a gazdag nyugati országok, nem pedig a keleti szocialista országok zárkóztak el a „harmadik világ” valóban hatékony megsegítése elől, gazdasági érdekeikre hivatkozva. Nyilvánvaló, hogy ma az imperializmus az egyik legdöntőbb akadály az emberiség életének humánus irányú fejlődése útjában (*Verghese*). Fel kell ismernünk a „monolitikus társadalom” veszélyét. Nyugaton az egyetemi ifjúság a társadalom legdinamikusabb része; ezért fel kell figyelniük elégedetlenségükre (*Abrecht*). Bármilyen humánus vívmányokra is mutatnának rá a nyugati világ — elsősorban az amerikai technikai-tudományos fejlettség és gazdasági életszínvonal — védelmezői, ne felejtsek el soha, mi volt az ára és mi az ára ma is a világ számos részében ennek a technikai-gazdasági fejlettségnek! A humánus magatartás mai világunkban csak az egész társadalom és az egész emberiség mindenirányú fejlődéséért való küzdelem lehet! (*Garaudy*).

A technikai-gazdasági és humánus fejlődés és a

szocialista társadalom viszonyára vonatkozó referátum vitájában két kérdés állt előtérben. Egyfelől vitatéma volt a csehszlovák belső fejlődés kérdése. Voltak, akik úgy próbálták felvetni a kérdést, hogy a szocialista társadalmi rend képes-e megoldani a demokratizálás folyamatát? A szocialista országok résztvevői oldaláról erre a kérdésre a válasz úgy hangzott, hogy a demokratizálás folyamata szükségszerű része a szocialista társadalmi fejlődésnek (*Lochman*); túlzott megállapítás lenne, hogy a keleti országokban eltűntek volna az antagonisztikus osztály-ellentétek, és kétségtelen, hogy új antagonizmusok, új „elidegenedés-formák” is keletkezhetnek; a gazdasági-társadalmi forradalomnak ezért a győzelem után is mindig figyelemmel kell lennie az ilyen feszültségek feloldására (*Ylena Marculescu*). *Lukács József* nagy figyelemmel hallgatott felszólalásában mutatott rá, hogy nekünk szomorú tapasztalataink vannak arról, mennyire nem szűnik meg az osztályharc rövid távlaton belül a szocialista társadalomban. Nagyobb távlatban nézve azonban a párt-vezette demokratizálási folyamat nem valami különleges dolog, hanem szükséges belső törvényszerűsége a szocialista fejlődésnek. Azt sem szabad azonban elfelednünk, hogy ennek a folyamatnak mindig gazdasági előfeltételei is vannak.

A másik, előtérben álló kérdés az „elidegenedés” új formái elleni küzdelem problémája volt. Garaudy szerint a szocializmusban megoldódnak az „elidegenedés” feloldódásának alapvető problémái, a személyiség és a termelés új viszonylataiból kiindulva. Nem jelentkezik-e azonban az „elidegenedés” más, új formákban is az emberi életviszonylatokban, a munka és termelés relációin kívül? (*Charles West*). Az „elidegenedés” elleni küzdelem lehet a másokkal való szolidaritás vállalása; de lehet szembenállás is másokkal, az igazi emberi szolidaritásért (*Opocensky*). Keresztyének és marxisták szolidaritása az ember emberségét megüresítő „elidegenedés” minden formája ellen más-más módon jelentkezik a világ különböző részeiben. A kapitalizmus életviszonyai között az „elidegenedés” elleni küzdelem legfontosabb része a munkásság és a fejlődésben elmaradt népek nyereség-érdekekből való kihasználásának megszüntetéséért való harc. A szocialista társadalomban — amint ezt a kérdésről nálunk is folytatott vita tanulságai mutatják — az „elidegenedés” elleni küzdelem éle a bürokratizmus, az emberi kapcsolatok „eldolgozásának” még jelentkező formái ellen és a humanitás minden irányú gazdagságának kibontakoztatására irányul. Ugyanakkor viszont az egész embervilág közös mai feladata — keresztyének és marxisták között az egyik legszorosabb összekötő kapocs — a technika és tudomány „elidegenedése” elleni világméretű küzdelem; mert az atomháború veszélye, a fegyverkezési verseny, a meglévő háborús tűzfészek azt a lehetőséget rejtik magukban, hogy az ember tudása és technikája, elidegenülve eredeti rendeltetésétől, megsemmisítőjévé lesz a sokezer éves emberi kultúrának, egész emberségünkben (*Nagy Gyula*).

A vitának — melyből itt is csak néhány részlet foglalhattunk össze, az egész jellemzésére — a legfőbb tanulsága az volt, hogy a keresztyének sok segítséget kaphatnak a modern világ humánus fejlődése gazdasági és társadalmi szerkezeti feltételeinek marxista elemzéséből; viszont a keresztyének segíthetnek a társadalom humanizálása belső feltételeinek kibontakoztatásában, az emberi személyiség szellemi-erkölcsi életfeltételeinek feltárásában,

amikor egyidejűleg teljes szívvel részt vesznek a gazdasági-társadalmi fejlődés külső feltételeiért vívott küzdelemben is.

A hitbéli és világnézeti előfeltételek egyezései és eltérései

A dialógus résztvevőinek nagy többsége azt az álláspontot vallotta a magáénak, amelyet *Garaudy* így rejezett ki egyik régebbi tanulmányában: „A dialógus nem vége, hanem csupán eszköz a közös emberi feladatokban való együttes cselekvés elérésére a társadalomban; ugyanakkor azonban sohasem szabad azt gondolnunk, hogy tartós és igazi etikai-praktikus együttműködésre juthatunk el, ha zárójelbe tesszük alapelveinket és az emberről valót meggyőződéseinket.”¹ Ez azt jelenti, hogy a dialógus elméleti fázisából tovább kell lépünk az élet valóságában történő együttes emberi magatartás és cselekvés magasabb szintjére. A dialógusnak ez a „második fázisa” azonban előbb-utóbb kikerülhetetlenül visszavetül alapvető kérdésekre is, és újra magában kell foglalnia a dialógus elvi kérdéseit. Ezért fordítottunk Genfben közös elhatározással fél napot a gyakorlati vonatkozások megvitatása mellett arra is, hogy szembenézzünk az *alapelvi kérdésekben* való közlekedés vagy szembenállás, a konvergenciák és divergenciák kérdésével.

Először itt is a *bevezető referátumok* főbb megállapításait próbálom összefoglalni. *Gonzalez-Ruiz* madridi katolikus teológiai tanár abból indult ki, hogy két szélsőséget kell elkerülnie a mai kereszténységnek: azt is, hogy a hit tartalmát a kereszténynek humanista-szociális aktivitása pusztán előzményének és előfeltételének tekintsük (ezt a témát fejti ki *Gonzalez-Ruiz*nak „A kereszténység nem humanizmus” címen 1966-ban megjelent, jelentős műve); de azt is, hogy a kereszténységben valamilyen pusztán „lélekgyógyítást”, pusztán befelé forduló spiritualizmust lássunk. A bibliai hit: elkötelezettség és aktivitás a világ emberibbé formálására, minden igazságtalanság — elsősorban a gazdagok és szegények, az elnyomók és elnyomottak elfogadhatatlan ellentéte — elérhető legteljesebb felszámolására. A bibliai értelemben vett bűn nem csupán egyéni, személyes bűnt jelent, hanem „objektív bűnt” is, a gazdasági-társadalmi struktúrák igazságtalan formáiba rögzítve. Így az egyház nem élhet együtt olyan társadalmi berendezkedéssel, amelyben egyesek haszna mások rovására a fő, tényleges irányító norma. A kiengesztelés és a szeretet nem szünteti meg, hanem motiválja és aktivizálja a gazdasági-társadalmi igazságtalanságok elleni küzdelmet. A hívők semmiesetre sem állhatnak az erőszak alkalmazása mellett akkor, amikor valamilyen másféle megoldás is lehetséges. De egészen más a helyzet a reménytelenül elnyomottak esetében: a kereszténynek itt semleges magatartással, a benemavatkozás és a forradalom-ellenesség hirdetésével ténylegesen az elnyomókat és az igazságtalan állapotok fenntartását támogatnák. Új „modell” van ma kialakulóban a kereszténynek és a forradalmi mozgalmak viszonyában, amely az élet valóságának összefüggésében minden látszat ellenére nem a szeretet ellentéte, hanem annak reális alkalmazása. *Ylena Marculescu* docens nő marxista oldalról vezette be a vitát. Öszintén megvallotta: a marxisták az Isten-hitben — a vallás történetileg jelentős szerepének és emberi értékeinek elismeré-

se mellett — végeredményben az igazi, autonóm humániumtól való „elidegenedést” látnak. A keresztényeknek meg kell kérdeznük maguktól: Marx valláskritikájának nem volt-e reális alapja kora társadalmában? Ugyanakkor azonban a referens azt is vallotta: marxizmus és kereszténység szükséges módon kiegészítik egymást elméletükben, és gyakorlati vonatkozásban együtt kell működniük az emberért és viláágért.

A két referátum után kibontakozó, gazdag tartalmú *vita anyagából* ismét olyan módon próbáljuk kiemelni a jellemzőt és a legfontosabbat, hogy ennek a dialógus-témának három fő irányvonalát fogjuk össze. A vita első köre a *vallás és az „elidegenedés”* viszonya volt. Egyezés volt a vitapartnerek közt abban, hogy a vallás a történelmi realitásnak még hosszú időn át — keresztényen meggyőződésünk szerint az idők végezetéig — részese lesz. Egyes marxista résztvevők rámutattak a biblikus kereszténység kétféle szerepére a történelemben: az hol az idejétmúlt gazdasági-társadalmi viszonyok szentesítője, hol éppen ezek gyökeres átforgatója, történelmi átalakulások mozgatója volt. Keresztényen felszólalások viszont hangsúlyozták: számunkra feladhatatlan Isten országa és az emberi történelem dualitása (*Khodr*). Viszont a hitbéli közösség Istennel nemhogy „elidegenítene” emberiségünk teljességétől, hanem a kegyelem hitbéli átforgató erején át megszabadít az egoizmus bilincseiből, a szeretetben harcra küld a „horizontális elidegenedés” minden formája, minden embertelenség és igazságtalanság ellen; Jézus Krisztus embersége a „biztosíték” arra, hogy a keresztény hit ne válhassék „elidegenedés-é” emberiségünk teljességétől és a földi világban ránk váró emberi feladatoktól (*Nagy Gyula*). A vita összefoglalásában az elnöklő *Casalis* újból aláhúzta ennek a szempontnak nagy jelentőségét: Jézus Krisztus valóságos embersége kell, hogy távol tartson hitünköt minden egyoldalú spirituális hajlandóságot; hiszen Isten az inkarnációban a teremtés után újból igent mondott testi és lelki, földi és örök életünk komplementáris valóságára!

A vita második körében a *forradalom és az osztályharc*, mint a keresztények és a marxisták alapvető kérdésekben való viszonyulásának döntő problémái kerültek újlag megbeszélésre. Voltak, akik felvetették: hogyan egyeztethető össze a feltétlen, az ellenség iránt is kötelező szeretet jézusi parancsa és a forradalmi erőszak alkalmazásának elfogadása, az osztályharc elmélete és gyakorlata (*West, Ungar*). Mások — nemcsak marxista, hanem keresztényen résztvevők is jelentős többségükben — azt hangoztatták: elmélet síkon semmiesetre sem oldható meg kielégítően ez a kérdés. Voltak, akik a „forradalom” szó tisztázatlan, túlságosan sokféle ágazó jelentésében látták a nehézségek fő forrását (így például *Verghese*). Rámutattak arra is, hogy a kiengesztelés ténye nem teszi lehetetlenné sem a forradalmi mozgalmakban, sem az osztályharcban való részvételt: a kegyelem és a hit alapján maradván, a szeretet konkrét követelményei alatt kell mindig eljutni döntésre ebben a kérdésben (*Santa-Ana*). Az evangélium azt kívánja, hogy szeressük ellenségeinket; de nem azzal szeretjük őket, ha semmit sem teszünk igazságtalanságaik és embertelenségeik ellen; ha a békés eszközök végképp csődöt mondanak, ez módot ad arra, sőt adott esetben meg is követeli, hogy kereszténynek felelős szeretetűk indítására részt vegyenek az osztályharcban és támogassák a forradalmi átalakulást (*Gonzalez-Ruiz*).

¹ *Ideológiai, kulturális. A Francia KP vitájának anyaga*. Kossuth Kiadó, Budapest 1966. (458 lap), 50—51. lpk.

Keresztyén bűnbánat és önkritika szükséges amiatt, hogy a teológusok — néhany prófétikus kivételtől eltekintve — a multban elesen szempenaláltak a világ igazságosabb, emberibb rendjeért küzdő forradalmi mozgalmakkal. Az a néhany keresztyén vezető a mi nazánkban is, de másutt is, akinek a szocialis átalakulás melletti állásfoglalása a multban annyi gyanúsításnak volt kitéve, sokat tett azért, hogy ma keresztyének és marxisták együtt folytatnának dialógust ezekről a kérdésekről (Tóth Károly). A forradalomról és osztályharcról folytatott dialógusnak a vegegermenye tükröződik az egynázak Világtanácsa sajtótudósítójában közölt zárnyilatkozat következő szakaszában: „A dialógus megvitatta az elembertelenedést annak legkülönbözőbb formáiban; az erőszak alkalmazását (mind az »intézményesített rendellenesség«, mind az ellen folytatott küzdelem cselekedeteiben); a forradalmi jolyamatot (különösen a »harmadik világ« latoszógeóól, amely nagyon hangsúlyozott formában jutott érvenyre), és a demokratizálás útjait. Hangsúlyozta mindkét oldal hozzájárulását a világhelyzet megértéséhez és azonnali, valamint hosszulejaratú akciókhoz a szabadságért, az igazságosságért és a békéért.”

A harmadik kérdéskör arra vonatkozott: milyen lehetőségei nyílnak keresztyének és marxisták között a meglevő elvi ellentétek esetleges feloldásának bizonyos területeken, és milyen mértékben lehetségeses gyakorlati együttműködés közös emberi érdekeként, a megmaradó hitben-világnézeti, alapvető különbözőségek feszültségében? Gondoljunk vissza arra a nem is olyan nagyon régmúlt időre, amikor a Vatikán hivatalos lapja jelentette ki: „Ahol az összefüggés indítóokai szilárdan megmaradnak — vagyis ahol megmarad a cselekvés és az elvekhez való igazodás — ott igazi, becsületes párbeszéd nem lehetséges” (Osservatore Romano 1966-ban)². A genfi dialóguson azonban nem volt egyetlen marxista vagy keresztyén résztvevő sem, aki azt vallotta volna, hogy a legteljesebb hűség a saját hitbeli vagy világnézeti alapokhoz lehetetlenné tenné az őszinte és becsületes vitát, akár a legnehezebb elvi vagy gyakorlati kérdésekről. Mivel az igazi dialógus eredménye csak az lehet, hogy a keresztyének jobb keresztyénekké és a marxisták jobb marxistákká lesznek (Garaudy), az ideológiai küzdelem megszűnt nem várható a dialógus folytatásától; de várható annak más, igazabb és embersegeőbb formákban való folytatása; ugyanakkor bizonyos vélt ellentétek feloldódása és a súlypont áthelyeződése az egymáshoz való viszonyban a szembenállásról a közös etikai feladatokban való emberi találkozásra. Mert egymást csak a cselekvésben ismerhetjük meg igazán (Ch. West). Akik a dialógustól hitbeli vagy világnézeti egyszitenciájukat féltik, azok elárulják bizonytalanságukat a saját álláspontjuk felől; elfelejtik, hogy egyedül a szó legszélesebb értelmében vett dialógus juttathat el bennünket az igazán emberi létezés fokára, itt táruul ki előttünk az élet magasrendű értelme (Machovec). Köztünk a dialógus igazi témájának nem a keresztyénség—marxizmus viszonyának, hanem az emberseges világ és az igazságos társadalom felépítése elvi és gyakorlati kérdéseinek, közös erre irányuló cselekvésünk területeinek és feladatainak kell lenniük (Gonzalez-Ruiz). Idézzük befejezésül

² Idézi Lukács József: Dialógus Chiemseeben. Világosság, 1966, 395. lap. (Az idézett szakasz az Osservatore Romano főszerkesztőhelyettesének cikkéből való, a herrenchiemseei dialógus előtt.)

újra a zárnyilatkozatot: „Teoretikus területeken bonyos eltávolodás a kizárólagossági (integrációs) gondolkodástól és a dogmatizmustól lehetővé teszi, hogy pontosabban körülhatároljuk a kölcsönös egyetértés és közös érdekek területeit. Ez vonatkozik kiváltképpen is azokra a gazdasági, szocialis és politikai problémákra, amelyek a közös elemzésből és a tudományos vizsgálódásokból adódtak. Ezenkívül az eltérések (divergenciák) is új módon fogalmazhatók meg. Bármilyen súlyosan essenek is ezek latba, mégsem tűnnek állandóan és minden síkon leküzdhetetlennek. A résztvevők egyetértettek abban, hogy szükség van mindenekelőtt az eltérő fel-fogások világos körülhatárolására annak megállapítása érdekében, milyen mértékben lehet ezeket leküzdzeni.”

Mindent összevetve: a dialógus „önmozgása” világosan igazolta, hogy a közös etikai feladatok elkerülhetetlenül talnak vissza a mélyben rejlő alapokra; az alapvető kérdések megvitatása viszont szükségszerűleg vezet el a „gyakorlati dialógushoz”, mind a témák, mind a cselekvés és élet síkjában. Ez volt az egyik legfőbb tanulság számunkra, mind a genfi dialógus témáinak kialakulásában, mind a humanizálás gyakorlati világ-feladatainak megvitatása közben, mind az alapvető elvi konvergenciák és divergenciák elemzésében.

Vita a dialógus jövőjéről

A dialógus befejező napjának középpontjában két feladat állt: a végbement dialógus munkájának értékelése, és folytatásának, még jobb metódusának és lehetséges témáinak megvitatása egyfelől; a dialógus záróközleményének kialakítása másfelől.

Először a genfi dialógus tanulságairól és folytatásának, kiszélesítésének lehetőségeiről folyt a vita; először arról adunk rövid áttekintést. Nem lenne jó a dialógus túlzott „intézményesítése”. Ha a közös cselekvés feladatainak felderítése irányában akarunk haladni, akkor elengedhetetlenül szükség van a szakemberek még fokozottabb bevonására, különösen is a szociológusok köréből; továbbá olyan emberek megnyerésére, akiknek hatalmuk is van közös célkitűzéseink megvalósítására (Lukas Vischer). Hogyan lehet kis csoportok dialógusát százezrek ügyévé tenni, ezzel a kérdéssel kell a jövőben foglalkoznunk (M. Machovec). A jövő dialógusának legfontosabb követelményei ezek: ne csak doktrinér, hanem gyakorlati együttműködésre irányuljon; vegyen részt benne még fokozottabban a „harmadik világ”; váljék a szakemberek összejövetelvé; a világméretű, forradalmi jellegű átalakulás perspektívájában folytassuk; a dialógusba be kell vonni a fiatalokat is (G. Girardi). A fiatalok részvételének jelentőségéről a dialógusban külön vita folyt (Opocensky, Oesterreicher, Abdel-Malek, Azcarate, Neffa). Olyan emberek részvételére van szükség, akik egész életüket a dialógus ügyének szentelik (Harmati Béla). A jövő dialógusának szakszerű, előzetes előkészítésére van szükség (Hollitscher). Miért csak a dominákusok vesznek részt római katolikus részről a dialógusban? Védekezni kell a dialógus „elidegenedése”, rutinná válása ellen. Ennek pedig nagyon jó orvossága lenne egyszerű emberek, például a hozzám legközelebb álló dokkmunkások bevonása a párbeszédbe; sokat tanulhatnánk tőlük! (Klugmann). Kifejezést kell adnunk annak a testvéri viszonynak, ami a vitapartnerek közt a párbeszéd során kialakult (Abrecht).

Ezzel a témakörrel kapcsolatosan élénk vita folyt a jövő dialógusok lehetséges és szükséges témáiról

is. A vita során többek között a következő fontosabb téma-javaslatok vetődtek fel: a fejlődés világvizsgonylatban (*L. Vischer*), a keresztyének és nem-keresztyének gyakorlati együttműködése (*Bujevskij*), az ifjúság mai problémái (*Opočensky*), a forradalom kérdése (*West, Ungar, L. Vischer, Lukács József*), az imperializmus problémája világvizsgonylatban (*Santa-Ana, Lukács József, Azcarate, Blanquart, Oesterreicher*), az osztályharc kérdése (*Azcarate, Gonzalez-Ruiz*), a nukleáris háború és az emberiség jövője (*Azcarate*), Kelet és Nyugat, Észak és Dél viszonya; a gazdagok és szegények viszonya a társadalomban (*Ditmanson*), nacionalizmus és internacionalizmus (*Marculescu*), új elidegenedési formák, a hit és az ateizmus viszonya (*Azcarate, Marculescu*), a demokratizálódás folyamata (*Abrecht*), a humánus kérdése, a művészi kifejezésformák ma (*van der Bent*), a dialógus etikája, a hatalom problémája (*Opočensky*), a nevelés kérdése (*Joughy*), a történelem értelmezése, az urbanizálódási folyamat (*Oesterreicher*), az európai és a keleti (ázsiai) emberértelmezés (*Machovec*). Végül is az a nézet alakult ki, hogy a következő széleskörű dialógusnak a világméretű imperializmus problémáját és az el-lene való küzdelem kérdését kellene napirendre tűznie.

Az Egyházak Világtanácsa és a keresztyén-marxista dialógus ügye viszonyáról három ténnyel kell figyelembe vennünk. Először is emlékeztetnünk kell arra, hogy közvetlenül a genfi dialógus előtt hosszabb beszélgetés jelent meg az „Ökumenischer Pressedienst” hasábjain (13. sz. 14—15. lpk). Ez a közlemény nyilvánvalóan arra irányult, hogy józanságra intsen a dialógus várható eredményeivel kapcsolatban, és csökkentse a vele kapcsolatos, túlzott reményeket. Ugyanakkor viszont a genfi dialógus megrendezésének külső körülményei és az Egyházak Világtanácsa számos jelentős tisztségviselőjének a párbeszédben való aktív és hasznos részvétele révén is úgy tűnt, hogy az Egyházak Világtanácsa genfi központja nagyon jelentős eseményként értékelte ezt a dialógust. Összehívására köztudottan az 1966-os genfi „Egyház és társadalom” világkonferencia, majd az EVT Központi Bizottsága 1967-es heraklion-i munkakülése adtak indítást. Az EVT genfi vezetősége azzal adott hangsúlyt a dialógus tanácskozásainak, hogy az egyik munkanap estéjén *Dr. Blake* főtitkár a dialógus minden résztvevője számára fogadást adott az ökumenikus centrumban, és ezután az EVT-központ nagy tanácskozó termében fórum-vita ment végbe az éjszakai órákba nyúlóan, az EVT és az egyházi világszövetségek tisztségviselőinek, újságíróknak és más meghívottaknak a részvételével; ezen a fórum-beszélgetésen *Casalis, Garaudy, Blanquart és Machovec* tartottak beszámolót a dialógus értelméről, a genfi dialógus tartalmáról és jelentőségéről, a jelenlevők nagy érdeklődésétől kísérve. Végül itt kell megemlítenünk azt a ténnyel is, hogy a dialógus záróközleménye, illetve a résztvevők közös nyilatkozata — mert hiszen a záróközleményt a dialógus résztvevői közösen is megvitatták és elfogadták — az Egyházak Világtanácsa sajtószolgálatának hasábjain lett ismertté.

A genfi dialógus részvevőinek szinte teljesen egyértelmű és egyöntetű meggyőződése volt, hogy a Genfben megindult, új „lépcsőfokot” és a dialógus körének kiszélesítését, új munkamódszerét hozó párbeszédet folytatni kell a jövőben is. Garaudy professzor felszólalásában kinyilvánította a dialógus francia marxista résztvevőinek készségét arra nézve, hogy a következő évben Párisban *Casalis*

professzorral és munkatársaival, valamint a párizsi Katolikus Intézet munkatársaival karöltve szívesen megrendeznék ugyanilyen széles körben az 1968-as genfi dialógus folytatását. —

Végül néhány szót még a genfi dialógus értékeléséről. Amint azt már a bevezetésben is említettük, ez a dialógus több szempontból — elsősorban tartalma és a benne résztvevők széles köre miatt — új fázisát nyitotta meg a marxisták és keresztyének párbeszédének. Ez a vélemény nyilatkozott meg a legtöbb felszólaló szavaiban is a záróülés során (*Lukas Vischer, Garaudy, Gardey* stb.). És ennek a közös meggyőződésnek adott hangot a párbeszéd zárónyilatkozata is, a következő formában: „A résztvevők meggyőződése az volt, hogy a találkozót a dialógus új perspektíváit nyitotta meg. A meglevő teoretikus munkálatok értékét — s ezt a munkát folytatni kell — elismerték; a résztvevők azonban szükségesnek látták, hogy ezeket a munkákat kapcsolatba kell hozni a gyakorlati napi problémákkal, és nagyobb mértékben kell felhasználni eközben a szociológiai tudományokat... A résztvevők egyetértően kifejezték reményüket arra vonatkozólag, hogy a dialógus tovább bővül, ki-váltképpen fiatalok részvételével, és az egyes résztvevőknek a saját közösségeikben folytatott tevékenysége által. Tervbe vették a munka folytatását a találkozásnak ezen a területén.”

„Föld-globuszunkon — ezen az űrhajón három milliárd utassal a fedélzetén — egyenlenségek mindenkor összeütkezésbe kergethetik a legénységet egymással. Két nagy eszme uralja az embereket. Százmilliók találják meg életük és haláluk értelmét, emberi történelmünk értelmét különböző vallások, hitvallásaiban. És sokszáz millió férfi és nő számára a kommunizmusban jutnak kifejezésre földi reményeik, de ugyanúgy a történelem értelme is. Ennek az évszázadnak vitathatatlan ténye tehát: az ember jövőjét nem lehet sem a hívők ellen, sem nélkülük felépíteni; és az ember jövője nem építhető fel sem a kommunisták ellen, de nélkülük sem.” Garaudy e szavainak³ mélyebb értelme nemcsak a nagy számok súlyában, hanem a két nagy történelmi realitás tartalmának relációjában is rejlik. Míg a marxizmus eddigi fejlődése során és forradalmi küzdelmeiben elsősorban természete szerint is a gazdasági élet és a társadalom külső, strukturális átforgatásával volt elfoglalva, addig a keresztyénség eddigi története során — éppen fordítva — lényege szerint elsősorban az ember belső átalakulásának, megújulásának és a személyes emberségnek a kérdéseivel foglalkozott. Társadalmunk élete nyilvánvalóan mutatja, hogy az ember átalakulása „homo consumens”-ből „homo humanus”-szá és „homo socialis”-szá mennyire több, mint pusztán mechanikus következménye a külső viszonyok kedvező megváltozásának, mennyire sokoldalú és milyen fáradszóróan nevelő munkát kíván. Ilyen vonatkozásban mindkét hatalmas igazság- és valóságrendszer igen sok hasznos indítást kaphat egymástól, adhat egymásnak, és közös erőfeszítéssel felmérhetetlenül sokat tehet a világ egészének humánus irányú fejlődése, a humánus teljesebb kibontakozása érdekében.

Hadd idézzünk itt újból két jelentős nyilatkozatot a dialógus két táborából! Hosszú közös út áll még hívők és marxisták előtt; ennek során elkerül-

³ *Christentum und Marxismus heute* (Hrsg. E. Kellner). Garaudy megnyitó beszédéből a salzburgi dialóguson, 1965-ben. Wien — Frankfurt — Zürich, 1966. 16. lp.

hetetlen a világnézeti polémia; de ugyanígy elkerülhetetlen az együttműködés elvi alapjainak és területeinek, módjainak kidolgozása is. „Az ilyen párbeszédet a marxisták semmiképpen nem taktikából folytatják; hanem attól a meggyőződéstől vezettetve, hogy korunk nagy problémái csak a különböző világnézeti, de haladó szellemű emberek együttes cselekvésének és türelmes eszmei vitájának útján oldhatók meg” (Lukács József).⁴ Az eddig is folytatott dialógus során a dialógus három szintje alakult ki: az első még filozófiai és teológiai problémákkal foglalkozott tanulmányok és könyvek vitája útján is; a második, a politikai, társadalmi és gazdasági cselekvés „technikájával”, gyakorlati kérdéseivel; a harmadik „szint” a cselekvés problémájával foglalkozik, mert „a cselekvés az igazi mértéke a hívők és nem-hívők belső elkötelezettségének. „Következőleg nem kell időt vesztegetni túlságosan »idealisztikus«, hosszadalmas vitákkal,

⁴ Lukács József: *Nemzetközi vallásszociológiai tanulmányok Budapest. Társadalmi Szemle 1968 (6), 89. lp.*

amelyek egy új elidegenedés kockázatát hozhatják magukkal. Két nép vagy két csoport, amelyek komolyan elkötelezik magukat egy dialógusban, szükségszerűen készek arra, hogy tovább menjenek a pusztá dialógusnál.” (Gonzalez-Ruiz).

A keresztyén—marxista dialógus végeredményben — a dialogikus magatartás világméretű kiszélesedése és differenciálódása esetében sem — egyszerűen „egyik dialógus” a világban folyó sokféle és sok szintű párbeszéd között. Hanem az a fajta dialógus, amelyre a jövő emberi világának kialakulása érdekében talán a legnagyobb szükségünk van. Egy ilyen, széleskörű dialógus eredményeit előbbutóbb a „harmadik világ” is megtapasztalná. Számunkra azonban döntő módon a mi társadalmunk, amelyben közös úton járunk, együtt élünk és dolgozunk — hívők és nem-hívők, keresztyének és marxista humanisták. Közös etikai célunk pedig e világ viszonylatában nézve a béke, a szeretet és a társadalmi igazságosság győzelme az embervilágban.

Dr. Nagy Gyula

A mariológia a II. vatikáni zsinat döntéseiben*

I.

A francia protestantizmus great old man-je, Marc Boegner lelkész, a hazánkban is ismert, kiemelkedő ökumenikus személyiség, a II. Vatikáni Zsinat harmadik ülészakán, a mariológiai tervezet vitája kapcsán, egy római katolikus teológussal folytatott eszmecseréjében azt a kijelentést tette, hogy az evangéliumi keresztyénség és a római katolicizmus közötti különbségeket végeredményben két névvel lehet jól jellemezni, ez a két név: Péter és Mária.¹ Ezzel az elmés megjegyzéssel Marc Boegner a pápai csalatkozhatatlanság dogmájára, illetve a pápa primátusára, — továbbá a római katolikus körökben igen népszerű Mária-kultuszra és azokra az elburjánzott teológiai „kutatásokra” utalt, amelyek célul tűzték ki a mariológiai tételek exegetikai, bibliai megalapozását; nem utolsó sorban pedig a mariológiai dogmákra célzott, amelyek áthidalhatatlan szakadékot képeznek az evangéliumi keresztyénség és a római katolicizmus között.

A római katolikus egyház aggrornamentója és ennek a keretében a protestánsok és más felekezetek felé végzett „ökumenikus nyitás” miatt is a római katolikus mariológia különböző szempontjainak a tanulmányozása különleges jelentőségű. Annival is inkább, mert némely protestáns körökben is divattá lett a mariológiát kultiválni, — másrészt pedig egyes katolikus teológusok erőfeszítéseket tesznek annak bemutatására, hogy az evangéliumi teológiában is helye van a mariológiának.² Az optimista és szentimentális egységtörekvések hatása alatt vannak olyan protestáns teológusok is, akik bizonyítani igyekeznek azt a tételt, hogy a reformátorok tanításában fontos helyet foglalt el a Mária-tisztelet, és így a mariológiának az evangéliumi teológiában is van helye.³ Ezen túlmenően, több alkalommal a római katolikus egyház feje, a pápa is azt a benyomást keltette egyes megnyilatkozásaiban, mintha „az elszakadt testvé-

rek egyre nagyobb világossággal és tárgyilagossággal szemlélnék a Madonnával kapcsolatos katolikus tanítást.” — mint ahogyan ezt VI. Pál kifejezésre juttatta tavaly a portugáliai Fatima Mária-szentélynél tett látogatása alkalmával.⁴

A II. Vatikáni Zsinat mariológiai vitájának és idevonatkozó határozatainak az elemzése előtt tájékozódó kitérésként még megemlítem, hogy — nagy vonalakban szemlélve a kérdést — a mariológia a római katolikus egyházban és teológiában elfoglalt helyét illetően különösen négy területet lehet megkülönböztetni:

a) A népi kegyességben kifejezésre jutó kultikus gyakorlatot, főleg azokban az országokban, ahol a protestantizmus elenyésző kisebbségben van. — b) A teológiai kutatás terén tett erőfeszítéseket. A mariológiai kutatásoknak a 19. század közepétől kezdődően megindult hatalmas áradata tömegével működtet mariológiai kutatóintézeteket, élükön Rómában a „Pontificia Academia Mariana Internationalis”-sal, amely intézetnek nem kisebb személyiség a védnöke, mint az ultra-konzervatív Ottaviani bíboros. — c) A római katolikus egyház fejének, a pápának szimbolikus gesztusai; a Mária-kultuszt bátorító beszédei és utazásai (Efézus, Fatima); — d) Végül az egyház tanítói tekintélyével felruházott hivatalos dokumentumok, melyek közül most a II. Vatikáni Zsinat mariológiai határozatát, közelebbről az egyházzól szóló konstitúció VIII. fejezetét vesszük vizsgálat alá.

II.

Bátran és a túlzás kockázata nélkül megállapíthatjuk, hogy a protestáns-katolikus párbeszéd kulcskérdése lett a mariológiai viták és hivatalos római katolikus álláspontok elemzése és a Mária-kultusszal kapcsolatos eszmecseré. Joggal írja az egyik legnevesebb és talán legökumenikusabb római katolikus teológus, Karl Rahner is, hogy „az evangéliumi keresztyénség és a katolikus egyház közötti tanításbeli különbségeknek csaknem a

* A budapesti ökumenikai szaktanfolyamon 1968. szeptember 4-én tartott előadás.

teljessége tükröződik a mariológiai ellentétben, amit az emberről és az embernek Istenhez való viszonyáról adott teológiai tanításban jelentkező ellentét legradikálisabb esetének kell tartanunk.”⁵ A reformáció egyházai és a római katolikus egyház tanításbeli különbözőségének a legmélyebb gyökereinél járunk tehát, amikor a mariológiai problémákat vesszük vizsgálat alá. Abban a vonatkozásban is igaz volt a bevezetésben említett Boegner megnyilatkozásnak, hogy a pápa primátusának kérdése, és a mariológiai tanítások a római katolikus egyházban egy töről fakadnak és tulajdonképpen a római katolikus ekkléziológia kérdéseire vezetnek el bennünket. A római katolikus egyház ekkléziológiai fejlődésének a tükrében válik igazán nyilvánvalóvá az az igazság, hogy benne a Tridenti Zsinat óta, különösen pedig az I. Vatikánum óta nemhogy gyengült, hanem inkább erősödött az ellenreformációs teológiai irányzat.

Mielőtt tulajdonképpeni témánk tárgyalásához hozzákezdենék, szükséges még néhány elhatároló megjegyzést tenni. Ebben az előadásban nem foglalkozhatunk a mariológia exegetikai, dogmatörténeti és vallástörténeti összefüggéseivel, csak amennyiben ezek a szempontok érintik a II. Vatikáni Zsinat mariológiai vitáit. Nem foglalkozhatunk Máriának a protestáns teológiában — krisztológiai összefüggésében — elfoglalt helyével; arra sem térhetünk ki, hogy milyen helyet kapott a reformatori teológiában, vagy hogyan tekintenek Mária személyére az új-reformatori teológia képviselői. Az előadás szűkreszabott keretei lehetetlenné teszik annak a vitának ismertetését is, amely a Krisztus-ímadat és a Mária-tisztelet (latreia és douleia, Anbetung-Verehrung) körül folyik protestáns és római katolikus teológusok között.⁶

III.

Az egyetlen mariológiai dokumentum, amit a II. Vatikáni Zsinat elfogadott, az Egyházzól szóló konstitúció, a „Constitutio Dogmatica de Ecclesia”, vagy kezdő szavaival: „Lumen gentium...” VIII. fejezete. Ezt a konstitúciót a II. Vatikáni Zsinat harmadik ülészakán, 1964 november 21-én ünnepélyesen elfogadták és azt VI. Pál pápa megerősítette. Ez a konstitúció tartalmazza az egyetlen hivatalos, zsinati tekintéllyel felruházott mariológiai dokumentumot.

1. Röviden fel kell frissítenünk ennek a Konstitúciónak, illetve a mariológiai szöveg létrejöttének történetét és vitáját. Mint ismeretes, az eredeti terv az volt, hogy külön mariológiai dogmát alkot a Zsinat. Az első tervezetet az első ülészakon be is mutatták. Ez nagy vihart idézett elő, sőt felháborodást váltott ki, mindenekelőtt azért, mert a zsinati résztvevők egy kisebb csoportja, a legkonzervatívabbak — minden előkészítés és előzetes megbeszélés nélkül — gyorsan kereszttül akarták hajszolni az általuk benyújtott és támogatott tervezetet. Ennek az első szövegnek a középponti mondanivalója Máriáról szólt, mint társmegváltóról (Corredemptrix). Végül is a Zsinat első ülészaka hosszú, heves vita után úgy döntött, hogy a mariológiai fejezet a De Ecclesia konstitúció részeként kerüljön majd újra a Zsinat elé. Valóban ez történt és így fogadta el a Zsinat harmadik ülészaka a De Ecclesia konstitúció VIII. fejezeteként a mariológiai tételeket.

Abban a tényben, hogy a zsinati atyák többsége elvetette egy külön mariológiai dokumentum létre-

hozásának gondolatát, hogy továbbá Az egyházzól szóló konstitúció VIII. fejezeteként kiadott mariológiai tanítás szövege gondos és óvatos megfogalmazásban látott napvilágot, egyesek taktikai megfontolásokat láttak, mindenekelőtt a nem-katolikus felekezetek irányában tanúsított közeledést és ökumenikus tapintatot. Tanulságos ebben a vonatkozásban felidézni Bea bíborosnak, a Vatikáni Egységtitkárság vezetőjének érvelését a mariológiai vita során: „Nem úgy óhajtok Máriáról beszélni — mondotta —, ahogyan én tisztelem, hanem úgy, ahogyan az egyház jólétének szempontja a jelenlegi helyzetben ezt megköveteli, ahogyan az egység utáni törekvés meghatározza. Személyesen elfogdom Mária közvetítő szerepét, ahogyan azt XIII. Leó megfogalmazta. Azonban nem vagyok bizonyos afelől, hogy ezt a tanítást ma az egyház világosan hiszi és hogy ez a Zsinat méltó módját találja majd annak, hogy a tanítást az Írás és a tradíció érveivel alátámassza.”⁷

Bármennyire jogosult is a taktikai megfontolásra és az ökumenikus közeledésre utalni, — véleményem szerint ezen túlmenően nem a véletlennek és nem csupán a taktikai megfontolásoknak tulajdonítható, hogy a De Ecclesia Konstitúció részeként került sor a mariológiai megnyilatkozásra. Meggyőződésem, hogy a dolgok ilyen alakulása a római katolikus teológiai fejlődés belső tövényszerűségének a következménye.

2. Általánosan elfogadott vélemény az, hogy a római katolikus egyháznak még nincs pontosan körülhatárolt ekkléziológiája, azaz nincs az egyháznak dogmatikai meghatározása. Az I. Vatikáni Zsinat feladata lett volna egy ilyen dogma megalkotása, a munkálatokat el is kezdték, egy bizottság ki is dolgozta és előterjesztette a Dogma De Ecclesia tervezetét, amit azonban nem fogadtak el. A háború kitörése miatt a Zsinatot elnapolták, s az egyházzól szóló dogmának csak egy része: a pápa csatlakozhatatlanságáról szóló tan került elfogadásra. A II. Vatikáni Zsinat feladata lett volna pótolni ezt a hiányt. A két zsinat között XII. Pius pápa „Mystici Corporis Christi” című enciklikája vitte tovább a római katolikus ekkléziológia vonalát.⁸

Tisztázatlan kérdés az is, hogy a II. Vatikáni Zsinaton elfogadott „Constitutio Dogmatica de Ecclesia” dogma-e, vagy csak dogma-jellegű megnyilatkozás. A konstitúció félhivatalos szövegének (latin és német nyelvű szöveg) előszavában Josef Ratzinger ezt írja: „Nem arról van szó, hogy új elmeletet dolgozzunk ki az egyházzal kapcsolatban, hogy a dogmatikát egy újabb tézis-sorozattal gazdagítsuk... Az egyház sajátosságával kapcsolatos eszmélődés sokkal inkább azt a célt szolgálja, hogy jobban megismerjük a feladatokat, amelyekkel az egyház megbízott az Úr eljövetele és visszatérése közötti időben”.⁹ Az első megállapítás tehát, amit tehetünk, hogy egy sereg tisztázatlan kérdés merül fel a Konstitúció hivatalos minőségére vonatkozóan.

3. A Konstitúció létrehozásának teológiai alapszempontjára, illetve módszerére vonatkozóan az idézett bevezetésben azt írja a szerző, hogy Az egyházzól szóló konstitúció létrehozásához, az egyház fogalmának körülírásához a kultusz, az istentiszteletet adta a kiindulási pontot. Ezzel kapcsolatban szó szerint ezt olvashatjuk: „Az egyház alapformája az istentiszteleti közösség. Az egyház lényegében istentiszteleti közösségekből épül fel és mint egész, istentiszteleti közösségek hálózata.”¹⁰

Ez a szociológiai ízü megközelítés és szemléletmód nyomja rá a bélyegét a De Ecclesia Konstitúcióra. Más szavakkal a Konstitúció mondanivalója az istentiszteleti gyakorlatra, azaz a kultuszra épül; a bibliai- és teológiai igazságok csak járulékos elemek, másodlagos szerepet játszottak. Ezt a módszert, illetve szemlélet-módot rendkívül fontos tudatosítani a mariológiai fejezet helyes értékelése miatt. Mégegyszer: a római katolikus mise kánonja adta a vezérfonalat Az egyházzól szóló konstitúcióhoz, mert — miként a fentebb idézett előszóban olvashatjuk: — „az istentiszteleti gyakorlat az aktualizálása annak, *ami az egyház*. Ez a konstitúció alapszemlélete és kiindulási pontja. A mariológiai fejezet is a meglévő katolikus kegyesség körülírása kíván lenni”¹¹ Röviden és világosan szólva, Az egyházzól szóló konstitúció — és ezen belül a mariológiai fejezet — igen nagy részben a kultuszban meglévő népies kegyesség hittétellel emelése. — Értzi a Konstitúció hivatalos szövegéhez irt bevezetés szerzője, hogy mindez teológiailag szép kevés, ezért hozzátesszi még: „Különbség van a kegyesség és a teória között. Egy megfogalmazás, amely a kegyesség belső összefüggéseit tekintve jogosult és tárgyyszerű, még korántsem léphet fel a teológiai exakt fogalmiság igényével.”¹² Az igazság és kegyesség egysége a szavak konvergenciáját, és a kegyesség érzelmi áramlatainak a teológiai igazságokhoz való mérését követeli meg.

4. Nézzük ezek után magát a mariológiai fejezetet, ami — mint mondtuk — Az egyházzól szóló konstitúció utolsó része, VIII. fejezete és ezt a címet viseli: „*A boldogságos istenanyanya, Szűzmária — Krisztus és az egyház titkában.*”¹³ A fejezet öt részből áll.

Az első rész a római mise kánonjából kiindulva megállapítja, hogy „*az egyházban a hívőknek mindenekelelt Mária, a mi Istenünknek és Úr Jézus Krisztusunknak dicsőséges és minden időkre szűz anyját kell ünnepelni.*”¹⁴ Mária felette áll minden mennyei és földi teremtménynek — folytatja a szöveg. A bűnös földi emberekhez misztikus, titokzatos módon kapcsolódik az egyházon, és annak fején, Krisztuson át. A bevezetés megjegyzi még, hogy nem akar a Konstitúció VIII. fejezete lezár, teljes tanítást adni Máriáról, „sem olyan kérdésekben nem akar dönteni, melyeket a teológusok munkája még nem tisztázott egészen.”¹⁵ Ezért a különböző katolikus teológiai iskolák felfogásai „szabad vélemények”. A szöveg mindenestre megállapítja, hogy Mária „a szentegyházban Krisztus után a legmagasabb helyet foglalja el.” Ez a mondat szó szerinti idézet VI. Pál pápának a Zsinat második ülészakát megnyitó beszédéből.¹⁶

A második rész a *Mária-kultusz bibliai alapvetését* kívánja elvégezni. Hivatkozik mindenekelelt a Genézis 3:15-re, a kígyó felett aratott győzelem prófétai ígéretére és ebben a próféciaiban az asszony szerepére. Majd utal a Messiásra vonatkozó prófétai jövendölésekre és ezek összefüggésében feleleveníti az ismert római katolikus tételt: ahogyan Krisztus a második Ádám, úgy Mária a második Éva. Éva engedelmességét Mária engedelmsége oldotta fel. Ezen a ponton részletesen kitér az egyházatyák tanítására, tehát a kánonon kívüli tradícióra, majd Jézus élettörténetének egyes mozzanatai alapján Mária üdvörténeti szerepét igyekszik kimutatni. Végül arra hivatkozik, hogy Krisztus maga tette Mária a tanítványok anyjává a kereszten elhangzott szavaival: „Asszony, imhol a te fiad” (Jn 19:26—27). Jellemző azonban, hogy en-

nek a bibliai helynek az értelmezését nem a bibliai összefüggésben, végzi el, hiszen akkor egészen más eredményre kellene jutnia, hanem *XII. Piusnak* a már említett *Mystici Corporis Christi* enciklikájában adott felfogását érvényesíti.¹⁷ Az érveket nem az Írás szolgálta, hanem a legnagyobb máriás pápának, XII. Piusnak az enciklikája.

A harmadik rész azt igyekszik bizonygatni, hogy Krisztus egyetlen közbenjárói szerepét a Mária-tisztelet nem homályosítja el. A Mária-kultuszra nem azért van szükség, hogy Krisztus egyszersmindenkorra szóló váltságművét kiegyesítse, hanem ellenkezőleg, hogy e váltságmű teljességének és gazdagságának újabb csatornája legyen. Egyszerűbben kifejezve Krisztus kegyelme nem kevés, sőt olyan bőséges, hogy azt önmaga nem is képes többé egyedül osztogatni, szüksége van ehhez az Istenanya segítségére. Miközben a Konstitúciónak ez a része kimondja, hogy „nem tárgyi szükségesség Mária közvetítő szerepe”, az utána következő szöveg viszont arról szól, hogy Mária teljesen egyedülálló módon vett részt a megváltás művében (18.). Ebben a részben különösen hemzsegek az Írás-ellenes kijelentések. Mária közvetítő szerepével a Szentháromság második személyét megosztja, „miután a mennybe felvitetett... szüntelen való könyörgését tovább folytatja, hogy számunkra az örök üdvösség ajándékát kieszközölje” — mondja a Konstitúció egyes korábbi pápai megnyilatkozásokra hivatkozva. Érezték azonban, hogy ez súlyos és nehéz kérdés, s ezért egy merész fordulattal hozzátették: „Egyetlen teremtményt sem lehet viszont a testté lett Igével, a Megváltóval egy sorba helyezni.”

A Szentháromság második személye egyszersmindenkorra szóló tökéletes váltságművének ilyen módon való megkérdőjelezése ugyanakkor azt is jelenti, hogy az ember résztvehet saját üdvösségének munkálásában. Amiként Krisztus egyszersmindenkorra elvégzett tökéletes áldozata nem zárja ki Mária közbenjárásának szükségességét, éppen úgy — kisebb fokon és kisebb mértékben, de lehetséges, sőt szükséges az egyes embernek önmaga üdvösségén munkálkodnia. A legfontosabb azonban, hogy Mária Krisztus és a hívő közé áll, — a Konstitúció tanítása nyomán — azt is mondhatnánk, hogy Krisztus és az egyház közé élődik.

A negyedik rész taglalja a *Mária-kultusz lényegét és alapelemeit*. Igyekszik kvalitatív különbséget tenni a Mária-tisztelet (douleia) és a Krisztusimádat (latreia) között: „lényegében különbözik a Szentháromság személyeit illető imádat — mondja — a Mária-tisztelettől. A Mária-tisztelet a Szentháromság személyeinek imádatát van hivatva elősegíteni.” Ezt követően a Mária-kultusz erősítésére buzdít. A zsinati atyák érezték azonban, hogy ezen a ponton áll mondanivalójuk teológiailag a leggyengébb lábakon, mert így folytatják: „A teológusokat és Isten Igéje hirdetőit nyomakodóan figyelmeztetjük azonban, hogy tartózkodjanak minden hamis túlzástól és szűkkeblűségtől... gondosan kerülniök kell mindent, ami akár szóban, akár írásban, vagy cselekedetben az elszakadt testvéreket, vagy bárki mást, az egyház igaz tanítására vonatkozólag tévútra vezethetne”.¹⁹

Végül a záró-rész örömet fejezi ki afelett, hogy az „elszakadt testvérek között is vannak olyanok, akik a megváltó Úr anyja iránti tiszteletet ápolják,” különösen a keleti rítus egyházaiban.

IV.

Meglepő a Konstitúció mariológiai fejezetének óvatos és körültekintő fogalmazása. De amit a Konstitúció mariológiai fejezete az adott ökumenikus helyzetben nem mondhatott el, azt VI. Pál pápa a Zsinat harmadik ülészaka végén, ünnepélyes záróbeszédében félreérthetetlenül kifejezésre juttatta. Ez a pápai megnyilatkozás az ökumenikus megfigyelőket mélyen megdöbbenetette, a lelkesedőket alaposan lehűtötte. Ez egy Mária-beszéd volt, amelynek során VI. Pál Szűzmáriát a „Mater ecclesiae” címmel ruházta fel, amely cím alkalmazását a hivatalos dokumentumok gondosan elkerülték. A pápa beszédében két alapvető kiegészítéssel bővítette a Konstitúció mariológiai fejezetét. Megállapította, hogy az egyház lényege nem merül ki hierarchiai struktúrájában, liturgiájában, a sakramentumokban és az egyház jogrendjében. Legigazibb lényege a Krisztussal való misztikus unió, az „Unio mystica cum Christo”, aminek viszont a testté lett Ige anyja, a Jézus anyja, Szűzmária a biztosítéka. Ezért az egyházat akkor látjuk helyesen — mondotta a pápa —, ha nem tévesztjük szem elől, hogy Isten Krisztus szülő-anyjával mit cselekedett. Krisztus és az ő egyháza titkának igazi megértéséhez a kulcs a Máriával kapcsolatos igazi katolikus tanítás. Ezért — mondotta — „a Szűzanya tiszteletére és a mi vigasztalásunkra a szentséges Máriát az egyház anyjának nevezzük, Mater ecclesiae”.²⁰

Itt újra forduljunk oda a római katolikus ekkleziológiának azokhoz a mozzanataihoz, amelyek segítik megfelelő összefüggésbe elhelyezni a II. Vatikáni Zsinat mariológiai kijelentéseit.

A klasszikus teológiai tanítás szerint az egyháznak kettős aspektusa van. A reformatori teológia a látható és a láthatatlan egyházzal beszél. A római katolikus terminus technikusok nem véletlenül fejezik ki másképp az egyháznak ezt a kettős aspektusát. Katolikus felfogás szerint Krisztus e földi létformája, azaz Krisztus egyházának megjelenési formája Péterben és követőiben nyilvánvaló, más szóval ez az egyház „corpus sociale” aspektusa. Az egyház másik aspektusa, a lényegét kifejező másik mozzanat az, amiről a pápa Máriával kapcsolatban az említett zsinati záróbeszédében is szólt: Unio Mystica cum Christo. Ez az aspektus Mária személyében válik érzékelhetővé, a római katolikus ekkleziológia szerint. Az I. Vatikáni Zsinat —, ahogy már fentebb ismertettük —, a római katolikus ekkleziológiának csak az első részét alkotta meg, a corpus sociale aspektusát juttatta kifejezésre in extremis a pápai csatlakozhatatlanság dogmájának kihirdetésével, amely az egyházat mint monarchista hierarchikus intézményt állítja elének.

Az egyház lényegének másik aspektusát, érezve az egyensúly szükségességét az I. Vatikánium óta, igyekezett a római katolikus ekkleziológia kidomborítani. Ennek a törekvésnek egyik legfontosabb állomása volt XII. Pius pápa „Mystici Corporis Christi” című (1943) enciklikája, amely Mária dicsőségéről szóló himnusszal záródik. Nyilvánvaló az elmondottakból, hogy a Mária-kultusz és teológiai háttere, a mariológia milyen szerves része a római katolikus ekkleziológiának.

Húzzuk meg tovább ezt a vonalat: a római katolikus mariológusok nem szűnnek meg hangoztatni, hogy Mária az egyház őstípusa és ugyanakkor az egyház eszkatológiai záloga is. Az újszövetségi egyház megjelenése előtt a Krisztussal teljesen egyesült egyház a Mária személyében volt ad-

va; Mária mennybemenetele után pedig az eszkatológikus egyház magja a Krisztussal a mennyben egyesült Mária. Ezért a római katolikus ekkleziológiának szerves része a Mária szeplőtlen fogantatásának dogmája (1854, IX. Pius) és a Mária mennybemeneteléről szóló dogma (1950). A már említett *Mystici Corporis Christi* enciklika mellett ezek a dogmák és enciklikák szerepelnek a *Lumen Gentium* Konstitúció VIII. fejezetében — hivatkozási alapként. Ezért nem véletlen, hogy a mariológiai tézisek Az egyházzal szóló konstitúció utolsó fejezetét képezik. Ugyanis a kérdést a következőképpen is fel lehet tenni: „Mária az egyházban, vagy az egyház Máriában?”²¹ A mariológia az ekkleziológia egy része a római katolikus teológiában, de úgy is mondhatnánk, hogy a római katolikus ekkleziológia abba az irányba mutat, amely szerint hamarosan az ekkleziológia egyenlő lesz a mariológiával.

A mariológiai kutatások mögött, a Mária-kultusz erősítése mögött tehát az az alapvető, a reformáció egyházi felfogásától és a reformatori tanítástól eltérő római katolikus tanítás áll, amely lehetővé teszi az egyes ember számára, hogy üdvösségének munkálásában részt vegyen. VI. Pál pápa a már említett zsinati beszédében nem véletlenül hangoztatta, hogy „az egyház titka igazi megértésének a kulcsa Mária”. A mariológia a római katolikus teológiának azt a tételét juttatja kifejezésre, ami a „cooperatio hominis cum Deo” átfogó teológiai szemléletével nyilvánvalóvá teszi a római katolikus ekkleziológia anthropológiai jellegét.

V.

Most pedig nézzük, mely pontokon mondanak legélesebben ellent a mariológiai tételek a reformáció evangéliumi tételeinek.

a) Térjünk vissza oda, amiről már a fentiekben szóltunk: Máriának az Isten váltság-művében való részvétele alapján véve tagadja a Szentháromság második személyének, Krisztusnak mint egyetlen közbenjárónak a „tökéletes áldozatát”, egy-szersmindenkorra szól; a Timotheus-levél szavaival: „... egy az Isten és egy a közbenjáró Isten és emberek között, az ember Jézus Krisztus” (1 Tim 2:5–6). A mariológia tagadja Krisztus valóságos ember-voltát is. Krisztus ember voltának a feltétele az Írás szerint az, hogy „asszonytól lett, aki törvény alatt lett” (Gal 4:4). Mária mindenfajta emberfeletti tulajdonsággal való felruházása implikálja Krisztus valóságos ember-voltának tagadását. Hogyan? Máriának emberfeletti jelleggel való felruházása — mint ahogy a szeplőtlen fogantatás és a mennybemenetel dogmaiban áll előttünk — azt jelenti, hogy Jézus nem közönséges, a bűn törvénye alá vetett embertől született. Ez pedig oda vezet — ha logikusan továbbvisszük a gondolatot —, hogy Krisztus valóságos ember-voltát tesszük kérdésessé, vagyis a doketizmus eretnekségének tévelygésébe esünk. Itt jelentkezik a római katolikus teológia egyik legsúlyosabb ellentmondása a mariológia kapcsán: egyfelől tanítják Jézus Krisztus tökéletes ember-voltát, másfelől viszont semmiképpen nem tudják ezt összhangba hozni Mária szeplőtlen fogantatásával. „Ha Jézus Krisztus emberi természetét egy olyan anyától kapta, aki nem esett az eredendő bűn súlya alá, és később is tiszta volt minden emberi bűntől, akkor Jézus ember-volta a legjobb esetben is csak feltételezett és részleges.”²²

b) A mariológia egy további, teológiailag az evangélium alapján erősen támadható pontja az a

körülmény, hogy a Máriára vonatkozó, az ő közvetítő szerepére utaló teológiai megállapítások nem az Írásra, még csak nem is a kánonon kívüli tradícióra (egyházatyák) hivatkoznak, hanem elsősorban az Írás és a tradíció egyházi interpretációjának a tekintélyére. Többször utaltam már az előzőkben arra, hogy a mariológiai dokumentumokból hiányzik a bibliai alapvetés — mert ez lehetetlen, úgy segítenek rajta, hogy a különböző pápai megnyilatkozásokból vett idézetekkel igazolják a mariológiai tételek helyességét. Mi van emögött? Röviden összefoglalva az, hogy a kijelentés forrásaként a római katolikus egyház az Írás és a tradíció mellett felsorakoztatja a két kijelentés-forrás hivatalos egyházi interpretációjának a tekintélyét is, azaz az egyház magistériumát. Ez pedig a legdurvábban ellenmond az evangélium, illetve a reformátorok „Sola Scriptura” elvének.²³

c) Azt már láttuk, hogyan kapott helyet Mária a megváltás művében Krisztus mellett, hogyan lett — ha nem is hivatalosan kihirdetve, de az egyház kultikus gyakorlatában ténylegesen — „corredemptrix”. Találón mutat rá az egyik mariológiai tanulmány arra a tényre, hogy a római katolikus kegyességből szinte teljesen hiányoznak a Krisztushoz intézett imádságok, a krisztológiai imádságok, s ezek helyét teljesen a mariológiai jellegű, a Mária-kultust tükröző imák foglalták el. Mindez a legélesebben ellenmond a reformáció „Solus Christus” elvének és tanításának.²⁴

A mariológia ellentmond a reformáció harmadik nagy tételének, a „Sola Gratia”-nak is. A mariológia tanítása szerint Krisztus születésének döntő előfeltétele volt Mária igenje. Az ő beleegyezése legalább olyan fontos üdvtörténeti esemény a római katolikus teológia szerint, mint Isten üdv-akarat. „Fiat mihi secundum verbum tuum” (Legyen nékem a te beszéded szerint) — mondotta Mária az angyalnak. A római katolikus mariológia erre a bibliai helyre hivatkozva azt állítja: Jézus azért születetett meg, mert Mária igent mondott az isteni akaratra, s ezért az emberiség megváltása Isten terve szerint végbemehetett. Sőt, némely mariológiai tanulmány azt a benyomást kelti, mintha Mária beleegyezése döntőbb mozzanat lenne, mint maga az Ige testté létele, maga az inkarnáció.²⁵ Másképp kifejezve: Mária beleegyezése azt jelentette, hogy ő az emberiség megváltásában Istennel együttműködött. A római katolikus ekleziológia az egész egyházra nézve ezt állítja, nevezetesen, hogy az egyház az üdvösség megvalósításában Istennel együttműködik, — sőt a római katolikus teológia azt a követelményt állítja valamennyi katolikus hívő elé, hogy saját üdvösségükért Istennel működjenek együtt. Mária úgyvélt beleegyezése azonban tágabb dimenziójú: nemcsak a saját üdvösségére vonatkozik, hanem az egész emberiség sorsát befolyásolta, az egész világmindenség megváltásában működött így közre, s így Jézusnak „megváltó társa”, „corredemptrix”. Mária „Fiat”-ja, igenje — ahogy ezt egy amerikai mariológus írja — formális részvétel a szótéria misztériumában.²⁶ Itt van a gyökere a római katolikus ekleziológia antropológiai jellegének, azaz a cooperatio hominis cum Deo tételének, ez pedig nyilvánvaló tagadása a Sola Gratia evangéliumi tanításának. A megigazulás számunkra azt jelenti, hogy bennünket Isten ítéletre von, melynek során igaznak nyilvánít. Ebben a folyamatban Istennek a Jézus Krisztusban adott kegyelme az egyetlen döntő tényező. A római katolikus mariológia tanításából következik, hogy Isten kegyelme nem elégséges.

A mariológiai fejlődés a római katolikus egyházban az ellenreformációs teológia megerősödését juttatja kifejezésre. Az e ponton való, bármiféle áthidaló kísérlet és közeledés a reformatori tanításoknak: a Sola Scriptura, a Solus Christus és a Sola Gratia elvének megtagadását jelenti.

Úgy van értelme a katolikus-protestáns párbeszédnek, az ökumenikus közeledésnek — amely a fentiek ellenére korunk nagy követelménye —, ha ezeket a bibliai igazságokat a dialógusban kendőzés nélkül feltárjuk. Ebben a vonatkozásban a protestantizmusnak nagy feladatai vannak. Ezeket próbálta egyházunk betölteni az elmúlt évi jubileumi ünnepségekkel is — közelebbről, a jubileumi zsinati tanításban, amely egyik hitvallási iratunkhoz visszanyúlva, korunk ökumenikus párbeszédében tudatosította a reformáció igazságait.

Dr. Tóth Károly.

Jegyzetek

1. Osservatore Romano, 1964. okt. 18. 7. — 2. A. Brandenburg: Maria in der Evangelischen Theologie der Gegenwart, Vlg. Bonifazius Druckerei, Paderborn, 1965 — 3. Walter Tappolet: Das Marienlob der Reformatoren, Katzmann-Vlg. Tübingen, 1952. — 4. Osservatore Romano, 1967. május 11. — 5. Zur konziliaren Mariologie, Stimme der Zeit, 1964. május 11. 88—89. — 6. Zum Thema Mariologie, Kirche in der Zeit, 1967. 79. — 7. Les documents catholiques, 1433, 1964. október 4, 1247-es megj. — 8. Fritz Vierung: Christus und die Kirche in römisch katholischer Sicht, Göttingen, 1962. 7. — 9. Konstitution über die Kirche, Lateinisch und Deutsch. Mit einer Einleitung von Joseph Ratzinger VI. Aschendorf, Münster, 1966. 7—8. — 10. Konstitution über die Kirche, Joseph Ratzingers Einleitung 10. — 11. Ratzinger 17. — 12. Ratzinger 18. — 13. i m 143 — 14. I. m. 143. — 15. i. m. 145. — 16. Acta Apostolicae Sedis, 56, 1964. 37. — 17. AAS 35, 1943, 247. — 18. i. m. 153. — 19. i. m. 159 — 20. Materialdienst 1967. März-April — 21. XII. Pius: Apostolica Constitutio Munificentissima, 1950 nov 1 „Ad coeli regina” enciklika, 1954. okt. 11. — 22. Stefan Benkó: Mariologie in protestantischer und römisch katholischer Sicht, Theologische Zeitschrift, 1968. jan-febr. 35. — 23. i. m. S. Benkó — 24. Anna Paulsen: Die Mariologie im ökumenischen Gespräch, Kirche in der Zeit, 1966. december 554 — 25. K. Rahner: Maria, Mutter des Herren, Theologische Betrachtungen, 1956, 54. — 26. J. B. Carol: Our Lady's redemption, Idézi Benkó, i. m. 38.

A SZOMORÚ KÁVÉHÁZ BALLADÁJA

Amerikai kisregények alcímmel jelent meg a Világ-irodalom Remekei sorozatban ez a testes kötet. F. Scott Fitzgerald remekművén, „A Nagy Gatsby”-n és Faulkner „Az öreg”-jén kívül a többi öt kisregény eddig ismeretlen volt hazánkban: Henry James-től, a modern amerikai irodalom, a pszichológiai realizmus megteremtőjétől „A csavar fordul egyet”, Edith Wharton-tól a klasszikus fegyelmű, a viktoriánus puritanizmus ál-morálját megrendítő szépséggel leleplező „Ethan Frome” c. regény, Carson McCullers-től a magányosság érzelmét megnyomorító hatásáról írt, a kötet címét adó elbeszélése, William Styron-tól az antimilitarista „A nagy menetelés” és John Updike-től „A szegényházi vásár”, mely az aggodalmas világban mutatja be az egykori Amerika és a mai életeszmenyek ütközését. A gyűjtemény legkitűnőbb alkotása „A nagy Gatsby”. Klasszikus tisztaságú, szigorú ökonómiajú munka. „alaptémája az eltűnt múlt, az elillant ifjúkor, az első szerelem újraélesztésének kísérlete, a romantikus illúziók keresése és ezek szétfoszlása a hamis értékek világában” — jellemzi Országh László.

Az amerikai irodalomról való képünket gazdagítja ez a válogatás, és emberi sorsunk kínzó problémáiban segít eligazodni a művészet segítségével. (Európa, 1968)

Tamács Bertalan

Történelemórák Jézus Krisztus ügyének kezdeteiről (IV.)

7. Örökség és feladat

1 Kor 12

Ebben az utolsó fejezetben már csak összegezek és bizonyos kitekintést adok a keresztyénség problémáira és feladataira. Eddig az értelem lámpásával próbáltuk megvilágítani Jézus Krisztus titkát. De a teljesség kedvéért el kell mondani azt, hogy több ő annál, mint amennyit a ráció, az értelem befoghat és megragadhat lényéből és ügyéből. Az evangéliumok is újra meg újra elmondják: Nagyobb van itt Mózesnél, Dávidnál, Jónásnál, nagyobb van itt a „templomnál”. Nagyobb van itt mindezeknél. Ezt a „többet”, ezt a „nagyobbat” már nem lehet a ráció útján kikeresni, de a dogmák útján sem lehet egyszerűen közölni. Pál így fogalmazta meg a Krisztus-misztériumot: „Senki sem mondja Úrnak Jézust, csak Isten Szelleme által”. (A pneuma szót előbb-utóbb „szellem” szóval kell majd magyarra fordítani. A tisztázódás átmeneti idejében talán szabad „lelket” és „szellemet” változtatva emlegetni.) Lehet történeti igazságokat elősorolni arra nézve, hogy minden bizonnyal így még így játszódtott le a Názáreti Jézus ügye. De maga Pál apostol mondja, hogy van egy hátr és azon már nem a ráció emel túl, hanem a kijelentés. „Boldog vagy Simon, Jónának fia, mert nem test és vér jelentette meg ezt néked, hanem az én mennyei Atyám!” Ez cseng össze Pál apostol késői szavával: „Senki sem mondhatja Úrnak Jézust, csak Isten Szelleme által”. Ez már hellénista megfogalmazás, de mindenestől érvényes: a Krisztus titkára utal itt Pál. Azt mondja: A Krisztus végső titkát nem lehet ráció útján megragadni, ahhoz Isten Szellemének segítsége kell.

Ezzel elérkeztünk utolsó témánkhoz: *Charizmatikusok az ősegyházban*. Charizma: görög szó, ajándékot, kegyelmet, kegyelemből való, tehát meg nem érdemelt adományt, ajándékot jelent. Azok az emberek „charizmatikusok”, akik ajándékokat vettek Istentől. Pál gyakran odateszi ezt a jelzőt, hogy „lelki” ajándékokat, Szent Lélektől való szellemi ajándékokat. Most ezen az ablakon át pillantunk be a keresztyénség titkába: „Charizmatikusok az ősegyházban”.

Pál apostol úgy értelmezte a gyülekezetet, hogy az nem egyéb, mint „charizmatikusok közössége”. Tehát nem csupán azoknak a testvéri közössége, akik szubjektív módon felgerjedtek hitre. Ez kevés volna Pál számára. Szerinte az egyház azoknak a társasága, akiket megérintett Isten Szelleme, akik *Úrnak mondják Jézust* Isten Szelleme által. De az Isten nemcsak ezt a hitet adta nekik, hogy Jézus ÚR, hanem különféle lelki *ajándékokkal* is elhalmozta a gyülekezetet; így lettek a hívők charizmatikusokká. Mindenkinek más-más ajándéka van és a sokféle charizmatikus együttesen alkotja a gyülekezetet. Az ősgyülekezetre tehát nem az jellemző leginkább, hogy „hisznek”, hanem hogy Szentlélek-erők munkálkodnak bennük. Különféle *erők*, és ezeknek szép együttese a gyülekezet. Erre mondja Pál: így, ebben a kooperációban lesz Krisztus testvére a gyülekezet. Mindenki vett valamiféle áldást Isten Szellemétől. Ezeket egyberakják, megerősítik az istentiszteleteken és pedig úgy, hogy megjelenik közöttük Krisztus és újra felgerjeszti bennük a hitet, megerősíti a küldetést, adja a hozzá való erőt, aztán mennek szét a világba és szolgálnak. Charizmatikusok gyülekezete az élő egyház.

Roppant érdekes most ebből a képletből még egyszer visszatekinteni a Názáreti Jézusra. Ki volt a Názáreti Jézus? Az egyik teológustudós nagyon szellemesen és rendkívül igazán azt mondta, hogy a Názáreti Jézus volt az „ős-charizmatikus”. Jézus volt az első charizmatikus, akiben még együtt volt mindaz, ami aztán részeire oszlott és mint külön-külön lelki ajándék, charizma szállt az ősgyülekezetek egy-egy tagjára. Azért lehettek a gyülekezetekben charizmatikusok, mert ott voltak a forrásnál, mindenek gyökerénél, az ős-charizmatikusnál: Jézusnál. Amit Pál a charizmatikusokról írt, azt visszaalkalmazhatjuk magára Jézusra. Egyedülálló módon adatott neki Isten kijelentése és valóban „haszonra”, a többiek felé irányuló haszonra adatott neki, nem a maga hasznára. Az 1 Kor 12-ben elmondja Pál, miféle charizmatikusok vannak a gyülekezetben. Utaljuk vissza ezeket Jézusra. „Némelyiknek bölcsesség adatik a Lélek által, másoknak pedig tudománynak beszéde ugyanazon Lélek szerint”. A „bölcsesség” inkább a gyakorlati életre irányuló igazságrendszer, a „tudomány” pedig ebben a vonatkozásban az Istenre vonatkozó igazságrendszer jelenti. Mind a kettő csodálatos teljességben adatott Jézusnak. — „Egynek hit, ugyanazon Lélek által”: ahogyan Jézus az *Abbá-viszonyt* átélte, az csodálatos hitkapcsolat volt az Istennel, — „másnak pedig gyógyítás ajándékai, azon egy Lélek által”: ki volt az, aki jobban kapta a gyógyítás charizmáját, mint Jézus? — „Némelyiknek csodatevő erőknek munkái, némelyiknek meg prófétálás, némelyiknek pedig lelkek megítélése”: milyen csodálatosan beelátott Jézus az emberek lelkébe! Hát nem Jézusról beszél mindez? A „charizmatikus jelző” mindenféle titulusról jobban meghatározza Jézus mivoltát. Ő az ős-charizmatikus, akiben csodálatos gazdagságban adattak a legkülönbözőbb szellemi erők. És aztán valóban az történt, hogy ami Jézusban felfokozott mértékben, egységben és teljességben volt jelen, az szétosztva, részekre tagoltan, egy-egy hívő atyafi életébe beleszerkesztve megjelent a gyülekezetben. Méltán mondotta Pál, hogy a gyülekezet a „Krisztus teste” mert valóban újra „megtestesült” Krisztus a gyülekezetben oly módon, hogy a hívők külön-külön oda-szánták Neki az életüket és aztán egyen-egyen vették a Krisztusnak valamiféle részajándékát. „Rész szerint van bennünk” nemcsak az ismeret (1 Kor 13: 12), de minden és főként a Krisztus! A „részek” összetartoznak. Az élő gyülekezetben egymásba fonódnak a charizmák a Szent Lélek kötelékében és ez a harmónikus és gazdag egység kiábrázol valamit a Krisztus teljességéből (1 Kor 12: 13—27). Így már érthető, hogy csak a gyülekezetben lehet a *teljes* Krisztust megélni.

Az ősegyháztól visszatekintettünk Jézusra; felismertük, hogy ő volt az „ős charizmatikus”. Most megint tekintsünk előre: mi lett ebből az ősgyülekezetből, a charizmatikusok közösségéből? Ebből az előretételekből ki fog tűnni a Jézus Krisztushoz igazodó keresztyénség alapvető problémája; azzal együtt a programja is. Ha ez az ősegyházi képlet volt az igazi, a hiteles, akkor innét meghúzzhatjuk a szálakat a keresztyénség történelmének át el egészen a mai napig és a keresztyénség mai problematikáját is megismerhetjük. — Most megint meghatározást adok, de ezúttal is „szembesítő” meghatározást arról, hogy mi a keresztyénség. Beszélhetünk

úgy is a keresztyénségről, hogy az *az alkotó szellem tüzes forradalma* volt a megkövült betű börtöne ellen. A Názáreti Jézus mozgalmában ez játszódott le: az alkotó isteni Szellem harcot hirdetett a betűk börtöne ellen és a Szellem megoltói ellen. Forradalom volt a Jézus ügye, de nem véres forradalom, hanem a szellem forradalma, a derűs, az úde, az irgalmas, a humanus, az isteni szellem forradalma az embergyilkos betűk ellen. Ez a Jézus ügye. Ha ezt megértjük, akkor innét szinte előre kikövetkeztethetjük már, hogy merre felé vezethet és vezetett a keresztyénség útja. Szinte teoretikusan kalkulálhatjuk, hogy ha valóban ez volt Jézus ügye, akkor bizonyára két fő veszély fenyegette ezt az új mozgalmat. Így is van, be is következett ez a két veszély és már a Bibliában bőségesen megtalálhatjuk ennek a nyomait.

Egyik veszély az volt, hogy megint „elpolgáriasodik” a keresztyénség. A tüzes forradalmi szellem lelohad és a kihűlt emberi szellem visszatér a betűkhöz. Ez természetes, azóta is ez fenyeget minden forradalmi megmozdulást. A keresztyénséget is ez fenyegette. Be is következett olyannyira, hogy már a Bibliában két ilyen elpolgáriasodást fedezhetünk fel. Az első száz esztendőn belül már kétszer elpolgáriasodott a keresztyénség. Egyszer a zsidó-keresztyén irányzatban, amikor Mózeshez és a zsidó betűkhöz tért vissza. Ez mindjárt húsvét után kezdődött. Aztán a század végén egy második elpolgáriasodás jelentkezett, amit úgy nevezünk, hogy a „korai katolicizmus”. Akkor már nem a zsidó betűkbe, hanem *önmaga betűibe* roskadt vissza. A másik veszedelem az volt, hogy ez a tüzes szellemi forradalom öncélú tűzijátékká lesz. Ez is bekövetkezett a gnosztikus irányzatú rajongó keresztyénségben, amely öncélúan kereste a nagy szellemi élményeket. Nyelveken szólta, forró extázisokat éltek át, pneumatikusoknak, szellemieknek neveztek magukat és mélyen megvetették a „testieket”, akár keresztyének voltak azok, akár pogányok. Nagy „szellemi” tüzek lobogtak, csak éppen nem következett be, amit itt Pál mond, hogy tudniillik „haszonra adatott”. Haszontalan tűzijátékká lett a Szent Lélekkel való játszadozás.

A keresztyénséget ma is az fenyegeti, hogy vagy a betűknek a kicsinyességébe merevedik, vagy pedig a szellemnek az öncélú, vallásos tűzijátékába megy át úgy, hogy semmi haszon nincs belőle. Állítólag üdv-örömmük van azoknak, akik ezt a szellemi tűzijátékot játsszák, csak éppen ennek a szegény gyötrődő emberiségnek nincsen semmi haszna belőlük!

Most pedig mintegy lezárásul ennek a hosszú gondolatsornak, bemutatok egy fejezetet az ősegyház életéből. A téma ez lesz: hogyan küzdött a Jézus Krisztus Szelleme az elpolgáriasodás ellen. Most nem az első felvonásról szólok. Akkor Pál apostolban küzdött Jézus Szelleme a visszazsidósodás ellen, a betűkbe kapaszkodó kispolgári laposság és színtelenség ellen. A második felvonásban, a század végén, János evangélistában ébredt fel újra Jézus Krisztus Szelleme s vele a tiltakozás az egyház második számú elpolgáriasodása ellen. — Itt valami keveset el kell mondanom János evangéliumáról. Nem János apostol írta a János evangéliumát. Nem tudjuk, ki írta, de ma biztosra veszik, hogy nem ő írta. A bibliai tudományok jelen ismeretanyaga szerint a Krisztus utáni századik év táján született ez az evangélium, csaknem száz éven át senki sem állította, hogy János apostol írta. Száz éven át nem is akarták befogadni ezt az iratot az Újszövetségbe. Isten csodája, hogy most benne

van; az akkori egyház mindent megtett, hogy kiradírozza a kánonból. Ezek történelmi adatok. Krisztus után 200-ban még késhegyre ment a küzdelem azért, hogy János evangéliumát és a jánosi leveleket kiradírozzák a Bibliából, mert ezekben az iratokban *nem* Isten Igéje szólal meg — ezt vallotta az akkori egyházi atyák jelentős sokasága. Miért? Azért, mert akkor már nyakig benne volt az egyház a „korai” katolicizmusban, nem fogadta el azt a kritikát, ami a jánosi könyvekben szólalt meg az elpolgáriasodott egyházzal szemben. Az ősegyház történetének egyik megrendítő fejezete ez. Történelmi adatok sokaságát idézhetném: melyik egyházatyája hogyan szidta ezt a könyvet és miként hangoztatotta: egy szót sem fogadok el belőle. Tiszteletben álló egyházatyák mondták ezt. Világos az összefüggés: az egyház elindult az elpolgáriasodás útján; ez a könyv tiltakozott ez ellen, az egyházatyák pedig tiltakoztak a könyv ellen, ki akarták iktatni a kánonból. Bizony: Isten csodája az, hogy a jánosi iratok bennmaradtak a Bibliában. (A Jelenések könyve nem attól a szerzőtől való, aki az evangéliumot és a három levelét írta.) Ha áttanulmányozzuk a negyedik evangéliumot, látjuk, hogy ez az irat sehol nem igényli János apostol szerzőségét. Nincs is benne ez a név az egész iratban. Szó van ugyan többször is egy tanítványról, akit Jézus nagyon szeretett”. De sehol sem mondja, hogy ez János apostol lett volna. Ellenkezőleg: a könyv tendenciája az, hogy ezt a „tanítványt” szembeállítsa az apostolokkal és ezzel is bizonyítsa: Jézus éppen nem kötötte annyira az apostolokhoz az ő ügyét, ahogyan azt a század vége felé már erősen állította a katolizáló egyház. Az evangélista nem kevesebbet állít, mint azt, hogy Jézus a „tanítványt” éppen úgy keblére öleli, mint az apostolt. Sőt: van úgy, hogy a „tanítványt” jobban szereti, mint az apostolt. Akkor értjük meg az evangélium kiélezett mondanivalóit, ha ezt is „vitairat”-ként értelmezzük és megtaláljuk a vitapartnereket — a korai katolicizmus klerikálisiban.

A jánosi levelekben így mutatkozik be az író: a „Presbiter”. Nem tudjuk, ki rejtőzik e megjelölés mögött, de az bizonyos, hogy abban az emberben a Pál apostoléhoz hasonló arányú tiszta szellem élt. Ennek az embernek a helyzetéről a 3. levélből meg lehetőséges éles kép tárul elénk. „A Presbiter a szeretett Gájusnak, akit én igazán szeretek”. Az iródalomtörténészek azt mondják, hogy ez tipikusan abból a korból származó levél, egyszerű személyes levél, amelynek írója nem gondolt arra, hogy a Bibliába kerül. „Szeretett barátom, kívánom, hogy mindenben jól legyen dolgod, amint jó dolga van a lelkednek”. Akkor szinte betű szerint így kezdte a levelét minden civilember, ha a barátjának írt. A továbbiakban elmondja a levél: írója nagyon örül annak, hogy Gájus tartja vele a kapcsolatot. „Örültem annak, hogy az én embereimet, akiket hozzád küldtem, te befogadta, megvendégelted és további újtokra bocsátottad”. Kialakul ebből az a kép, hogy ez a „Presbiter” tekintélyes ember volt, több gyülekezetnek a szellemi „őrálója”, lelki vezetője. Emberei voltak, misszionáriusok, pogány-misszionáriusok voltak a munkatársai, akiket az érzelmileg hozzá tartozó gyülekezetekbe is elküldött időnként, atyafiúi és Igét hirdető látogatásokra. De most jön egy nehéz rész. Ez a bizonyos Presbiter tehát igényli azt, hogy tekintélye legyen Gájus gyülekezetében is. Gájus szereti őt, de úgy látzik, Gájus félretett ember a gyülekezetben. „De Diotrefés, aki elsőséget kíván közöttünk, nem fogad el minket. Azért, ha odamegyek, felemlítem az ő

dolgait, amelyeket cselekszik, gonosz szavakkal csácsogván ellenünk, sőt nem elégedvén meg ezzel, maga sem fogadja be az atyafiakat, akiket mi küldünk és aki akarná is befogadni őket, azokat is akadályozza és az egyházból kiveti”. Kialakul a kép, hogy abban a bizonyos gyülekezetben van ennek a Presbiternek egy barátja, aki befogadja a Presbiter embereit, de nem ez a püspök (minden gyülekezetnek saját „püspöke” volt). Egy Diotrefés nevű ember a püspök, aki félretolta Gájust, a Presbiter barátját és nem engedi, hogy ennek a Presbiternek az emberei megjelenjenek a gyülekezetben. Akadályozza, hogy atyafiak befogadják a küldötteket és ha feltűnik a gyülekezetben a Presbiterrel küldött valaki, akkor exkommunikálja azzal a gyülekezeti taggal együtt, aki befogadta. Ha rajta állna, a Presbiter is exkommunikálná. Diotrefés, a helyi gyülekezet püspöke szeretné „János evangélistát” is exkommunikálni! Arra nincs hatalma, hogy abba a másik gyülekezetbe is „átexkommunikáljon”, de a Presbiter küldötteit exkommunikálja.

Íme egy jelenet az első század végéről. Ez a helyzete annak a bizonyos „János evangélistának”. Azt az ismeretlen valakit nevezzük így, aki a János evangéliumát írta. Az ő helyzetét mutatja ez a felvillanó fény: az első század végén közel volt ahhoz, hogy exkommunikálják. Aztán be is következett: az írását „exkommunikálták” és ismét mondom: Isten csodája, hogy 200 után mégiscsak kezdett kánoni iratnak számítani. Mert azért tekintélye mégiscsak volt ennek az evangéliumnak, legalább is bizonyos körökben, bizonyos gyülekezetekben. De ezek a gyülekezetek nem az egyházi „fejlődés” fővonalán voltak! Kemény szóval ezt mondhatjuk: akkor vették be ezt az iratot a kánonba, amikor már nem értették, hogy miért is harcolt az írójá! Dehát miről volt szó? Mi az, hogy „korai katolicizmus” és miként tiltakozott János ez ellen?

Röviden: az volt a vitatéma, hogy miként működik a Szent Lélek? Hogyan lehet részesedni a Szent Lélek ajándékában? Mivel a gnoszticizmusban és a misztérium vallások hatására az egyház szervezetében és dogmatikájában egyaránt szétszóródott, ezért védekező mozgásba kényszerült és ezt mondotta: a Szent Lélek a papi tisztséghez van kötve, a hagyományhoz van kötve, a betűhöz van kötve, a püspökhöz van kötve és csakis azé a Szent Lélek, akinek az előjárók átadják. Ez a katolicizmus, pontosabban: ez a római katolicizmus „elvi” alapvetése.

Ezt vallja lényegében változatlanul mindmáig a római egyház. Dehát így kezdődött ez az ügy? Nem! Az első charizmatikusok az élő Krisztusra néztek, tőle vették a Szent Lélek áldásait, egymással egyenrangú emberek voltak és szerették egymást. De amikor később öncélú „tűzijátékká” lett a Szent Lélek hatalmának keresése és megélése, akkor érthető módon megjelent a versengés szelleme. Világos bizonyosság erre a korinthusi gyülekezetben előállt helyzet. Pártoskodások, szerezetlen ítéletek bomlasztották a jól indult gyülekezetet és már-már az a veszély fenyegetett, hogy teljesen szétesik egymással torzszalkodó kis klikkekre, csoportokra. Nem véletlenül sodródott tehát a katolicizmus útjára a keresztyénség. Volt bizonyos történelmi jogosultsága az egység biztositására való törekvésnek. Ennyiben pozitív módon kell értékelnünk a „korai katolicizmus” tendenciáit. De az már méltán sok volt János evangélistának. ahová a század végére fejlődött-torzult az igazság és a gyakorlat. Kialakult ugyanis az a gondolatrendszer,

hogy az egyház: „üdv intézmény”. A püspökök rendelkeznek az üdvösség felett: osztják, vagy megvonják. A sákrámentumok üdvbiztonságot adnak az embereknek. Aki meg van keresztyelve, aki kap (ha ugyan kap a papoktól) úrvacsorát, az biztos lehet az üdvössége felől. Üdvöt osztó intézménnyé lett az egyház és ez már elviselhetetlenül messze van a Názáreti Jézustól és az ő gondolatától.

A lényeg tehát az, hogy a Szent Lelket hozzákötötték a papi szolgálathoz és ez ellen emelt hatalmas tiltakozás a János evangélista munkája. Mert mi az ő evangéliumának az alap gondolata? Az, hogy az élő Krisztus ma is jelen van a Paraklétoszban, a vigasztaló Szent Lélekben. A Paraklétosz emlékeztet minket Jézus szavára, vigasztalást ad, erőt ad. Tehát a Szent Lélek nem a paphoz van kötve, hanem a jelenvaló Krisztushoz. Legegyeszerűbb lesz, ha közvetlenül János szavát olvassuk, az 1 Ján 2-ből: „Ezeket írtam néktek azok felől, akik elhíthetnek titeket. És az a kenet, amelyet ti kaptatok tőle, bennetek marad és nincs szükségetek arra, hogy valaki tanítson titeket. Hanem amint az a kenet megtanít titeket mindenre, úgy igaz is az és nem hazugság és amiként megtanított titeket, úgy maradjatok őbenne”. Erősen érződik a vita ebben a mondatban. Elhíthetnek titeket, pedig az igazság az, hogy ti magatok mindnyájan kaptatok „kenetet”. A Szent Lélekről van itt szó. Ez a „chrizma” megtanít titeket arra, hogy mi az igazság és ne engedjétek magatokat eltántorítani attól. (Charizma: kegyelmi ajándék, chrizma: kenet. A Szent Lelket jelképező olajjal kenték fel a régi világban az Isten szolgálatára kiválasztott férfiakat!) Krisztus Szelleme ma is jelen van és vezeti a hívőket — ez, az egyik koncepció. A másik koncepció az, hogy a papok vezetik a hívőket. Íme: folyik a nagy mérkőzés a Biblián belül. Kinek van igaza? Mindkét koncepció benne van a Bibliában, melyik a „kánon”? A korai katolicizmus egészen a Lukács evangéliumának és az Apostolok Cselekedeteiről szóló könyvnek a megírásáig menően beleszült az ősegyház teológiájának kialakulásába. Külön tanulmányt érdemelne ez a téma: hogyan mutatkozik a katolicizmus a Cselekedetek Könyvében. Ez a könyv még Pál sem nevezi apostolnak, hanem evangélistának, mert ő nem tartozott a „tizenkettő” közé. Amikor a Cselekedetek Könyvét írták, Pál már nagyon vitatott személy lett. A tizenkettőt emelték magasra és Pál már csak evangélista volt, akit az apostolos szinte csak úgy vállon veregettek: Jól van Pál, erőd is csináld! Így van benne a Cselekedetek Könyvében (hasonlítsuk össze gondosan az Ap Csel 15-öt a Galata 2-vel. *Ugyanarról* az eseményről kapunk kétféle — egymástól lényegesen eltérő — beszámolót!)

Ez tehát az Úsz. végső nagy feszültsége és egyúttal ez a keresztyénség örök problémája. Miről van itt szó? Arról, hogy vajon valóban az egyház mint intézmény közli-e velünk a Szent Lelket, vagy pedig az egyházban jelen van Jézus Krisztus és ő adja a mennyei erőt az övéinek? Óriási probléma ez. Igaza van a katolicizmusnak bizonyos vonatkozásban és igazuk van a szektáknak más vonatkozásban. Mert ez csap itt össze igazában. A szektáknak igazuk van abban, hogy a „Szellemre” törek-szenek, a Szellem alkotó, tüzes és szabad lobogására. De igaza van a katolicizmusnak is, amikor aggodva nézi, hogy a Szellemnek ez a szabad lobogása felperzsel minden hagyományt, minden történelmi értéket. A szektában nincs becsülete annak, hogy pap, vagy egyháztörténelem, vagy reformáció. Hanem: amit „mi” csinálunk, az a valami! A katoli-

cizmusnak igaza van, amikor aggódva nézi a szektában égő lobogást, amelynek tüzeben minden elég. Viszont a szektáknak igazuk van, amikor ezt mondják: mielőtt megpróbáljátok intézménybe zárni a Szent Lelket, azonnal kilobban a tüze. Mindkét tábornak van valami részizgagsága. De hát akkor mit tegyünk? Itt vagyunk a keresztyénség alapvető problémájánál. És erre nincsen — 2000 év múltával sem — biztonságos „patent” megoldás. Isten nem adta birtokunkba, hatalmunkba, szabad rendelkezésünkre az ő ügyét, a Krisztus testét, az egyházat. Nem adta a mi kezünkbe a megoldást. Az egyház egészséges életének biztosítására nincs más lehetőségünk, csak ez: *vissza a Názáreti Jézushoz*. Őt kell az egyháznak követnie, Neki kell engedelmeskednie, Előtte kell meghajolnia, Benne kell testvérekké lenni, az Ő szellemének fényében kell a problémákat megoldani. Ha az egyházat féltő pápák és püspökök meghajolnak Előtte és ha *Előtte* hajolnak meg a lobogólelkű szektaprédikátorok is, akkor megvalósul az egyház egysége, az „egy nyáj és egy pásztor” (Jan 10:16).

Befejezésül elmondok még egy logikai látomást. Nem apokaliptikus képekben festem le a keresztyénség küldetéséről nyert látásomat, hanem a logika summázataiban, gondolat-esszenciákban.

Négy gondolat van ebben a világban. Jézus hozta az ötödiket.

Első gondolat: élvezd a világot! Sok „felekezete” van ennek a nagy „vallás”-nak: pénzhajszolás, panszexualizmus, komfort-imádat, autóőrület, a nagy evések, ivások kultusza, a hatalom mámora stb, stb. *Egy* gondolat rejtőzik ezek mögött: élvezd a világot!

Második gondolat: utáld meg a világot! Ennek a

gondolatnak is többféle változata van. Közismert a vallásos változat: bűnös ez a világ, Isten parancsolja, hogy vedd meg, utáld meg a világot. Lehet azonban e gondolathoz megérkezni a manapság divatozó egzisztencializmus felől is: értelmetlen az egész élet, szabadítsd ki magadat a létezés rabságából, utáld meg az egész világot!

Harmadik gondolat: gyűjtsd fel a világot! Majd a hamujából jobb világ fog felépülni! A félelmetes arányú világeső láttán sok százmillió ember sodródik e gondolat felé. De bármilyen szenvedélyesen képviselik ezt a gondolatot, kiabál róla az, hogy az úttalanság kétségbeeséséből született.

Negyedik gondolat: segíts ezen a világon! Vidd előbbre! Szép gondolat ez. Nemeslelkű emberek, próféták, írók, humanisták, politikusok képviselik. Hozzánk ez a gondolat áll a legközelebb. Szívesen munkálkodunk ennek munkásaival kéz a kézben. De nem ez a Jézus Krisztus gondolata!

Jézus Krisztus gondolata ez: *ajándékozd* meg ezt a világot valamivel, ami nem e világból való! Jézus azért jött, hogy megajándékozza a világot a mennyei Atya szeretetével és mindazzal, ami ebben rejtőzik: igaz testvériséggel, jóakarattal, megbocsátással, áldozatvállalással, derűs, megelégedett, békességes lélekkel. Jézus *amnesztiát* hozott mindenkinek. A keresztyénség programja nem lehet más, mint annak a jó ügynek a folytatása, amit Jézus kezdett el ezen a világon. Ezt summázom így: *ajándékozzátok* meg ezt a világot olyan valamivel, amire szüksége van, de ami nem telik ki ebből a világból: Ajándékozzátok meg a világot Isten Szellemével, alkotó, tüzes, teremtő isteni Szellemmel, a *szeretettel!*

Farkas József

A biblikum egységes információelméletének körvonalai

Az újkor filozófiája előbb a módszer, majd a gyakorlat kérdését beható kritikai vizsgálat tárgyává tette, elkülönbözött a középkori teológiától, de általában megmaradt dialektikusnak. Hasonló sors érte a metafizikát: az újabb kori természettudományok nagyobb, összefüggő mechanikákat kezdtek megfogalmazni, bár megtartották a relációelméletet. Jelenleg folyamatban van a műszaki tudományok viszonylagos önállósulása a természettudományoktól. Újszerű technikát, esetleg újszerű technológiát fognak kialakítani, de hálóelméleti logikájukban a relációkalkulus matematikai alkalmazásából indulnak ki. Ez a folyamat egyre mélyebben beleágyazódott az emberi érzékek tapasztalati körét, majd az agy komplex-asszociatív munkájának körét kiterjesztő műszeres megfigyelések, ill. az elektronikus számológépek fokozott fejlesztésének történetébe. Ezzel a gyorsuló fejlődéssel kapcsolatban is keletkeztek átfogó elméletek, előbb a relativitáselmélet, később az információelmélet.

A relativitáselmélet több bölcséleti vonatkozású kérdést elmélyülten érintett (az akaratlagosan mérhető jelenségvilág relatív képe; dimenziók, paraméterek, mértékrendszerek problematikája; az anyagi lényegkutatás kérdése), — de a gyenge filozófiai interpretációk minduntalan hivatkozása az egy tételre: panta rhei, bizalmatlanná tették a filozófusokat, s az agnosztikus nominalizmus veszélye elől még az egzisztencialista úttörők is az idealizmus formális abszolútum-fogalma mögé húzódtak visz-

za. A háború után a relativitáselmélet egyrészt fizikai felfedezésekben realizálódott, másrészt matematikai alapképlete az involúció tudatosításával hozzáférhetőbbé vált. A quantummechanikában a mechanika korrekciója is bekövetkezett, ám közben máris magasabb szinten igyekezett a fizika összegeződni, és ez az információelmélet. A jelenkor egymás mellett élő, nagy filozófiai rendszerei versengve kísérleteznek az információ-, vagy hírelmélet értelmezésével. Mi a tudománytörténeti felvázolás útját azért választottuk, mert így a címbe tárgyalt kapcsolat érthetőbb lesz. Problémafelvetésünk a következő: 1. Mi az információelmélet, 2. mi az algebrai nyelvészet, 3. mi a gépi programozás, 4. milyen teológiai és filozófiai korrekciókkal kell élnünk, 5. milyen hasznot remélhetünk ezekből a Biblia értelmezése és alkalmazása területén?

1. Az információelmélet a világfolyamat vonásait, jelenségeit, mozgásosságait egyetlen nagy hírnyagnak tekinti, s az egészet, vagy ennek egy részét, a híradástechnikai értelemben vett csatorna matematikai alapképleteire visszavezetve próbálja rendszeresíteni és jellemezni. Ez az elmélet nem csupán azért mélyült el és terjedt ki, mert rohamos fejlődésük következtében ezt igényelte a közlekedés és hírközlés technikája, hanem azért, mert ezek fejlesztése saját tárgykörükben is egyre szélesebbkörű symposionokat tett lehetővé, s maga az elmélet a beláthatatlanná vált tömegű részletkérdések összefoglalására egyre alkalmasabb matematikai és

gyakorlati megoldásokat. Így igen különböző világnézetű közelítéssel is eléggé egységes és differenciált elmélet alakulhatott ki, s ma már az információelmélet mindazon folyamatok vizsgálatára alkalmas, ahol csak filozófiai relációk kalkulusok matematikai logikai alkalmazása lehetséges és hasznos. Olyan ismeretekben és ágazataiban, ahol az alaptudományban nagyszámosságú elemek kimutathatóak és jól rendezhetőek a tudományszakok kvantitatív törvényszerűségeinek komplex feltételei szerint. Ilyen volt mindjárt a relativitáselmélet némi alkalmazásából következő számítások területe; azután a modern nagyságrendű üzemszervezési, közgazdasági, regionális (építészeti, közlekedési, energetikai), hírközlési, stb. operációk, tehát a szállítási és hozzárendelési eljárás optimumszámításainak területe; vagy pl. magasrendű szerves vegyi-folyamatok modellizálása, vagy a konzultatív orvosi diagnosztika, vagy különösképpen az úrbalisztika, stb. stb., általában véve a műszeresen megfigyelhető komplex struktúrák miriádnyi mérlegelés-döntés eleméből „menetközben” készült és alkalmazható gyors optimalizációinak területe. Mindez gyakorlatilag másképp, mint információelméleti megfogalmazással és gépi programozással, el sem képzelhető. A statisztika tudománnyá, szinte minden elemi adat matematizálása szükségessé, lehetőségessé és hasznosíthatóvá válik; az összes relációk vizsgálata az algebrai hálóelmélet összefoglaló, s a magasrendű mátrixokban való felírás részletező módján gépekkel megoldódik, mert a rendkívüli műveleti sebességgel az eddig elérhetetlen mennyiségben összehasonlítható részletadatok s a velük való komplikáltabb műveletek is megvalósíthatók. Így jutottak el az általános nyelvészeti alkalmazás gondolatára, annál is inkább, mert az információelmélet kiterjesztése során a beszéd folyamat, ill. az írott szövegek vizsgálatában eredményes sokféle, nagy pontosságú és teljesítményű technikai eszköz fejlesztettek ki, nem utolsósorban a fordító gépeket. Ilyen intenciók jelennek amögött, hogy kiterjedt irodalmú matematikiform nyelvészetről beszélhetünk.

2. Az algebrai nyelvészet hangtana, szótana és mondattana: a fonológiai, szemantikai és mélystruktúra-vizsgálatok során sokkal jobban kielemezzik a nyelvet, mint a hagyományos leíró nyelvtanok „játékszabályai”. Grammatikai mélystruktúrán a lehetséges mondatok olyan nyelvi képletezését értjük, mely egyetlenekhez hasonlóan teszi lehetővé a mondatrészek felírását, s az egyszerűsítések és levezetések révén — az alá- és mellérendelés jelentőségét is beleértve — egyrészt a mondat szerkezetet ágrajzokban ábrázolhatjuk, másrészt bizonyíthatjuk, hogy az adott mondat mondattanilag (pl. a szórend, mondathangsúly, stb. szempontjából) helyes-e? A szemantika fonémáig lebontva regisztrálja adott nyelv szavainak minden jelentését, ágaztatva a homonimokat is és hasonlítgatva a szinonimokat is. Végül a fonológia a szavak árnyalatainak és fordulatainak megkülönböztetéséhez optimálisan minimális hangtani-statisztikai adatokat tartalmazza. Ha mindezt jól értjük: fonológiai ágrajzokig kielemezhető valamely nyelvnek adott nyelvtörténeti korszakán belüli szókinccse, az összes grammatikai variatívák szerint. Ha elegendő terjedelmű (az Újszövetség eredeti görög szövegénél nem sokkal hosszabb) szöveg áll rendelkezésünkre, ezt az elemzést gépi úton elvégezhetjük. Ez lesz a gép „szótára”, mely az alapszöveggel együtt a gép „memória-egységébe” tárolható. A továbbiakban „operációkutatást” végzünk az ismert szöveg-

értelmezési módszerek egész területén; s a történeti etimológiai, dialektológiai, egyéni stílusbeli, bekezdéseméleti (ilyen is van), stílusrétegtani disztinkciók rendszeréből gépi „programot” készítve, azt „betápláljuk” a gép „bemenő részén”. A gép programatikusan, akár menetközben kitisztázandó feltételek szerint is „utasítható”, hogy az alapszöveg anyagát formatörténetileg rendezve, s a „szótár” figyelembevételével kinyomtassa a gép „kimenő részén”, s ezt is elhelyezzük a memóriaegységben. Ha ezek után az alapszöveg, vagy részeinek variánsa kerül hozzánk, esetleg újabb archeológiai adatok, vagy formatörténeti módszerek, — a novumot a gép egyrészt az előzményekkel összehasonlítva kritikailag programszerűen és optimálisan kiértékeli, — másrészt az „eredményt” regisztrálja.

3. A gépi programozás sajátos nyelvének egységessé kell lennie. Ezen készül a „szótár”, a „program”, ezen kapjuk az „eredményt”, ezen történik az „összehasonlítás” és „kiértékelés”, sőt az esetleges korrekció. Több gépi programozási nyelv van, különböző komplex feladatokra. Ilyen „gépi” nyelven összehasonlítható több beszédnyelv is, de több tudományágazat részeredményei is, melyek egymást részben feltételezik, valószínűsítik, vagy kizárják. (Lásd: *Népszabadság*, 1968. VII. 24-i sz. 9. o.) A gépi programozási nyelv mindenestre a gép műveleti sebességét jól kihasználó, az elemi ágrajzi alternatívákban való megfogalmazást, és a döntéselemekhez való hozzáférést is jól biztosító algebrai-geometriai műnyelv. Keretét és lehetőségét az ún. automata-elmélet adja, mely szerint a specilias ágrajzokból specifikus Boole-algebrával statisztikus predikciókra vezető gépi programnyelv készíthető. Ilyen műnyelven a gép éppúgy végezhet operációkutatásból programszerkesztést és programból optimalizációt: adott közgazdasági készletek megadott termelési és újratermelési viszonyok közötti megosztásának adathalmazaira nézve, — mint adott és elégséges nyelvi készleteknek megadott nyelvfilozófiai principiumok (terminusok, logizmak, fogalmak) szerinti rendezésére, vagy különböző módszertani, formatörténeti szempontoknak különböző szövegekre vonatkozó vizsgálatára nézve.

4. Teológiai és filozófiai korrekciókkal hidaljuk át, vagy helyesbítjük a tudományszakok határkérdéseit, mint részek és egész relációját. Ha *Madách* igényesen szerény zsenijének intését figyelembe vesszük, látnivaló, hogy minden szarkazmusát oly elméletek kipellengérezésére tartotta fenn, ahol a szükségképpeniséget és a szükségszerűséget cserefogalomként alkalmazzák. A nem mérhető, vagy a közvetlenül nem egy-egy tudományszakhoz tartozó dolgok túlulató kihatását komplex feladatokban csak reprezentatív jellemezhetjük, s ez tudományelméleti, tudományrendszertani, tudománytörténeti adatainak zömét az egyes tudományágazatok területén — bármely alaposág mellett is — statisztikai jellegűvé teszi. Figyelembe kell vennünk pl., hogy más a *motivum fidei* és más a *motivum credibilitatis*; vagy hogy a természet és történet tér-idő-kategóriája nem válhat rövid távon bizonyítékává, és semmiesetre sem cáfolatává az egyház közösségének. Isten országának, a csoda kategóriájának. Ezt izlelve vigyáznunk kell arra, hogy a teológia, a teológumenonok viszonylatai, nem fejezhető ki maradéktalanul a filozófia relációkalkulusainak nyelvén, de a filozófiai principiumok modalitásai és ezek relációi sem a matematikai logika nyelvén. Sőt a bölcséleti és nyelvi logizmakat is sokszor meg kell különböztetnünk, ha egységes

módszert akarunk végigvezetni a gépi programozás nyelvében.

5. Összefoglalóan: ha a mondottaknak a Biblia megismerésére és használatára tekintő alkalmazásáról beszélünk, látjuk: sok szelidség és alázat kell a jó programozáshoz, de megéri. A gép párhuzamosan és függetlenül, kétszeresen dolgozhat ugyanazon a programon, tehát önmagát ellenőrizheti. A gépben több nyelv „szótára”, szövegei, problematikája, variatívái elhelyezhetők. Bármilyen terjedelmű szövegek folyamatosan vizsgálhatók gépi úton. Tehát tudós gárdákat szabadít fel a hagyományos nyelvtudományi adminisztráció terhe alól, hogy a korrekciók tökéletesítésével és alkalmazásával foglalkozzanak. A szövegtörténet és szerves irodalomtörténet teljes számbavétele naprakészen együtt haladhat a teológiatörténeti és exegetisztörténeti összefüggések teljes feltárásával, tanulmányozásával, nyilvántartásával, a novumok figyelembevételével.

Aminek a keretét és lehetőségét viszont a tudomány módszeres és gyakorlati értelemben is involválja, az nem sok idő múltán meg is szokott valósulni. A reformáció még tisztában volt azzal, hogy a humanizmus e forráskutatást és a könyvnyomtatást nem állítaná az egyház szolgálatába. Ezt a feladatot végülis az egyház csak maga végezhette el. A bibliai kritika mégis sokáig szinte kicsúszott a kezünk közül. Ne tegyük ezt az információelmélettel

és a gépi programozással. Igehirdetésünk, miszsióink, bizonyágtételünk az ortodox és pietista időkben évszázadokkal elmaradt bibliakutatásunk, fordításunk és magyarázatunk mögött, egyrészt mert tudósaink a hatalmas anyagot nem tudták megmozgatni, másrészt pedig, mert ezt applikálni mások még kevésbé tudhatták. Vallásos irodalmi nyelvünk, építő irodalmunk részint az ocsúdás, részint a folyamatos romlás állapotában van, nagyon gyakran elmarad a reformáció, sőt az előbbi korok hasonló művei mögött. Mindezt megoldaná magának a Biblia világának rendszeres vizsgálata a gondolatritmustól a summázásokig, a történeti összefüggésektől az alkalmazásokig. Ez az úgy hazai viszonylatban is megérdemli, hogy célvagyjon, célgépek, kiadóvállalat és megfelelő aspiránsgráda ökumenikus jellegű összefogása az ország közép-pontjában intézményesen képviselje. Ennek előkészületeit előbb-utóbb meg kell kezdenünk. Feledésbe merülő módszertani kezdemények, feltáratlan, vagy legalábbis feldolgozatlan dokumentumok minden lényeges eredményét számon tarthatjuk, kiaknázhathatjuk, sőt szempontokkal gazdagíthatjuk, közkinccsé tehetjük. Adja a szentlélek Úristen, aki páratlan szuverenitással osztogatja a talentumokat, hogy ezt a lehetőséget felismerve egészen felszabadíthassuk a Biblia megismerését technikai béklyóitól, hiszen az egyház egyetlen kincse a Biblia.

Keve István

Halhatatlanság vagy feltámadás?*

— A halottak reménysége az apostoli levelekben —

A cím hallatára az a benyomásunk támadhat, hogy a feladat elvégzése nem is olyan nehéz. A feltámadással kapcsolatos perikópákat kell megvizsgálni és akkor feltárul előttünk a halottak reménysége. De ha 1Kor 15-öt felnyitjuk, a halál és az élet olyan sajátos értelme és összefüggése tárul fel, amely arra készlet, hogy messzebből induljunk el vizsgálódásainkban. Még nyilvánvalóbb ez, ha észrevesszük 1Kor 15 meg Róm 5:12—21 belső összefüggését. Mindenesetre *Róm 5 és 1Kor 15 között feszül az a híd*, amelyen át kell mennünk, ha célhoz akarunk érni.

I. *Az élet és halál, a kereszt és feltámadás, a sarx és pneuma fogalmának, illetve összefüggéseinek vizsgálata*

1. Induljunk ki tehát *Róm 5:12—21* értelmezéséből. *Jézus Krisztusban az emberiség történetének áramlása új mederbe került.* Előzőleg és tőle eltekintve a generációk áradata feltartóztathatatlanul a megsemmisülés végső célja felé gördül; szemünk előtt feltárul a világitélet hatalmas képe. Ennek a haláláradatnak parancsol Jézus megálljt. Megfordítja az irányt és a halálfolyamatból életfolyamat lesz.

A halálnak ez az áramlása az első ember bukásával veszi kezdetét. *Azóta az emberiség felett uralkodik Isten törvénye, hogy a bűnhöz hozzátartozik a halál.* Amikor Pál a hálálról beszél, nemcsak a teszi halálra gondol. *A halál Isten megsemmisítő haragjának hatalma és büntetése a bűn következtében.*

* Újszövetségi szaktanfolyamon elhangzott előadás

Ez a szakasz azonban nem annyira Ádámról és az általa elindított halálfolyamatról, hanem *Jézus Krisztusról és a benne végbement fordulatáról, az üdvösség fordulatáról akar beszélni.* Az emberiség történetének a képét, ahogyan az Ádám elöttünk áll, szembeállítja a képpel, amely Krisztusban áll előttünk. Ha az emberiség a bűnbe és a pusztulásba hanyatlott Ádám által, úgy most az igazságba és az életbe, az örök életbe jutott Jézus Krisztus, a második Ádám által. Pál apostol egyidejűleg két dolgot akar elmondani s ezt teszi gondolatmenetét különösen nehezzé. *Bizonyos párhuzam van Ádám és Krisztus között.* Krisztus az ellenképe Ádámnak. Krisztusban a történelem folyamata, amely Ádám által az Istentől szándékozott irányból a pusztulás irányába fordult, helyes irányba talált. Krisztus helyreállította azt, ami szét-tört. De Krisztusnál nemcsak az eredetinek a helyreállításáról van szó, az Ádámban bekövetkezett veszteség kiküszöböléséről, hanem sokkal többről. Egy párhuzamos és egy nem párhuzamos gondolatot találunk itt. *A kegyelem ajándéka nagyobb, mint a veszteség volt. Krisztus üdvhatása nagyobb, mint Ádám rontó hatása volt.* Az élet ereje nagyobb mint a halálé. *Ádám és Krisztus műve közötti egyezés és nem egyezés gondolatának feszültsége érződik itt végig.*²

Krisztus a „közepe” és a célja az emberiség történetének. Még a teremtéstörténet és az élet maga is, amelyet az első ember kapott, Krisztus valósága mellett csak időleges jelleggel bír. Az első Ádám és nemzetsége a földből teremtett és földi (*anthropos ek gés, choikos*, 1 Kor 15:47). Életének el kell múlni, meg kell halnia, hogy az elmúl-

hatatlan örökéletnek helyet teremtsen. Az első teremtésből származó életet Pál a búzamag példázatában szemlélteti. Ezt mondja: „Amit vetsz, nem elevenedik meg, csak ha előbb megrohad. És abban, amit elvetsz, nem azt a testet veted el, amely majd kikél, hanem a pusztá magot” (1Kor 15:35). Az első teremtésben nincs ott a teljesség, csak a mag. Ezek a gondolatok mutatják, hogy Pál úgy szemléli az embert, hogy az kezdettől fogva a földi élet múlandóságának törvénye alá van vetve, már a Teremtő akarata folytán és nem csupán Isten ítéletének az alapján. Különbséget kell tennünk Pálnál a halál természetes törvénye (*phthora*) és a másik halál között, amelyet teológiai értelemben használ. Ezt Pál mindig a *thanatos* szóval jelzi. Illetve, ha használja is néha vulgáris, köznapi értelemben a fizikai elmúlásra, többnyire teológiai értelmű van, különösen ott, ahol Pál Krisztus haláláról beszél. Az a gondolat is, hogy a törvény *thanatos*-t hoz, a *thanatos* titkát elválasztja a természetes folyamattól. *Thanatos* — ebben a szűkebb értelemben — és *phthora* a természetes múlandóság kifejezése nem cserefogalmak. A *thanatos* azt a halált állítja élné, amelyet az ember bűne miatt, Isten ítéleteként hordoz. A *thanatos*nak ellenpárja a *zoé*, ez a *zoé* minden esetben a Krisztus művével van kapcsolatban.³

2. A halál és élet teológiailag tisztázott fogalma után tovább léphetünk a feltámadás felé.

Pál apostol Róm 6:1—14-ben a *kegyelem lényegét* tárja fel. Ez pedig abban áll, hogy *Krisztussal, életének eseményeivel van szoros kapcsolatban*. Hogy ezt világossá tegye Pál, a keresztség eseményéhez kapcsolódik. Ez a bemelegítés: halál, az óember halála. Ezen a halálon keresztül vétetünk fel Krisztus uralmának a körébe. Halálában Isten büntető ítélete ment végbe, és ez most rajtunk is végbemegy: óemberünk Krisztussal együtt eltemetetik. Az a „nem”, amelyet Isten a bűn felett Krisztus keresztségében kimondott, most általunk kimondott nemmé is lesz.

De ennek a nemnek értelme Isten igenje. Jézusnak nem a halála, hanem a feltámadása Istennek az utolsó szava, ezért nem a halálunk, hanem életünk az, amit Isten akar. *A halál, amelyet Krisztus elszenvedett, győzelem a thanatos felett, tehát az isteni életnek a betörése, a zoé-nak az ajtaja*. Halál és bűn összetartozik. Krisztus a maga halálában úgyszólván megadta a halálnak a magáét, ennek nem lehet több igénye rajtunk. *A feltámadás a kereszthalál értelme*. Miután az élet ellensége, a bűn legyőzött, a tulajdonképpeni élet, az Istenből való élet és az Istenért való élet a miénk lehet. Ez az élet nem ismeri többé a halált. Ez az örök élet.

Nemcsak alámerültünk tehát, hanem fel is emelkedtünk ismét. Ez két dolgot jelent. Először: *hogy részesülni fogunk Krisztus feltámadásában*. A másik az, *hogy már most részünk van a Krisztus feltámadott életében*. A halál és feltámadás tehát Pálnál elsősorban nem a testi halált és a testi feltámadást jelenti, hanem a keresztség és feltámadás eseményének létünk legbenszejében való érvényesülését: már most átmentünk a halálból az életbe, beléptünk Krisztus feltámadásának a hatókörébe.⁴

3. A feltámadás üzenetének megértése felé a harmadik lépés a *sarx* és *pneuma* fogalmának rövid ismertetése. Róm 8-ban találjuk meg Pál apostol antropológiájának leglényegesebb mozzanatait. *Pál az embert a sarx és a pneuma sajátos feszültségében látja*. „Mindkettő transzcendensen működő hatalom, kívülről lépnek az emberbe, és itt di-

namikusan hatnak”⁵ — állapítja meg Cullmann. „Egyik sem emberi adottság. A *sarx* bűnhatalom, amely mint halálhatalom Ádám bűnével az egész emberbe behatolt. Ez a halálhatalom megrontja a testet és a lelket egyaránt.”⁶ A *sarx* az ember testiségét (érzékiességét) jelenti, ellentétben a lélekkel, sokkal inkább az egész embert meghatározó kifejezés: az ember testével és lelkével együttesen, érzéki és spirituális adottságaival együtt *sarx*. Az Istentől való elszakadás az egész embert éri. Nemcsak lényének egyik részét, a testet, míg a másik, a lélek, lényegileg érintetlen marad. Ezzel a fogalommal Pál az embert mint a bűn és halál hatalmába került teremtményt jelöli meg. A bűnnek a fészke tehát az emberben nem a test, hanem a *sarx*, bár a test minősítetten a *sarx* szálláshelye, ahonnan aztán az egész emberre kihat.

„A *pneuma* a *sarx* nagy ellenlábasa, de ismét nem úgy, mint emberi adottság, hanem, szintén mint az emberbe kívülről belépő hatalom”.⁷ Amint a *sarx*-ról el lehet mondani, hogy halálem, ugyanúgy a *pneumáról* el lehet mondani, hogy *feltámadáselem*, Isten teremtő hatalma, élet-hatalom. A *pneuma* a Krisztus-történéshez van kötve, a Krisztus feltámadásának erőt hordozza, azért is lehet a Krisztus Lelkének nevezni. A *pneuma* éppúgy megragadja az egész embert, a belsőt és a külsőt már most, mint a halálhatalom a *sarx*-on keresztül. Munkálkodásuk iránya azonban fordított. Amíg a *sarx* a testből kiindulva indít támadást az egész ember ellen, addig a *pneuma* az ember belső világát veszi birtokba úgy, hogy a belső ember napról napra újul. *De a pneuma a testet is megragadja már most*, úgyhogy Cullmann szavaival élve: „a test az utolsó idők kivételes készenléti állapotába kerül”⁸. A feltámadáshatalom, a *pneuma* már be-nünk munkálkodik. Legyőzött a halál hatalma, és ez a lelki halál, a *thanatos* a Biblia szerint sokkal súlyosabb, mint a testi halál. Ennek a győzelemnek jele a *pneuma*. A megváltás nem a lélek megváltása a testtől, hanem mindkettő megváltása a halál hatalmától. Az új teremtés már itt van. A feltámadási időszak megkezdődött. Pál Róm 8:23-ban a *pneuma*-ra ugyanazt a kifejezést használja, mint a feltámadott Jézusra: *aparchè*, zsenge. Ez azt jelenti Cullmann szavaival, hogy „előlegezett feltámadási időben élünk”⁹, belső emberünket a Szentlélek megragadta és a testet is készíti a feltámadásra. *A pneuma ittléte és munkája a test feltámadásának bizonyosságát és kezességét jelenti*.

II. Halhatatlanság vagy feltámadás?

Az alapfogalmak tisztázása után rátérhetünk arra a sajátos üzenetre, amit a halottak reménységével kapcsolatban az Úsz. üzen. Az üzenet sajátossága különösen akkor látszik meg, ha szembeállítjuk az azal az emberi reménységgel, amely az idők folyamán keresztyén színezetet is kapott, amely a halhatatlanság fogalmában jut kifejezésre.

A *halhatatlanság* elsősorban *filozófiai fogalom*, amely Platón és Aristotelés nyomán a görög filozófia alapvető tanításává lett. Eszerint a halandó test börtön a lélek számára, akadályozza abban, hogy szabadon mozogjon és saját örök lényegének megfelelően éljen. A halál a nagy Szabadító, amely széttöri a testet és a lélek előtt ajtót tár a teljes, tökéletes létre. A halál tehát a lélek legnagyobb barátja. A görögység legnagyobb és legnemesebb megtestesítője: Sokratés ezt a tanítást életével és főleg halálával pecsételte meg.¹⁰

a) Az Úsz. mindenekelőtt ott mond nemet erre a szemléletre, hogy egészen másként vélekedik a halálról. 1Kor 15 egész fejezetét átjárja ez a gondolat: *a halál ellenség, Isten ellensége s az embernek a legnagyobb ellenlábas, mert magától Istentől választja el.* Éppen ezért mint „utolsó ellenség” fog eltöröltetni. Jézus halála hatalmas küzdelem ezzel az ellenséggel. A Zsidókhoz írt levél így írja le ezt: „Ő földi élete napjaiban erős kiáltása és könnyhulatlása közben könyörgésekkel és esedezésekkel járult ahhoz, akinek hatalma van arra, hogy megszabadítsa őt a halálból” (5:7). Sőt a Zsid 2:14 azt bizonyítja, hogy Jézus, amikor belépett a halál birodalmába, magának a Sátának a birodalmába lépett: „... hogy halála által megsemmisítse azt, akinek hatalma van a halálon, tudniillik az ördögöt”. A halál tehát a Sátán uralmát jelenti. Jézusnak ezért volt borzalmas szenvedés a halál, amelyet, nemcsak testében, hanem Lelkében is átélt. Így győzte le a halált és azt, aki mögötte volt: a Sátánt, saját halála által. *Ahol a halált Isten ellenségének tekintik, melynek legyőzése Jézus halála által történik, ott szó sem lehet semmiféle halhatatlanságról.*

b) Jézus győzelme azonban nem pusztán a halála, még kevésbé halhatatlansága, hanem a feltámadása. Ez az úsz.-i üzenet középpontja. *Ahol a feltámadás van a középpontban, ott a halhatatlanság nem jöhet számításba sem.* A feltámadás ui. Isten új teremtő aktusa, mely az embernek nemcsak egy részét, hanem az egész embert hívja vissza az életbe. Tehát mindent, amit Isten teremtett és amit a halál megsemmisített. Sokratésnek és Palatónnak nincs szüksége semmiféle új teremtő aktusra, hiszen az ő szemléletükben a test alapjában véve rossz, így nincs szükség arra, hogy tovább éljen, vagy új életre keljen. Az anyag, a test önmagában olyan minősítést kap, hogy annak újjáteremtése egyenesen elképzelhetetlen. A test halálával nem török össze maga az élet, hanem az a halhatatlan lélekben tovább él. Viszont a halhatatlan, önmagában változhatatlan léleknek újjáteremtésre nincs és nem is lehet szüksége. Itt tehát megváltásról nem lehet beszélni, mert ez a megváltás az embernek, önmagának a műve. Itt végeredményben Isten feleslegessé válik, Isten újjáteremtő művére nincs szükség, mert az ember magában hordozza a megváltás lehetőségét.⁴¹ A halhatatlanságnak ebben a gondolkörében az örök életnek és a feltámadásnak bibliai reménysége egyszerűen elhelyezhetetlen, hiszen ebben a szemléletben az ember Istentől függetlenül. Nem véletlen, hogy a felvilágosodásban a halhatatlanság gondolata nagy szerephez jut. A felvilágosodás vallásának három alapfogalma van: Isten, erény, halhatatlanság. *A bibliai tartalmát elvesztett vallás a halhatatlanság fogalmában az ember önérvényesülését ragadta meg.* Innen érthető, hogy a racionalizmus a halhatatlan lelket és a halhatatlanságot milyen szívesen emlegeti. Az ún. felvilágosult, modern gondolkodás azóta is nem egyszer a halhatatlanság jelszavával támadta a bibliai reménységet, a feltámadáshitet. Ez maga is elárulja, hogy lényege és tartalma szerint mennyire idegen ez a Biblia, mindenekelőtt az Úsz. szemléletétől.⁴²

c) Amikor az Úsz. reménységről beszél, akkor nem az emberben levő reménységről szól, hanem arról, amely Isten új teremtő aktusában, Krisztus feltámasztásában lett a miénk. Az ösgyülekezetek húsvéti örömét csak akkor tudjuk megérteni és megragadni, ha figyelembe vesszük,

hogy előttük és közöttük valami hallatlan forradalmi esemény ment végbe. Isten belenyúlt a halál világába és életet teremtett. Teremtési csoda történt, sőt új teremtés vette most kezdetét, amely az elsónél is nagyobb. Cullmann helyesen állapítja meg: „A halhatatlanság hite nem forradalmi történésbe vetett hit. A halhatatlanság negatív kifejezés a lélek nem hal meg (egyszerűen tovább él). A feltámadás pozitív kifejezés: az egész ember, aki valóságosan meghalt. Isten új teremtő aktusával életre hivatik”.⁴³ A halhatatlanságban valaminek a megmaradásáról van szó, a feltámadásban valaminek a megnyeréséről, ami eddig sohasem volt az emberé. Valami olyan új lehetőségről, ami az embert annál is magasabbra emeli, ahol az első teremtesben volt.

d) A következő gondolat, ami ismét csak elválasztja a halhatatlanság hitét a feltámadás hitétől az, hogy *az egyik időtlen, a másik idői meghatározottságú.* Jóllehet az első keresztyének úgy tekintettek a halálra, hogy az minden félelmes erejét elvesztette, és az örökéletre úgy, hogy az máris a miénk, mindez számukra az üdvtörténet eseményeivel függött össze. Nem általános, minden korban és minden időben érvényes igazság volt ez számukra, hanem olyan, amely Krisztus-történéssel valósult meg. Húsvét óta tekintenek így az életre és a halálra, s ez a szó: *húsvét óta*, feltár minden szakadékot az őskeresztyén meg a görög felfogás között. Nem örök érvényű normák, filozófiai gondolatok alapján jutottak el erre a győzelmes hitre, hanem az időben végbemenő események által. Mindaz, amit a halálról és az örök életéről mondanak, a valóságos hit tényeivel, valóságos eseményekkel függ össze. Ennek a hitnek az alapja az üdvtörténetben megmutatkozó isteni ígéret és beteljesedés. A görög gondolkodás előtt idegen ez a szemlélet. Ez az idői szemlélet a reménységet egy bizonyos eseménysorozathoz köti, *Krisztus feltámadásához és Krisztus eljövételéhez.* Ez a kétszeres körülhatárolás, ez az idői kötöttség az első keresztyének hitének lényegéhez tartozik.

e) Az a bizonyosság, hogy az ember végső fokon elpusztíthatatlan, nem halhat meg, Krisztus feltámadásából fakad, és teljességgel összekeverhetetlen a halhatatlanság gondolatával. Magában az Ósz-ben azért nem lehet a feltámadáshit teljes bizonyosságát megtalálni, mert *az Ósz. szerint Isten léte mellett az embernek önálló léte nem lehet.* Ami a halottakra vár, az csak árnyékvilág, a Seol. Csak Isten szeretetének Krisztus feltámadásában megmutatkozó ajándéka adja meg az embernek az örök élet bizonyosságát. Az derül ki ebből, hogy Isten a maga létéből adott az embernek, mert az örök élet egyedül Isten tulajdona (Jn 17:3). Ebből az üdvtörténeti szemléletből érthető, hogy *az apostoli levelek a halhatatlanságot egyedül Isten tulajdonságaként ismerik.* 1 Tim 6:16-ban ez áll: „Akié egyedül a halhatatlanság”. Ez semmi kibúvót nem enged az embernek, mert eszerint az ember sem egészében, sem részleteiben nem birtokolhatja a halhatatlanságot. A másik hely, ahol ez a gondolat előfordul, a feltámadottak új szellemi testével van kapcsolatban, amely Krisztus feltámadásának mintájára Isten új teremtésének eredménye. Erre mondja Pál 1 Kor 15:53–54-ben, hogy az romolhatatlan és halhatatlan lesz. Erdemes megfigyelni, hogy *Pál nem beszél az ember halandó és halhatatlan részéről, hanem egész életvalóságunkat nevezve először romlandónak és halandónak, másodsor pedig az új teremtésről mondja ennek az ellenkezőjét.* Meg kell még említeni, hogy az *athanasia-*

val rokon fogalom, az *aphtharsia* szintén ebben az értelemben szerepel (Róm 2:7, 2 Tim 1:10). *Mindkét fogalom lényegének birtokosa és ajándékozója Isten, elfogadója hitben és reménységben az ember.*

f) Mielőtt a halottak reménységének bibliai üzenetére rátérnék, vessük fel azt a kérdést, hogy vajon miért hivatkoznak hitvallásaink az Űsz-re, közelebbről az apostoli levelekre, amikor a halhatatlanság fogalmát védelmükbe veszik? Itt két dolgot kell világosan látnunk. Először: már a Kr. u. II. században kapcsolatba hozták, ill. összekeverték a Biblia feltámadáshitét a lélek halhatatlanságának görög tanításával. A görög filozófiának az egyház életébe való behatolása miatt elszintelenedett a feltámadáshit. A platonikus gondolkozással beözönlött az egyházba a megigazulás helytelen szemlélete.¹⁴ Ugyanakkor a lélek halhatatlanságának fogalma is módosult a keresztyén egyház körében, tanításában; bibliai szint vett fel, elvesztette tiszta filozófiai jellegét. Az ítélet és feltámadás gondolataival szemben nem jelentett teljes ellentétet, letompult és bizonyos fokig a halál utáni lét megjelölésévé lett. Ez a fogalom tehát polgárjogot nyert és átalakult; az egyház nagy tanítói is használták. Ezen a téren bizonyos következetlenséggel találkozunk. *Luther* pl. a halhatatlanságról való filozófiai ábrándozást, mint a Bibliától merőben idegen valóságot, elutasítja, ugyanakkor igehirdetéseiben pedagógiai okból alkalmazza a lélek halhatatlanságának fogalmát.¹⁵ Ezt a kettősséget találjuk meg egészen pregnánsan a *II. Helvét Hitvallás* tanításában is, a VII. fejezetben „elitélünk mindenkit, aki kigúnyolja vagy körmönfont érvelésekkel kétségbe vonja a lélek halhatatlanságát vagy azt állítja, hogy a lélek elszunnyad, vagy része Istennek”. A *II. Helvét Hitvallás* azonban nemsokára maga esik bele ebbe a tagadásba, amikor szigorúan a megváltás talajára helyezkedik *1Kor 15* alapján. A *XI. fejezet*ben ezeket mondja Krisztus halálának és feltámadásának gyümölcseiről: „Továbbá szenvedésével és halálával, sőt mindezzel, amit testben való megjelenésétől fogva cselekedett és szenvedett a mi Urunk, minden hívővel megbékítette a mennyei Atyát, engesztelést szerzett a bűnért, lefegyverezte a halált, megtörte a kárhozat és pokol hatalmát, és a halottak közül való feltámadásával visszahozta és helyreállította az életet és a halhatatlanságot”. Itt hivatkozik *1 Kor 15:55*-re. A két idézett hely elmentmondásban van. Nem vétünk atyáink ellen semmit, ha ezt az ellentmondást felismerjük és a keresztyén reménységről szóló tanítást igyekszünk megtestesíteni minden idegen képzettől. A lélek halhatatlanságának gondolata és a feltámadásban való hit két teljesen ellentétes felfogás. A kettő között döntenünk kell.

III. A halottak reménysége: a személyiség feltámadása

Az előzőekben főleg negatív fogalmaztuk meg az Űsz. reménység-fogalmát, amikor a halhatatlanságot elutasítottuk. Át kell térnünk a pozitív megfogalmazásra. *Az apostoli levelek a személyiség feltámadását hirdetik.* Ez egészen más, mint akár a görög, akár a zsidó szemlélet a halál utáni élettel kapcsolatban.

Az ósz.-i szemlélet szerint Isten az élet egyedüli birtokosa. Préd 12:9-ben ez áll: „A por visszatér a földbe aszerint, ami volt, és a lélek visszatér Istenhez, aki adta azt”. Az élet nem elvitathatatlan tulajdona az ember valamely részének, az élet senki másé, egyedül csak Istené. Aki meghalt, annak nincs

többé személyes élete, sem ezen, sem a másvilágon. Teljesen megszűnt élni. Ha valami megmarad belőle, az nem lehet más, mint a puszta látszat, alak és tartalom nélküli árnyék. A halálban az ember magától az Istentől, az Ő közelségétől, jótéteményétől van megfosztva (Zsolt 88:11–13). Sokan csodálkoztak már azon, hogy az Űsz. a jövő élet reménységeinek megrajzolásában szegényebb, mint az emberiség vallásos hagyományai általában. *A halál és a halál utáni élet közötti szerves összefüggést nem ismeri az Űsz.* A görögök számára az ember bukott isten, aki az égre emlékezik és oda visszatér, a bibliai személet viszont az emberre, mint bűnös teremtményre néz, aki halálra van ítélve. Ez a halál az embert teljes mértékben érinti. A halálnak ezt a láncolatát a történelem egyetlen eseménye sem törte meg. A feltámadás gondolata ezért igen későn jelentkezik és még ezután sem mondható általánosnak Izrael körében. Legtöbbször a földi feltételek között a földi élethez való visszatérést juttatták e hitben kifejezésre. Röviden azt mondhatjuk, *míg a görög reménység a lélekre tekintett és benne látta az élet lehetőségét, az ósz.-i szemlélet az ember e földi testének feltámadása lehetőségében kereste a reménységet.*

Az apostoli levelek reménysége mindkét szemlélettől alapvetően különbözik. A első gyülekezet húsvéti gyülekezet volt. Hitét ez a felismerés határozta meg: „Jézus Krisztus az elsőszülött a halottak közül”. Isten hatalmas cselekedetet vitt végbe, amely felülmúlja a görög és zsidó váradalom minden sejtését. Új esemény vette kezdetét, amely Istennek az emberekhez való viszonyában mutatkozik meg. Krisztus feltámadása azt jelenti, hogy a történelemben már most megjelenik egy új szellemi test, amelyik az eljövendő világ dicsőségének és hatalmának a tulajdonságait hordja magán. A halál legyőzetett, itt van az új teremtés. Jóllehet a halál még uralkodik, de van már egy, a halálból feltámadt test, és ezt a halál nem tudja meg nem történné tenni. *A feltámadási időszak megkezdődött, ez pedig nem más, mint az emberi személyiség felépítésének nagyszerű korszaka. Krisztus feltámadásának ereje, hatalma a Lélek által az, hogy új embert terem, új emberi személyiséggé formál.* (*1 Kor 15:45–49*). A testtől született lényből Istentől született lény lesz (*Jn 3:3–7*).

Az első állomás tehát az, hogy az emberi személyiség a Szentlélek által újra felépül és a feltámadás csodáját éli át benső emberben. *A második állomás az, hogy a Lélek ereje halandó testünknek is életet ad* (Róm. 8:11). A Szentlélek a zsenge, aki a végső idők történéseit előre hozza. *Cullmann* hangoztatja, hogy *ez legjelentősebben az őskeresztyén kenyérmegtörési ünnepben látszik.*¹⁶ *1 Kor 11:27* kk verseire hivatkozik. Itt lép a gyülekezet közvetlen kapcsolatba a Feltámadottal, nemcsak lelkével, hanem testével is. Az ógyház az eucharistiának földi testünkre vonatkozó jelentőségéről ilyen véleményen volt: „Engedelmeskedjete a gyülekezet pástorának és a véneknek oszthatatlan szívvel, ugyanazon egy kenyeret megtörve, mely a halhatatlanság eszközlője, ellenméreg arra, hogy meg ne haljunk, hanem éljünk örökké az Úr Jézus Krisztusban” (Antiochiai Ignatius). Krisztus feltámadott testét így becsülte meg az első keresztyén egyház, mert átélte, hogy az Úr teste a halált legyőzte egykor és legyőzi újra. Így építi, táplálja és gondozza az Úr a maga testét, az egyházat és benne a mi testünket is, mert végső célja ezzel a feltámadás. A szent vacsora testet megtartó és testet megdicsőítő erőinek ismeretéből táplálkozik a kom-

munió ősi áldásformulája is: „A mi Urunknak Jézus Krisztusnak teste tartson meg tégedet az örökéletre”.¹⁷

A harmadik állomás magának a személyiségnek a feltámadása. Amint előbb megállapítottuk, hogy a görög gondolkodás behatolt a keresztyénség köreibé és a reménység teológiáját megszintelenítette, ugyanúgy elmondhatjuk ezt a rabbinus szemléletről is. Az apostoli levelekben sehol se olvasunk a test-sarx feltámadásáról. Talán a tévitanítók elleni polémia vezette az egyházat arra, hogy egyre kézzelfoghatóbb és vaskosabb kifejezéseket használjon a feltámadás valóságának bizonyítására, minden elspiritualizáló szemlélettel szemben. Ennek ellenére azt kell mondani: az Apostoli Hitvallásnak ez a kifejezése: *Hiszem a testnek feltámadását, teljesen összeegyeztethetetlen az apostoli levelek tanításával.*¹⁸ Itt ui. nem a soma, hanem a sarx szerepel. A sarx halálhatalom s a halálnak teste megsemmisül és nem támad fel. Szellemi testet lehetne mondani, de ezen a ponton zavart okozhat az anyag és szellem hellenista megkülönböztetése, ezért jobb a személyiség feltámadásáról beszélni. A pneuma élethatalma teremti újjá a személyt úgy, hogy az az anyagot teljesen áthatja és megdicsőíti.

Egy érdekes megoldási kísérletről kell még ezen a ponton számot adni, amely arra törekszik, hogy a feltámadás testies-rabbinus értelmezését eltegye az útból. Hans Grass marburgi professzor Ostergeschehen und Osterberichte c. könyvében arra tesz kísérletet, hogy bebizonyítsa: *nincs értelme és teológiai jelentősége annak, hogy az üres sír elméletét fenntartsuk.* Nem látszik bizonyítotttnak és nincs semmi kényszerítő okunk annak elfogadására, hogy a Jézus sírja húsvétkor üres volt. Az evangéliumok leírása szerint sem itt született meg a tanítványok hite. Csak az első idők után helyezhetek erre hangsúlyt, mikor a Feltámadott megjelenése már nem volt annyira közeli és hatásában hozzáférhető. Ha üres lett volna Jézus sírja, hogyan lehet, hogy sehol sem érvelnek később ezzel a kézzelfogható ténnyel? Ha Jézus sírja valóban üres lett volna — hangoztatja —, akkor a feltámadást történetileg is lehet bizonyítani, már pedig Isten mindig elrejtte cselekszik, az Ő cselekedetei mindig a hitnek szólnak. A feltámadás olyan hallatlan esemény, amelyet emberi bizonyítékokkal sem elérni, sem megközelíteni nem lehet. *Szerinte az üres sír téves elméletéből adódik az a téves feltámadáshit, amely szerint a sírba helyezett test fog egyszer feltámadni.* Sírjaink nem lesznek üresek, hanem Isten új testbe öltöztet majd. Nincs mit vesztenünk, ha az üres sír elméletét feladjuk, hiszen nem az üres sírban hiszünk, hanem a feltámadott Jézusban. Az üres sír nem a conditio sine qua nonja a feltámadáshitnek. Hivatkozik Brunner-re, aki szintén veszélyesnek tartja az üres sír gondolatának dogmatikai kiaknázását, mert akkor a szellemi test feltámadása helyett a fizikai test feltámadása kerül hitünk középpontjába.¹⁹

Hans Grass professzor alaposan megvizsgálja 1 Kor 15-öt ebből a szempontból. Mutat-e ez a rész valami érdeklődést az üres sírral kapcsolatban és hivatkozik-e rá valahol az apostol? Ha pl. Korintusban a feltámadás tagadói a görög halhatatlanság gondolatának rabságában éltek, milyen hatásos lett volna velük szemben az üres sír tényére való hivatkozás. Az feltűnő — mondja —, hogy a halottak feltámadásánál azonnal Krisztus feltámadására hivatkozik, viszont, amikor a „hogyan” kérdést felteszi, nem utal a Krisztus feltámadásának a testiségére és egyszerűen lemond erről az érvelés-

ről. Mindenesetre Pál sehol sem nyilatkozik közelebbről a Krisztus feltámadásának testiségéről. Ha a sóma Christu-ról beszél, ezen mindig mást ért. Egyetlen hely Fil 3:21, ahol Krisztus testéről mint a sóma és doxés-ról szól, de itt is fel lehet tenni a kérdést, hogy vajon Luthernek van-e igaza, aki a *synmorphon-t* *ähnlich*-el fordította, vagy az újabb kommentátoroknak, akik ezt a „gleichgestaltet” szóval fordítják. Mindenesetre az nyilvánvaló, hogy nem minden további nélkül lehet azonosítani a Krisztus feltámadott testét a keresztyének feltámadott testével.²⁰ *Szerintünk éppen azért nem érvel Pál Krisztus feltámadott testével és üres sírjával, mert a Krisztus feltámadása és a miénk valóban nem azonos kategória.* Viszont antiochiai miszsiói beszédében igen erősen érvel a Dávidnak tett ígérettel: „Nem engeded, hogy a te szented rothadást lásson” (Csel 13:35). Ezen a véleményen van Campenhausen heidelbergi egyháztörténész, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab c. tanulmányában, aki történetileg bizonyítotttnak látja az üres sír mozzanatát. — Magunk részéről sem látnánk értelmét, hogy ezt feladjuk.

Mindezzel azonban még a keresztyének feltámadott új testére vonatkozólag nem kaptunk választ. Az a kérdés, hogy vajon Pál az „én”-nek a halálon túl is megmaradó kontinuitását vallja-e? — Käsemann úgy gondolja, hogy ilyen kontinuitásról nem lehet beszélni, csupán az isteni csodának a kontinuitásáról. Nem az ember, hanem Isten marad meg. Bultmann egyetért Käsemann-nal abban, hogy a soma Pálnál a személyt, mint egészét jelöli meg, de az emberi „én”-nek a halálon keresztül megmaradó kontinuitását másként ítéli meg. Az embernek a sarx által való meghatározottsága a halálban megsemmisül, de az emberi lét ontológiai struktúrája nem. „Különbözik semmilyen kontinuitás nem lenne a halál, illetve a feltámadás előtti és a feltámadott ember között”. Éppen mivel Pál a sómával a személyt jelöli meg, érthető, hogy Pál miért védte ilyen szorgalommal a soma feltámadását korinthusi ellenfeleivel szemben. Tehát a feltámadás testének az új teremtését nem *creatio ex nihilo*-ként kell értenünk, hanem az „én”-re tekintettel *rekreáció*ként. Annyi bizonyos, hogy a feltámadás testének a *totaliter aliter* hangoztatásával a hagyományos rabbinus feltámadáshit teljes átforgatását viszi végbe, amikor érdeklődését nem a régi test sorsára, hanem az új testre, a sóma és doxés-ra és a sóma pneumatikon-ra irányítja.²¹

IV. A halál és a feltámadás között

Érdemes vizsgálódásunkat először az *endysasthai* fogalmára irányítani, mint amely nemcsak az 1 Kor 15-ben, hanem a 2 Kor 5:10-ben is előfordul. Ez utóbbi különösen nehéz és vitatott helye az Úsz-nak. Ezt a helyet általában úgy értelmezik, hogy Pál módosította eddigi szemléletét saját eschatológikus jövőjével kapcsolatban. Eddig azt hitte, hogy a parúziát a többi testvérekkel átéli, most azonban a növekvő halálos veszedelmek láttán saját személyére nézve ezt már nem reméli. Viszont ahhoz a vigasztalással teli ismerethez jutott, hogy a keresztyének készen van az a mennyei teste, amelyet a halálban nyomban felölt és a parúziánál végbemennő általános feltámadásra nem szükséges várnia. Ezek szerint Pál a Krisztussal való egyesülést közvetlenül a halál után várna. Viszont eddig azt tanította, hogy az élők nem lesznek hátrányban azokkal szemben, akik már elaludtak és a megholtak nem jutnak nyomban üdvösségre az élők nélkül.

Csak a parúziánál történik meg a döntő fordulat, amikor átlépünk a feltámadás világába. És 2 Kor 5:10-ben is ott van a gondolat, hogy nekünk mindnyájunknak fel kell tárulkoznunk a Krisztus ítélőszéke előtt. Ezt a gondolatot nehezen lehetne elmondani, ha a hívő már a halál után a teljes eschatologikus közösséget elérné Urával. A Filippi levélben is (1:23) megszólal ugyan az a remény, hogy jobb elköltözni és Krisztussal lenni, viszont 3:20–21 testünk feltámadását Krisztus visszajövetelével kapcsolja össze.²²

Hogyan kell tehát 2 Kor 5 nevezett verseit érteni? *A gymnotés a parúzia előtt meghalt keresztyénekre vonatkozik*, és erre Pál szorongó sóhajtozással gondol. *Pál azonban nem beszél arról, hogy a testet közvetlenül a halál után megnyerjük*. Ha erről lenne szó, akkor Pál nem félné attól, hogy mezítelenül találtatunk. A mennyi test készen van, és a parúziában bekövetkező feltámadás során fogjuk felöltetni, illetve a még élők akkor fognak elváltozni. Mivel azonban a halál és a mennyei test felöltözése között időbeli eltérés lehet, ezért kívánjuk azt, hogy a halál megérkezése előtt érkezék meg a parúzia, és ami halandó, azt nyelje el az élet. De mindenesetre *megvan az a reménysége, hogy még a halállal bekövetkező „mezítelenség” állapota sem tud már Isten szeretetétől elszakadni*, a keresztyének végső reménységét ez sem zavarhatja meg.²³

Továbbra is ennél a résznél maradva, érdekes elmentést vehetünk észre az első öt vers és a többi versek között. A 6. versben egészen más hangulat érvényesül a halállal szemben. Az előzőekben szorongással beszél arról, hogy a testből ki kell költözni, most ellenben az a nyugtalanító gondolat, hogy a testből való kiköltözés mezítelenséget jelent, egyszerűen eltűnik. Ezt a dialektikus feszültséget már a Filippi levélben is éreztük. Ez nem más, mint a hitnek mégis meglévő bizalma. Nem két megváltásgondolat jut itt szóhoz, hanem *ugyanazon fogalomnak két egymást kiegészítő mozzanatáról van szó*. Amíg a földön vagyunk, egyszerre vagyunk a testben és az Űrben. Ezért a *halál a jelenlegi élettel szembeállítva több, viszont a feltámadáshoz viszonyítva kevesebb*.²⁴ Ezért keresi Pál a teljes megoldást a feltámadásban, de azt is megvallja, hogy a hitnek a bizodalma alapján, amely mintegy a Lélek zálogában válik egészen megfoghatóvá, méginkább szeretné elhagyni a testet és szállást venni az Űr közelében. A Szentlélek a kezeze annak, hogy a hívőnek Krisztussal való közössége nem szűnik meg, sőt ha elhagyja a testet, arra várva, hogy az új testet felöltözze, még közelebb jut az Űrhoz. *A halál tehát nem tudja széttörni Krisztus és a hívő között már létrehozott közösséget*. A bibliai képek a Krisztusban meghaltaknak drága Krisztus-közösségét fejezik ki. „Ábrahám kebelében”, vagy az „oltár alatt”, vagy „Krisztussal lenni”, mindezek Isten közelségét akarják elénk tárni.²⁵ Ez a legnagyobb vigasztalás, amit Pál hirdet: „És így mindenkor az Űrral leszünk” (1 Thess 4:17).

De fel lehet vetni a kérdést: ha az apostoli levelek azt tanítják, hogy Krisztus és a hívő közt a Szentlélek által a halál után sem szűnik meg a közösség, vajon nem jutunk-e közel a görög gondolathoz, a lélek halhatatlanságának eszméjéhez? A halál nem úgy szerepel-e itt, mint természetes átmenet? Semmiképpen sem. Három mozzanat van, ahol újból elválik egymástól az őskeresztyén és a görög gondolat.²⁶ Először: *Pál sohasem beszél a lélek túlvilági életéről, mintha a lélek természetből fogva halhatatlan lenne*, vagy egyáltalán volna ha-

hatatlan lélek, hanem mindig a feltámadott Krisztusban való hitet prédikálja. Másodsor: ennek a halál utáni életnek az alapeve *nem a lélek szerkezetében, hanem Jézus Krisztus megváltói munkájában van*, aki az életet és a halhatatlanságot az evangélium által világosságra hozta. Végül: ez a meglévő közösség Krisztus és a hívő között még csak a *várakozás állapota*, melynek végső célja a személyiség feltámasztása. Az Űsz. szerint — és ez döntő ebben a dologban — *a halottak az időben vannak*. A halottak állapota nem önmagában reányteljes, hanem egyedül azért, mert rájuk is vonatkozik Jézus halála és feltámadása, nemcsak az élőkre. A halál elvesztette borzalmát és fullánkját. De Krisztus feltámadása a meghaltak közbeeső idejére is kihat. *A halálban levő borzalmas elhagyatottság, az Istentől való elszakítottág nincs többé, mert van Szentlélek*. Pál, amikor fél a mezítelenség állapotától, ugyanakkor a *pneuma-t* úgy említi, mint *arrabón-t* (zálogot). A halál utáni állapotról, a *közbeeső állapotról csakis ebben a feszültségben lehet beszélni: aggodalom a test nélküli állapottól és erős bizodalom*, hogy ez az átmeneti állapot sem választhat el Krisztustól. Sohasem szabad feloldani ezt a feszültséget, amely a halál utáni állapot Krisztus-közelsége és a feltámadás teljessége között van. Az aggodalom és a bizonyosság együtt igazolja, hogy a meghaltaknak is részük van a jelenlegi feszültségben. Egyrészt el lehet mondani: boldogok a halottak, akik az Űrben haltak meg (Jel 14:13), másrészt a halál még ellenség. Legyőzött, de még nem töröltetett el. A teljességhez csak akkor jutunk el, ha beteljesedik a Jel 22:4 ígérete: „halál nem lesz többé”.²⁷

De fel kell tennünk még egy kérdést: mit mond az Űsz. a közbeeső állapot alatt tartó élet *módjáról*? A páli levelekben ezt a képet találjuk: „*Ők alusznak*”. Honnan veszi Pál ezt a képet? Azt látuk, hogy a görög-hellenista lélekfelfogás távol áll Páltól. A rabbinus szemlélettel sem azonosítja magát, de bizonyos *képanyagot innen kölcsönöz*. A Báruch-apokalipszis, Esdrás 4. könyve, valamint az eth. Éhókh-apokalipszis bőséges anyagot tartalmaz a halottak állapotával kapcsolatban. Ez utóbbiban olvassuk: „Ha az igazaknak hosszú is az alvásuk, de nincs mit félniök” (100:5b). A Báruch-apokalipszisben pedig ez áll: „A mi atyáink szenderegnek a földben békében” (11:4). Pál a „mezítelenség” állapot mellett az „alvás” képét használja a Krisztusban levők parúzia előtti helyzetének a kifejezésére. A *koimaomai* ige használata azt mutatja, milyen általános Pálnál ez a kifejezés. Ezt találjuk 1 Thess 4:13–15, 1 Kor 15:18, 20, 51, valamint 1 Kor 15:6, 7:39, 11:30 és 1 Thess 5:10-ben is, ahol a *katheudein* ige szerepel. Pál felfogása azonban egy nagyon jelentős ponton különbözik azoktól az elképzelésektől, melyekkel a nevezett apokalipszisekben találkozunk. Ezekben ui. a feltámadás nem más, mint a kamrácskákban őrzött lelkeknek a porból felkelő testekkel való újraegyesítése. Pálnál viszont a mezítelenségben lévőket fogja Isten a mennyben találhatós örök, nem kézzel csinált házba öltöztetni. Egyszerűen nem lehet azt mondani, hogy Pálnál lelkekről van szó, akik a feltámadásban új testet fognak kapni, *psyché-ről* itt nincs szó. Az emberről van szó, aki régi testiségét levette új mennyei testbe öltözik, emellett azonban hiányzik minden közelebbi pozitív meghatározás arra nézve, hogy ezt az embert a halál és a feltámadás között hogyan kell elképzelni.²⁸ *Az alvás tehát a várakozás magatartását fejezi ki, de semmi szükségünk nincs arra, hogy az elhunytak lélektanát megszerkesszük*. A

döntő az — és ez különbözteti meg az apostoli levelek szemléletét a görög és zsidó felfogástól egyaránt —, hogy ők is az időben vannak és annak hátrát csak a feltámadással lépik át. *Hitről és reménységről csak itt lehet beszélni, mert sem a görög, sem a rabbinus gondolkodás nem ismeri a hitnek és reménységnek azt a feszültségét, amiről itt szó van. Ez a reménység ugyanis a már végbement, de teljességre nem jutott üdvösség bizonyosságából táplálkozik.*

A teljességre való várakozás teológiai szemléletét egy ponton szükséges még kiegészíteni és ezzel le is lehet zárni. *Róm 8:19—23 Isten fiainak dicsőségre jutását összekapcsolja a teremtett mindenség megújulásával.* A rabbinus szemlélet kontinuitást látott az ember régi és új teste között, azaz nem ismerte az új testnek azt a szemléletét, amelyről Pál ír. Éppúgy a világ megújulásával kapcsolatban sem ismerte el ezt a radikális szemléletet. A késői zsidó irodalom, valamint a rabbinus irodalom többféle szemléletet ismer a világ megújulásával kapcsolatban, többnyire azonban azon az állásponton van, hogy tisztuló megújuláson megy keresztül a világ, amíg eljut a szabadság állapotához. Pál szemlélete itt is, mint a test feltámadása kérdésében — *totaliter aliter* — radikális. *A világ is keresztül megy a halálon és az ítéleten, hogy egészen megújuljon.* A kettő szoros kapcsolatban van egymással: a megváltott keresztyének léte nem valamiféle világ nélküli lét lesz. A várakozás tehát nemcsak a test feltámadására, hanem a teremtett világ megújulására is vonatkozik. Nem csupán egy megjavított régi világ, hanem egy egészen új világ az, amelyet várunk ugyanúgy, amint nem csupán a régi elemeiből megújított testiség, hanem egy egészen új testiség az, amit Krisztus nekünk ígért. Ez újból csak a *keresztyén reménység* sajátos vonását mutatja, amely a világ anyagi valóságának újjáteremtését és saját feltámadását egyszerre várja.²⁹

V. A hitetlenek reménysége

Szándékosan fogalmaztam így a címet, mert nem csupán a hitetlenek sorsáról kell beszélni, hanem a hitetlenek reménységéről is. *Két ellentétesnek látszó gondolat* szólal meg az apostoli levelekben erről a kérdéstről. Az egyik azt hangoztatja, hogy akik nem hisznek Krisztusban, azok a halálban maradnak már most és utoléri őket a második halál, az Istentől való teljes elszakítás. Akik nem vették a Lélek zsengéjének ajándékát, nem készülődnek a feltámadásra, azoknak nincs reménységük. Különösen a szekták tanításában található meg ennek a szemléletnek a végső kiélézése: akik nem tartoznak a kiválasztottakhoz, azok a külső sötétségre vettek, ahol sírás és fogak csikorgatása vár rájuk. Csak a kis sereg, az Úr népe fogja örökölni az üdvösséget. A másik gondolat az apostoli levelekben a megváltásról sokkal szélesebb körben mozog. „Bizonnyára azért, amint egynek bűnesete minden emberre kihatott a kárhóztató ítéletben, úgy egynek igazsága minden emberre elhatott az élet megigazulásában” (Róm 5:18). „Mert amint Ádámban mindnyájan meghalnak, úgy Krisztusban mindnyájan megelevenednek” (1 Kor 15:22). A megváltás tehát mindazokra vonatkozik, akikre a bűneset. „Mert az Isten mindenkit engedetlenség alá rekesztett, hogy mindenkin könyörüljön” (Róm 11:32). A kereszten történt megbékülés mindenkire vonatkozik, földiekre és mennyieikre egyaránt (Kol 1:20!). Ezért mondja Pál: „... mivel reménységünket az élő Istenbe vetettük, aki minden embernek idvezítője, ki-

váltképpen a hívőknek” (1 Tim 4:10). Ennek a második gondolatnak a végső kiélézését ugyancsak némely szekta tanításában találjuk meg, amelyek üdv-univerzalizmust hirdetnek.

Nyilván a két végletes szemlélet között vezet a hit keskeny útja. A kiválasztás másik oldalán ui. semmiképpen sem az elvetetés áll, mint ahogyan sokan gondolják. Izráel kiválasztásának célja nem a világ kárhóztatása, hanem megtartása. Ábrahám-ban Isten a föld minden nemzetségét megáldotta. Az egyház kiválasztásának célja nem az, hogy a többiek elkárhózzanak, hanem hogy Isten az új teremtés munkáját elkezdje. De vajon a másik kép szerint az egyház nem Noé bárkájához hasonlít-e, vagyis: nem egyetlen eszköz-e a megtartásra, úgyhogy akik nincsenek benne, azok elvesznek? Éppen ennél a képnél maradvá kapunk nagy segítséget és világosságot egy olyan lokusból, amelyet mítikus nyelve miatt eddig nem túlságosan értettünk. 1 Pt 3:18—22. szakaszára gondolok. Itt arról van szó, hogy Krisztus prédikált a tömlöcben levő lelkeknek, a Noé napjaiban engedetleneknek. Erre utal később az 1 Pt 4:6 is: „Mert azért hirdettetett az evangélium a holtaknak is, hogy megítéltesse nek emberek módjára testben, de éljenek Isten szerint lélekben”. De térjünk vissza az említett szakaszhoz. Itt tulajdonképpen arról van szó, hogy *Isten szeretete, amellyel a bűnös embert meg akarja tartani, felülhalad minden elképzelést.* Izráel sajátos szemlélete szerint az özönvíz előtt élt a világ leggonoszabb nemzetsége; 1 Móz 6-ban olvasunk a kialakulásáról és természetéről. Ezt a nemzetséget Isten tömlöcbe zárta, külön szigorú ítélet alá helyezte, örök rab-ságra kárhóztatta. Ennek a nemzetségnek a sorsát annyira megpecsételve látták, hogy Énokh könyvében ezt meg is fogalmazták. Énokh alászáll ehhez a nemzetséghez és hirdeti számukra, hogy nincs kegyelem, az ítélet örök. Ebben a háttérben szólal meg Péter bizonyágtétele. A Krisztus megváltásának minden ismeretet és emberi elképzelést felülhaladó mértékét abban mutatja meg, hogy Krisztus ehhez a nemzetséghez alászállt és ezeknek is hirdette az evangéliumot. Az ő sorsuk sincs lezárva, ők sem annyira elveszettek, hogy Krisztus ne tudna rajtuk segíteni. A halál birodalmában is, a leggonoszabb nemzetségnek is hirdettetik az evangélium. Ime, ez a szakasz a reménység lehetőségét tárja fel ott is, ahol maga Isten népe már nem lát semmi lehetőséget. Nagyobb Isten, mint a mi szívünk, nagyobb Isten, mint a mi reménységünk, nagyobb a megváltás, mint ahogyan azt Isten népe gondolja. Amint Istennek a hívők iránti szándékai túlmennek a jelen élet határán, ugyanúgy a hitetlenek iránti szándékai is túllépik a jelen élet korlátait.³⁰ Akiket az isteni ítélet kárhóztat, Istennek szeretete még hívogatja. Csak ebben a nyitottságban szabad a hitetlenek sorsáról beszélni, ami azt jelenti, hogy nekik is van reménységük. Arról, hogy az ember a jövő világban is részesülhet bűnbocsánatban, maga Krisztus is beszél: „Még az is részesül bocsánatban, aki az Ember Fia ellen szól, de aki a Szentlélek ellen szól, az nem részesül bocsánatban sem ezen, sem a jövő világban” (Mt 12:32). Természetesen ez a kárhózat valóságát nem kisebbíti, hiszen aki Jézusban nem hisz, az már elkárhózott, kárt vallott ember, mert mit használ, ha mindent megnyert a földön, csak éppen az isteni élet ajándékát veszítette el. Viszont ennek a kárhózatnak a mértékét és határát nem mi szabjuk meg, sőt nekünk hirdetnünk kell: „Isten azt akarja, hogy minden ember üvözüljön és az igazság ismeretére eljusson” (1 Tim 2:4).

VI. Ökumenikus kitekintés

Nem lenne teljes ez a tanulmány, ha nem vizsgálnánk meg röviden: a kérdésben milyen felfogást vall a többi egyház.

Elsősorban is az evangélikus egyház tanítására figyeljünk. A *Harmati — Karner*-vita eredményét tanulmányomban feldolgoztam, Dr. Karner Károly könyvéből többször idéztem. De figyeljünk az újabb állásfoglalásokra is.

Egészen sajátos, szép feldolgozásában Dr. *Pröhle* Károly a lélek halhatatlanságát valló filozófiai idealizmusról a következőt mondja: „Ez az út tulajdonképp az önmegváltás útja s ami az önmegváltás lehetőségéből az embertől nem telik, azt pótolja a halál. Itt is tehát, egészen más síkon és más értelemben mint a naturalisztikus megsemmisüléstan révén, maga a halál válik megváltó hatalommá. A naturalizmus szerint a halál általában az élettől, a filozófiai idealizmus szerint a testiségtől váltja meg az embert”. Ugyanakkor hangoztatja pozitívumként Luther egyszerű megállapítását: „Akivel Isten szóba áll akár haragjában, akár kegyelmesen, az valójában halhatatlan”.³¹ Itt azonban már a halhatatlanság mint Istentől jövő ajándék jön szóba. Isten az embert örökkévalóságra teremtette s ez az örök élet merő kegyelem Krisztusban, hangoztatja *Pröhle* Károly.

Pröhle Károly, *Az evangélium igazsága* című hit-tankönyv IX. fejezetében szintén a halál és feltámadás feszültségében beszél az ember jövőendő sorsáról és a Krisztus feltámadásában mutatja meg a keresztyén ember reménységét.³²

Dr. *Nagy* Gyula dogmatika-stúdiumában erről a kérdéstről ezt olvassuk: „A lélek halhatatlanságába vetett hit nem számol komolyan a halál komolyságával... Az ige szerint a teljes testi-lelki ember bűnös, ezért a halál — mint a „bűn zsoldja” — a teljes embert éri. Semmiképpen sem jelenti ez azonban az ember „megsemmisülését a halálban”.³³ Könyve második fejezetében is tagadja, hogy az ember két önálló, egymástól független szubsztanciára volna osztható. Az ember testi-lelki egységét vallja.³⁴

A baptista egyház tanítását *Nagy* József teológiai igazgató dogmatikai stúdiumában találjuk összefoglalva, az eschatológiáról szóló fejezetben. Egyetlen szó nem hangzik itt el a halhatatlanság gondolatáról filozófiai értelemben. Ellenben a következőt olvashatjuk: „Feltámadása jelzi, hogy az élet múlandóságát felváltotta a halhatatlanság ígérete. A Krisztusban való feltámadás belénk oltja a feltámadás erőit és így a halál kapu az örök élethez... Az eredeti és elkövetett bűn következtében a halál pusztító ellenségként jelentkezik. A megváltásban és az általános feltámadásban a halál, mint utolsó ellenség fog megsemmisülni”.³⁵

A protestáns egyházak körében tehát az Írás világosságában gondolkoznak erről a kérdéstről. Hogyan gondolkozik a római katolikus egyház? Az 1965-ben *J. Höfer* és *K. Rahner* szerkesztésében megjelent lexikonban az „Unsterblichkeit” címszó alatt a következőket találjuk: Az egyházi tanítói hivatal a lélekről és testről mint két külön szubsztanciáról beszél, de nem a platonai filozófiai tanítás értelmében, hanem mint az egységes emberi valóság két oldaláról. Nem a filozófiai halhatatlanság tanításának a dogmatizálása ment végbe a lateráni zsinaton — hangoztatja a cikk —, hanem annak a teológiai tarthatatlan véleménynek az elutasítása, hogy az ember a halálban teljesen megsemmisül. — A tanítói hivatal második jelentős megállapítása az, amely az embert Istentől elválasztja,

ban látja, jöllehet a halálban beáll egy ideig a cenzúra, de a feltámadásban a teljes realitását visszakapja az ember. — A cikk ezután hangoztatja: nem utolsó sorban a protestáns teológia hatására a katolikus teológiai gondolkodásban a halhatatlanság fogalmának filozófiai bizonyítása háttérbe lépett. „Csak a kijelentés ad bizonyosságot, a filozófia nem vezet biztos eredményekhez” (*M. Schmaus*). Azokat az elképzeléseket, melyek szerint az ember testből és lélekből áll, és a halál a testet a lélektől elválasztja vagy a lelket a testiségtől megszabadítja, az emberről szóló bibliai üzenet kérdéssé tette és éppen az újabb bibliai teológia kimutatta ezeknek a Biblián kívüli hellenisztikus eredetét. Az Írás antropológiai alapfogalmai nem duálisak, hanem az emberről mint egészről szólnak. A lélek halhatatlansága csak egy másodlagos teológiai-antropológiai kifejezőmód. Nem az embernek a végtelen továbbfutó egzisztenciáját jelöli meg az átmeneti testnélküliségben, hanem létünknek azt a végérvényességét, amely újra és újra Istentől adatik.³⁶

A cikk mondanivalóját összefoglalva két dolog világosan áll előttünk: az egyik az, hogy a protestáns teológiától indítatva a római katolikus egyház nagy lépést tett a halhatatlanság fogalmának bibliai értelmezése felé, a másik az, hogy a halhatatlanság csak kifejezésében cseng össze az idealista filozófia tanításával, de egészen más tartalommal telik meg, ha a teológia használja.

Itt van az ideje most már, hogy a teológiai gondolkodásban végbement változást az igehirdetésben és a gyakorlatban érvényesítsük. Ehhez nagy segítséget jelent a II. Zsinati tanítás, mely a halhatatlanság-feltámadás kérdésében világos szót mondott ki: az ember oldaláról nézve nincs halhatatlanság, de Isten oldaláról nézve, kegyelemből van.

Szathmáry Sándor

Jegyzetek:

1. Irodalom. *Hans Grass*, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Berlin 1964. *Karl H. Rengstorf*, *Die Auferstehung Jesu*, Berlin 1955. *Hans W. Schmidt*, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Berlin 1963. *Cullmann*, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?* Stuttgart 1962. Fordította *Kovács Imre*. Kézirat. *Werner Pfendsack*, *Die Auferstehung der Toten*, Basel 1955. *Philippe H. Menond*, *Le sort des trespasses*. Fordította *Kiss Sándor*. Kézirat. *Egon Brandenburger*, *Adam und Christus*, Neukirchen 1962. *Emil Brunner*, *Der Römerbrief*, Berlin 1951. *Karner Károly*, *Halhatatlanság vagy feltámadás*, Győr 1943. 2. V. ö. *Brunner*, *Der Römerbrief* 34—36; 3. *Schmidt*, I. m. 104.; 4. V. ö. *Brunner*, I. m. 38—41.; 5. *Cullmann*, I. m. II. fejj.; 6. *Cullmann*, I. m. II. fejj.; 7. *Cullmann*, I. m. II. fejj.; 8. *Cullmann*, I. m. II. fejj.; 9. *Cullmann*, I. m. III. fejj.; 10. V. ö. *Cullmann*, I. m. I. fejj.; 11. V. ö. *Karner*, I. m. 20; 12. V. ö. *Karner*, I. m. 16—30; 13. *Cullmann*, I. m. I. fejj.; 14. *Karner*, I. m. 14; 15. *Karner*, I. m. 26—27; 16. *Cullmann*, I. m. III. fejj. 17. *Meyer*, *Kommentar zum ersten Korintherbrief* 11,30 32-höz írott magyarázat; 18. *Cullmann*, III. fejj.; 19. *H. Grass*, I. m. 183—186; 20. *H. Grass*, I. m. 146—153; 21. *Grass*, I. m. 153—154; 22. *Grass*, I. m. 156; 23. V. ö. *Grass*, I. m. 158—159; 24. *Menond*, I. m. III/2. fejj.; 25. V. ö. *Cullmann*, I. m. IV. fejj.; 26. V. ö. *Menond*, I. m. III/2. fejj.; 27. V. ö. *Cullmann*, I. m. IV. fejj.; 28. V. ö. *Grass*, I. m. 161—162; 29. *Grass*, I. m. 169—171; 30. V. ö. *Menond*, I. m. III/2. fejj.; 31. Dr. *Pröhle* Károly, *A hit világa*, 338—339; 32. *Pröhle*, *Az evangélium igazsága*, 103—104; 33. Dr. *Nagy* Gyula, *Dogmatika*, *Előadás az Evangélikus Teológiai Akadémián az 1964—65. évben*. Kézirat, 262—263; 34. Dr. *Nagy*, I. m. 130—131; 35. *Nagy* József, *Dogmatika*, *Előadás a Baptista Teológiai Szemináriumban*. Kézirat, 220; 36. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Herausgegeben von *J. Höfer* und *K. Rahner* 1965, Freiburg, X. kötet 526—527.

Történelem és üdvtörténet az írásmagyarázatban *

A témát szeretném mindenekelőtt körülhatárolni. A történelem, az üdvtörténet és az írásmagyarázat viszonyának a vizsgálatát most csak az ószövetségi írásmagyarázatra vonatkozólag próbálom ismertetni. Ezzel a témaszűkítéssel nem azt akarom kifejezésre juttatni, hogy a történelemnek vagy az üdvtörténetnek más a viszonya az Úsz.-hez, mint az Ósz.-hez. Nem a történelem vagy az üdvtörténet felől, hanem az írásmagyarázat, mint tudomány felől szűkíttem le a témát.

Miért érdekli a keresztyénséget hite szempontjából a történelem? Azért, mert a keresztyén hit realitás végbement történéseken alapszik.¹ Ez a történet azonban nem csupán az első század első felére terjed ki, hanem visszanyúlik a Krisztus előtti századokba.

Mi a történelem? Megállapítást nyert, hogy a történelem (Geschichte) szóra egyértelmű definíció nincs.² A történelemről alkotott felfogások a multtal, az általában vett idővel, az emberrel, a ténylegességgel stb. foglalkoznak.³ Munkahipotézisként érthetünk történéseket egy, a négydimenziós világban vett valóságot vagy eseményt (folyamatot), történelmen pedig érthetjük ezeknek az idői aspektusát. A kutatás egyértelműen megállapította, hogy az Ósz. a történelemnek egy ilyen értelmezéséhez ragaszkodik, azzal kapcsolata van, arra reflektál.⁴ Az Ósz. tehát egyrészt a valósághoz közel áll, másrészt pedig ezen túlmenően a történelemre, mint adott események összességére, amelyek az idő kategóriájában roghatók össze, szintén figyelemmel tekint.

Milyen hatást tettek a történelem eseményei az Ósz. emberére? Weiser megállapítja tanulmányában,⁵ hogy a történelemnek az Ósz. embere számára *hitet formáló ereje volt*. Weiser egyik példája erre az *egyiptomi szabadulás története*. Megállapítja, hogy ennek a történeti eseménynek a visszhangja hallható az Ósz.-ben, az Exodus 15:21-től kezdve a Makkabeus kor zsolttáraiig. Az exilium korának nyomorúságában, és az egyes kegyesek esetében is, amikor hitük meg volt támadva, erre a történeti eseményre való hivatkozás erős vigasztalást jelentett számukra (És 43:16kk, Zsolt 22:5k, 77:11kk.) Hozzá még az izraeli ember feladata volt e történeti események emlékének megőrzése. Ebből is megállapítható, hogy az Ósz. embere számára a történelem hitet erősítő dogmává vált.

Miután így megállapítható, hogy az egyes történeti események az ósz.-i ember számára fontosak voltak, mégpedig hite szempontjából voltak fontosak, fel kell tenni a kérdést, hogy mit jelentett az Ósz. számára a történelem. Weiser megállapítja, hogy ami az Ósz.-ben a történelmet történelemmé teszi,⁶ az az *istenhit*.⁷ Wolff, miközben az ósz.-i prófécia történelemértelmezését kutatja, kimondja, hogy a történelem a prófécia számára „Jahve műve”.⁸ Pannenberg szerint is az Izrael történelmi tudata, illetve ennek előfeltételei, Izraelnek Istenről alkotott elképzeléseiben vannak.⁹

A kutatók megegyeznek tehát abban, hogy a történelem, és ezen belül az egyes események Izrael számára nem önmagukban adóttak, hanem Jahve az aki a történelmet alkotja. Ilyen módon Izraelnek a történelem iránti érdeklődése is tulajdonképpen a történelem Ura iránti érdeklődés.

Amikor Izrael *történelmet ír*, természetes, hogy ez a történetírás Istenre nézve történik. Amikor az ósz.-i történetíró egyes eseményekről beszámol, úgy teszi ezt, hogy Isten tevőleges szerepét az események alakulásában az előtérbe állítja. Így a történelem megértése csak úgy lehetséges, ha Isten akaratát kutatja, illetve Istent próbálja megismerni. Istenről tudja Izrael népe, hogy *egy*, hogy *Izrael történetének későbbi fázisaiban is ugyanaz*, akinek Izrael története elején mutatta magát: Jahve az, aki kihozta Izrael népét Egyiptom földjéről (Dt 6:21). Ez tanulságul szolgál Izraelnek, hogy a történelem egységes. Isten azonos azzal, aki megmutatta magát Izrael történetében, sőt Isten elkötelezte magát, hogy ugyanaz marad, amilyenek magát mutatta. Isten magát a *szövetségkötésben* kötelezte el. Az ósz.-i, a prófétai történetírás mindig keresi a kapcsolatot a történeti esemény és a szövetséges Isten akaratának között. Isten az ő akaratát a történelemben viszi végbe. Az ő akaratát, hogy a szövetségnek érvényt szerezzen. A történelemnek tehát az a szerepe a prófétai történetírás szerint, hogy keretül szolgáljon Isten akaratának véghezviteléhez. Isten akaratát, hogy a szövetség beteljesedjék. Isten ennek az akaratának szerez érvényt a történelemben. Ennél a pontnál elérkeztünk a prófétai történetnézet sajátosságához, amely miatt a prófétai történetnézetet üdvtörténeti szemléletnek nevezhetjük.

Az üdvtörténeti szemlélet jelenti tehát a prófétai történetértelmezésnél annak az észrevételét, hogy Isten a történelemben a maga akaratának érvényt szerez azáltal, hogy benne a szövetség ügyét *előbbrevízi*. Ez az előbbrevitel egy bizonyos terv, *isteni terv* szerint történik. Mivel ez akaratát Isten az embernek *kijelenti*, a történelem ósz.-i alapon *értelmezhető úgy, mint az ígéret és beteljesedés közt feszülő történet*.¹⁰ A történelem a prófécia számára mint kontinuuális egység ismerhető meg, mert a prófécia az elkövetkező isteni cselekedetben az üdvtörténet kezdetét ismeri fel.¹¹ Ez megfelel annak a tételnek, hogy Isten azonos önmagával, azzal, akinek magát a történelemben kijelentette. Mégsem ciklikusan képzelendő el ez az üdvtörténeti folyamat, hanem inkább lineárisan. Lineárisnak képzelhető el a történelemnek az Ósz. intenciójának teljesen megfelelő sémája: a történelem az ígéret és beteljesedés közt feszülő történet.¹²

A prófétai történetnézet tehát, mivel az Istennel kötött szövetségből indul ki, elsősorban Izraelnek, a szövetségesnek a történelmével foglalkozik. De ezt a történetet semmiképpen nem izolálja az egyetemes történettől! Így jellemző a prófétai történetnézetre egy egyetemes-történeti szemléletmód is, amellyel Izrael történetét a népek történetébe állítja bele (Ámós 9:7).¹³

Az üdvtörténet és a történelem kapcsolatában, üdvtörténeten azoknak az eseményeknek az összességét értjük, amellyel Isten szövetségének ügyét előbbre viszi. Itt tehát eseményekről, történeti eseményekről van szó. De ezek az események nem töltik ki teljesen a történelem keretét. Az egész történelem önmagában véve nem üdvtörténet. Üdvtörténetet csupán ennek a történelemnek egyes kiemelt mozzanatait, kvalifikált eseményei alkotnak.

Oscar Cullmann figyelmeztet nagyon nyomatékosan, hogy a történelmet az üdvtörténettel ne azonosítsuk. Ő nem is beszél azonosságról, hanem

* Debrecenben, az ószövetségi teológiai szaktanfolyamon 1968. szeptember 5-én tartott előadás.

csak analógiáról a történelem és az üdvtörténet között. Az általa felsorolt három pontból, ahol szerinte az üdvtörténet és a történelem között analógia van, különösen a harmadikat kell hangsúlyoznunk: az üdvtörténet egyes eseményei is a történelemhez tartoznak¹⁴. Lukácsra nézve megállapítja Cullmann, hogy látta a fő különbséget az üdvtörténet és a történelem között: *az üdvtörténet ugyan a történelemhez tartozik, de nem azonos vele, mert csupán egy vékony vonal a történelemben.*¹⁵

Az üdvtörténet és a történelem viszonya tehát dialektikus: az üdvtörténet a történelemhez tartozik, de mégsem azonos vele. Nem azonos vele, mert az üdvtörténet eseményei a történelemnek csak egy része. Ahhoz azonban feltétlenül kell ragaszkodnunk, hogy az üdvtörténet eseményei történeti karakterűek, ténylegesen megtörtént események.

Hogyan viszonylanak a történelem nem üdvtörténeti eseményei az üdvtörténethez, illetve az üdvtörténeti szemlélethez? Ezeknek az eseményeknek lehet az üdvtörténet vonatkozásában negatív jelentőségük, amennyiben az isteni akarat kibontakozásának akadályául szolgálnak. Az üdvtörténeti szemlélet azonban reflektál a történelem nem üdvtörténeti eseményeire is. E szemléletbe beleilleszthetők a történelemnek nem üdvtörténeti eseményei is. A történelemnek tehát minden eseménye valamilyen vonatkozásban áll az üdvtörténettel. Az Ósz.-ben leírt eseményeknek nem mindegyike tartozik bele az üdvtörténetbe, nem mindegyik ilyen esemény Isten akaratából következik. De mindegyik az Ósz.-ben leírt eseménynek van valamiféle viszonya az üdvtörténethez.

Csak hogy milyen szempontok alapján nyúljon hozzá az Ósz.-ben megírt eseményekhez a keresztyén ember? A keresztyénnek éppen a hite az, ami az előzetes megértést adja hermeneutikájában. Ez a hit pedig tanúsítja, hogy Isten egy, és azonos az Ósz. Istenével. Innen kell kiindulni a bibliai események megközelítésénél. Ez az, ami a prófétai történet-szemléletet, az üdvtörténeti szemléletet a keresztyén ember számára relevánssá teszi. Emiatt van az is, hogy a keresztyén ember az Ósz.-ben élénk adódó üdvtörténetet a maga számára döntő jelentőségűnek tudja.

Nekünk, keresztyéneknek tehát a prófétáknál tapasztalt üdvtörténeti szemlélettel kell közelítenünk az Ósz. felé. Ez két irányban jelent elkötelezést.

Először: az üdvtörténet eseményei történeti jellegűek. Amikor tehát ezek után kutatunk, történeti események után kutatunk, amelyek a történelemtudomány eszközeivel tárhatók fel. Ezért nagyon komolyan kell venni az Ósz. történetiségét. Az üdvtörténeti események történetiségéből adódik, hogy nem ismerhető meg az üdvtörténet a történelem nélkül. Hamis, nem objektív (nem tárgyának megfelelő) az a teológia, amely a történelmet, a történelem tanulmányozását elhanyagolja, vagy az olyan teológia, amelynek számára a profán értelemben vett történet, vagy a történetkutatás profán eszközei nem bírnak jelentőséggel.

Másodszor: nem szabad megállnunk a profán történetkutatásnál. Hiszen az üdvtörténetet az teszi üdvtörténetté, hogy Isten a maga akaratát hajtja végre benne. Az üdvtörténet mögött tehát egy isteni terv áll. Ez a terv is hozzátartozik az üdvtörténethez. Ez azonban a profán történettudomány eszközeivel nem közelíthető meg. Mi vezet el bennünket ennek a tervnek a megismeréséhez? A prófétai történelemszemlélet, az üdvtörténeti szemlélet. Az Ósz. tanulmányozásában ennek a

kutatására is nagy gondot kell fordítanunk. Isten nemcsak tettekben, hanem szóban is kijelentette a maga akaratát a prófétáknak. A *dábár*-nak kettős jelentése van. Ilyen módon a prófétáknak adott kijelentés is hozzátartozik az üdvtörténethez. Így az üdvtörténet és a kijelentéstörténet összetartozik.¹⁶ Nem objektív, hamis az a teológia, amely a prófétai szemléletet figyelmen kívül hagyja az ósz.-i események megítélésénél. Miközben tehát történelmet kutatunk, soha nem szabad figyelmen kívül hagyunk hogy egyúttal üdvtörténetet kutatunk, ami viszont arra kötelez, hogy a prófétai történet-szemléletet megismerjük.

Figyeljük meg, hogyan viszonyulnak egyes kiemelkedő teológusok az üdvtörténeti szemlélethez.

Karl Barth. Barthot a történet-kritikai módszer nem érdekli. Ő ugyan lépten-nyomon hangsúlyozza, hogy látja a történeti-kritikai írásmagyarázat problémáit, és azokat komolyan veszi, de a gyakorlatban alig figyelt rájuk. Thurneysennek árulta el egyszer, hogy számára a csak történeti kérdések „rettenetesen közömbösek”. Barth a történeti-filológiai kritikát egy teológiai „hiperkritikával” akarja felülütni, de exegézisében végső fokon ennek sincs nyoma.¹⁷

*Pannenberg*¹⁸ megállapítja, hogy a keresztyén teológiának legátfogóbb horizontja a történelem. Minden teológiai kérdés és felelet értelmét csak a történelemben kapja meg. A keresztyén teológiának ez az előfeltétele szerinte két oldalról védendő meg egyrészt a Bultmann- és Gogarten-féle existencializmustól, másrészt attól a felfogástól, amely manapság leginkább Barthnak az inkarnációértelmezésében él. Ő az inkarnációt mint „őstörténetet” értelmezi. Ezzel a tulajdonképpeni történelem elérteketlenedik. Pannenberg szerint továbbá Barth tulajdonképpen a történeti-kritika elől menekül az őstörténethez.

Pannenberg szerint¹⁹ egy, a történelemmel szemben önálló üdvtörténet mentségére fel lehetne hozni, hogy a történelem teológiai szemlélete nem „alulról”, ti. a legközelebb eső élmények analógiájából, hanem „felülről”, ti. Istentől kiindulva történik. Így tesz Barth, aki az üdvtörténetről az isteni kijelentés fogalmából vett analógiák alapján tesz kijelentéseket. Ez ellen Pannenberg azt veti fel, hogy minden ilyen „felülről lefelé” történő analógia már feltételez egy analógiát „lentől felfelé”. hacsak nem egy velünk született istenideával operálunk. Egy ilyen istenfogalom („alulról fölfelé”) még nem felel meg a kijelentés Istenének, de enélkül nem beszélhetünk a kijelentés Istenéről. És ezt az istenfogalmat korrigálja, és teszi kijelentésteológiai fogalommá ennek az istenfogalomnak a konfrontálása, azokkal a tapasztalatokkal, amelyeket Izrael szerzett Istenével — tehát a történelemmel való konfrontálásban. Igazi istenismeret csak ebből a történelemből nyerhető, tehát nem szerepelhet előfeltételül, amikor éppen az után kutatunk. — foglalja össze Pannenberg.

Barth számára az üdvtörténet azonos Jézus Krisztus történetével,²⁰ így az üdvtörténet krisztologikusan leszűkül és végső fokon elveszíti minden közét a történelemhez. Mert amikor Barth Jézus Krisztusról beszél, nem csupán a Palesztínában az első század első felében végbement eseményekről szól, hanem Krisztus préexistenciájával kezd, tehát a mennyből indul ki, „felülről lefelé” halad.²¹

Rudolf Bultmann. Az existenciális interpretáció az üdvtörténeti gondolatmenet likvidálásához vezet.²² Bultmann számára az üdvtörténet a „dön-

tes” (Entscheidung), a „magamegismerés” (Selbstverständnis) szempontjából idegen, másodlagos elem. Bultmann az üdvtörténetet hamis „biztosítás utáni törekvés”-nek tudja be. Cullmann szerint azonban meg kellene próbálni, ettől a majdnem dogmává vált nézettől megszabadulni, azáltal, hogy megvizsgáljuk, hogy nem egy, a döntésre szóló felhívásról van-e szó, amely bennünket egy isteni eseménysorozatba beállít.²³

A lineáris idő az empirikus tények dimenziója, amivel a pragmatikus történetkutatás foglalkozik. Ettől megkülönbözteti a Bultmann-iskola az időt, amely heideggeri értelemben a punktuális „most”, az existenciális döntés pillanata. Mindig ebben a „most”-ban megy végbe az új existencia-megértés, mint a tulajdonképpen „történeti” esemény. Bultmannnál a hit döntése csak punktuálisan vonatkozik a lineáris történelemre: „auf das »Dass« des Kreuzes”. Így az időben végbemenő üdvtörténet helyébe a punktuálisan felfogott üdvtény lép. Ebből a szemléletből folyik, hogy Bultmann számára végtörténeti eszchatológiának jelentősége nincs. Az egész múltban végbement üdvtörténet (Heilsgeschichte) redukálódik az üdvtörtetésre (Heilsgeschehen), a jelenlegi szituációban. A kerygma ezek szerint nem Isten cselekedeteiről tesz bizonyosságot, hanem a kerygma maga a tulajdonképpeni és egyedüli tette Istennek a hallgatóra nézve. Bultmann szerint nem lehet szó olyan üdvtörténetről, amely a múltban történt és a jövőben történni fog. Az ilyen jellegű üdvtörténet helyébe Bultmannnál a punktuális existencia-vegbemenés lép.²⁴

Friedrich Baumgärtel. (Verheissung. Zur Frage des evangelischen Verständnisses des Alten Testaments. 1952). Baumgärtel különbséget tesz ígéret (Verheissung) és jóvendülés (Weissagung) között. Ígéreten csak a következő mondatot érti: „En vagyok az Úr, a te Istened”. Ez szerint a Jézus Krisztusban vált valóra. Itt lenne tehát a pozitív összefüggés az Ósz. és az Úsz. között. Igen, de ez az alapvető ígéret az Ósz.-ben mindenütt történeti eseményekhez van kötve, amelyekben az ígéret valóra válását várják. E történeti függőség által az ígéret jóvendüléssé válik, ami már a keresztyén hit számára nem releváns. A keresztyének számára csupán az a jelentősége, hogy állandóan figyelmeztet arra a hamis útra, amelyen Izráel járt, és amely számunkra, keresztyének számára is kísértést jelent.

Ez ellen a szemlélet ellen joggal hozza fel Rolf Rendtorff, hogy az a történelemtől függetlenített „alapígéret”, amely Baumgärtel szerint teológiaiilag számunkra fontos, a legélesebb ellentétben áll az Ósz. önértelmezésével.²⁵

Gerhard von Rad — Franz Hesse — Rolf Rendtorff. Von Rad megállapítja, hogy Izráel történetéről két kép van előttünk, az egyiket a modern kritikai tudomány hozta létre, a másikat a hívő Izráel. A történeti kutatás egy kritikailag biztosított minimumot kutat, a kerygmátikus kép ezzel szemben egy teológiai maximum felé tendál. Hogy Izráel történetének ez a két aspektusa egymástól olyan távol áll, ez a legnehezebb megterhelések közé tartozik, amely alatt a mai biblia-tudomány áll.²⁶ A második aspektusban látja von Rad a teológiai vizsgálat tárgyát.²⁷

Hesse bírálja emiatt von Radot, mert ily módon a történetiség számára teológiaiilag nem releváns. Hesse mást lát fontosnak teológiaiilag. Szerinte az üdvtörténet Izráel tényleges történetében ment végbe. Amikor üdvtörténet után kutatunk, akkor

Izráelnek a tényleges története után kell kutatni. Ezt viszont csak a történeti-kritikai kutatással lehet tanulmányozni. Ezért szerinte az üdvtörténet az, ami a történeti-kritika módszerével bebizonyítottnak tekinthető, mint tényleg megtörtént esemény, és nem az, amelyet ugyan az ósz.-i írók mint üdvtörténeti eseményt állítanak be, viszont a tudomány kimutatatta róla, hogy nem lehet történeti (pl. az Ábrahám-történet). Ami a történeti-kritikai tudomány szerint nem történt meg ténylegesen, annak nincs az üdvtörténet szempontjából jelentősége, az csupán kegyességtörténet vagy hittörténet.²⁸

Hesse ugyanabból indul ki, mint von Rad, amikor megállapítja, hogy a történeti-kritikai módszer eredményei és az Ósz. által felvázolt történet között nagy a különbség. Csakhogy Hesse von Raddal éppen ellenkező következtetést von le ebből: szerinte nem a kerygmátikus történetképet, hanem a történetkritika által felvázolt történetképet kell választanunk. Így aztán Rendtorff éles megfogalmazása szerint választás előtt állunk: vagy a történelmet (von Rad), vagy az Ósz.-et (Hesse) kell feladnunk.²⁹

Rendtorff kiindulása szerint is az izráeli történelem tényleges lefolyása, amelyet a történeti-kritikai tudomány dolgozott ki, és az a kép, amelyet Izráel Jahvének a történelemben való munkájáról alkotott, nagyon különbözik egymástól. Csak Rendtorff számára nem az az alternatíva, amelyet egyrészt von Rad, másrészt Hesse képvisel, hanem szerinte abból kell kiindulni, hogy a történelem és a hagyomány (Überlieferung) egymással kibogozhatatlanul összekeveredett.³⁰ Rendtorff tétele: az elválasztás a történelem és a bizonyágtétel között nem tartható fenn, mert mindkettő a hagyományban található meg számunkra. Ez a hagyomány azonban nem a történelemtől való hagyomány, amely a történelemmel szemben valami másik, attól elválasztható valami lenne, hanem ez a hagyomány maga is történelem. Ahol a történelem és a hagyomány között különbséget tesznek, ott egy bizonyos történelemfogalommal operálnak, amely szerint a történelem a ténylegesen megtörténtet, a külső eseménylezajlást jelenti. Ez a történelemfogalom Rendtorff szerint bizonyos szellemtörténeti előfeltételek alapján koncipiálódott, amelyeknek a létjogosultsága kétes. Rendtorff szerint: ha mi teológiaiilag a történelem után kérdezzük, akkor nem ez előtt az alternatíva előtt állunk: vagy történeti-kritikai, vagy hitvallásos-kerygmátikus történetképet, hanem mi a hagyománnyal találkozunk, amely az ilyen különbségtételeken kívül áll.³¹

Von Rad is, Hesse pedig különösen pesszimistán ítéli meg az ósz.-i történetírás valóságértékét.³² Amit ők az események tulajdonképpeni lefolyásán értenek, az nem maga az esemény, hanem annak a történet-kritika segítségével megrajzolt képe. Vagyis: mindketten túlértékelik a tudományos történetképet. Pedig a történeti-kritikai tudomány eredményeinek sokkal hipotétikusabb jellegük van, semmint azzal általában számolni szoktak. Másrészt pedig a Biblia adta történetképet nem választja el annyira minden a dolgok valóságos menetétől, mint azt akár von Rad, akár Hesse feltételezi.³³

Másrészt azonban Rendtorffal sem lehet egyetérteni, aki az eseményt és a róla szóló bizonyágtételt minden további nélkül a hagyományban azonosítja. Abban igaza van, hogy ez a kettő szétválaszthatatlan a teológus számára.³⁴ Szétválaszthatatlan, de nem megkülönböztethetetlen. Mégis csak különbséget kell tennünk az üdvtörténeti esemény, és a bibliai írók az üdvtörténeti szemléletű értékelése között.³⁵ Ez utóbbit az *előbbire* nézve ku-

tatjuk. Ez a helyzet akkor is, ha bármely más, profán történeti eseményt az üdvtörténethez való viszonyában vizsgál az Ősz. De időben lehet eltolódás az esemény, és annak üdvtörténeti értékelése, a nagyobb üdvtörténeti összefüggésbe való bealítása között.³⁶ És akkor már történelemdefinícióink értelmében nem beszélhetünk azonosságról.

Rendtorff nem azzal a történetfogalommal dolgozik, amelyből mi kiindultunk. De kérdés, hogy tényleg annyira megkérdőjelezhető-e ennek a történelemfogalomnak a szellemtörténeti premisszája, mint ahogyan ő állítja. De ha számára ez nem megfelelő definíció, mit tud ő adni helyette? Ő a történelem helyére a hagyományt állítja. Igaz, hogy az is történet. Csakhogy a hagyomány mint történelem tulajdonképpen egy könyv keletkezésének a története.³⁷ Mi ebben keressük az üdvtörténetet és nem magát az Ősz.-nek, mint írásműnek a létrejöttét állítjuk a teológiai érdeklődés középpontjába.

Végül még azt a kérdést érintsük, hogy mi a helyzet az üdvtörténettel a kánon lezárása után. Az Ősz. szerint mi egy átmeneti időszakban vagyunk: a bibliai kor és a végidők között. Az a kérdés, hogy ez az időszak az üdvtörténethez tartozik, vagy nem. Cullmann megállapításával értek egyet: az üdvtörténet maga tovább történik, de lezáródott az esemény és ennek értelmezése által adott kijelentés az isteni tervről, amely szerint az üdvtörténet végbement és még a végidőkig végbe fog menni.³⁸ A *kijelentéstörténet* tehát a Krisztus utáni első századdal lezáródott.³⁹ Itt szólunk arról, hogy a kánon princípiuma csak az üdvtörténet lehet,⁴⁰ ez az, ami összefogja az Ősz.-et és az Ősz.-et. Mivel az üdvtörténet maga is történelem, így ennek a kánonprincípiumnak megvan a maga történelmi eseményekhez kötött oldala.

Mi magunkat az üdvtörténet sodrában tudjuk. De ahhoz, hogy az üdvtörténetnek az isteni tervét, az üdvtörténetet a maga előrehaladásában megismerjük, nem kapunk külön kijelentést, ez a kijelentés a Bibliában adatott meg számunkra. Ezért van szükség a Biblia tanulmányozására, de a Bibliának éppen az üdvtörténeti szemlélettel való tanulmányozására. A bibliakutatásnak az üdvtörténet megismerésére, és benne az isteni akarat, az isteni terv megismerésére kell törekednie. Ha kutatásának nem ez a tárgya, akkor tulajdonképpen nem szolgálja célját, és nem bír fontossággal Isten eháza számára.

Ifj. Dr. Bartha Tibor

Jegyzetek:

1. Wolfhart Pannenberg: Heilsgeschehen und Geschichte, Kerygma und Dogma 5, 1959 270. — 2. Martin Buss: Der Sinn der Geschichte; Neuland in der Theologie, Herausgegeben von James M. Robinson und John B. Cobb, Jr., Band III: Theologie als Geschichte 171. — 3. Buss: i. m. 172. — 4. Hans Walter Wolff: Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie; Theologische Bücherei Band 11, Probleme alttestamentlicher Hermeneutik, Herausgegeben von Claus Westermann, München 1960 320. 1. 2. jegyzete. — 5. Artur Weiser: Glaube und Geschichte im Alten Testament. Göttingen 1961. 100. 1. — 6. Weiser szerint Geschehen=geistgewordenes Geschehen (i. m. 115. 1.) — 7. Weiser: i. m. 137. — 8. Woff i. m. 321. — 9. Pannenberg: i. m. 220. — 10. U. o. — 11. Woff i. m. 329. — 12. vö. Oscar Cullman: Heil als Geschichte. Tübingen 1965 9. 1. 13 vö Wolff: i. m. 329k — 14 Cullmann: i. m. 59k.—

15. Cullman: i. m. 137—16 lásd Wolff i. m. 321.; Cullmann: i. m. 71; vö. James M. Robinson: Offenbarung als Wort und als Geschichte. Theologie als Geschichte Zürich/Stuttgart 1967, 63 kk. 1. (Zimmerli és Rendtorff vitájának ismertetése). — 17. lásd Heinz Zahrnt: Die Sache mit Gott, München 1967 21k.—18. Pannenberg: i. m. 218. — 19. a továbbiakhoz lásd: Pannenberg i. m. 269. — 20. lásd ehhez: Jürgen Fangmeier: Heilsgeschichte? Theologische Studien Heft 87, Zürich 1967 9k. — 21. Zahrnt: i. m. 117. — 22. Kurt Frör: Biblische Hermeneutik, München 1964 91. — 23. Cullmann: i. m. 3. — 24. Frör: i. m. 91 k. — 25. Rolf Rendtorff: Hermeneutik des A. T. als Frage nach der Geschichte Zeitschrift für Theologie und Kirche 57, 1960 50. — 26 Gerhard von Rad: Theologie des Alten Testaments Band I. Berlin 1963. 119k. — 27. von Rad: i. m. 118. 1.; 134. 1.: „Die legitimste Form theologischen Redens vom Alten Testament ist deshalb immer noch die Nacherzählung.“ Rendtorff: i. m. 55. 1.; Franz Hesse: Die Erforschung der Geschichte Israels als theologische Aufgabe, Kerygma und Dogma 4, 1958 7. — 28. Hesse: i. m. 10kk. — 29. Rendtorff: i. m. 36. 1. Persze von Rad könnyen kimutatja a Theologie 2. kötetében (Berlin 1964, 9. l.), hogy Hesse hamis nyomon jár, amikor a „valódi” történelmet (amelyen a tulajdonképpeni történet-kritikai történetkép értendő) és az értelmezett történelmet szembeállítja. — 30. Rendtorff: i. m. 37. 1. — 31. Rendtorff: i. m. 39. 1. — 32. von Rad: Theologie I. 119k. 1.; Hesse: i. m. Pl. 11. — 33. lásd S. R. Külling könyvét: Zur Datierung der „Genesis P-Stücke“, Namentlich des Kapitels Genesis XVII, Kampen 1964. — 34. vö. Cullmann: i. m. 77. — 35. Cullmann: i. m. 72. — 36. lásd a Cullmann adta hármas felosztás 3. pontját (i. m. 72.). — 37. Rendtorff a hagyomány, mint történelem alatt azt a képet érti, amelyet a történeti-kritikai kutatás a hagyomány létrejöttéről felvázolt (i. m. 37. 1.). Természetesen, mint a történeti-kritikai kutatás annyi eredménye, ez is legalábbis megkérdőjelezhető, olyan formában, ahogy azt Rendtorff elénk állítja. — 38. Cullmann: i. m. 270. 1. — 39. Cullmann: i. m. 271. 1. — 40. Cullmann: i. m. 274. 1. Luther kánonfogalma: kánon az, „was Christum treibet”, nem tud sem az Őszövet-séggel, sem pl. a Jakab-levéllel mit kezdeni.

WILLIAM FAULKNER: SZENTÉLY

Századunk irodalmában jellegzetes módszer a művek példázattá, parabolává való karikírozása. Alighanem úgy érthetjük meg leghelyesebben a „Szentély” mondanivalóját, ha példázatként fogjuk fel. A rémtörténet valószínűtlensége az abszurdítás irányába mutat, s nem az egyes események valóságértékét, a szereplők lélektani realitását célszerű vizsgálni, hanem az általuk szimbólikusan megjelenített eszmei tartalmakat. Hiszen a parabolikus célzatú és jellegű alkotásokban a figurák, a situációk mindig csak a szerző gondolatainak az illusztrációi.

A regény legközpontibb problémája az egyén és a társadalom végzetesüen értelmezett szünbiózisa. Az ember életét a genetikai konstitúción kívül a társadalom adottságai határozzák meg, hirdeti Faulkner. S az író ezt a társadalmi szempontú kérdésfelvetést kiegészíti az egyéni felelősség problémakörével. Innen ered a szimbólikus jelentőségű cím: Temple Drake azzal árulja el lelkének „szentélyét”, hogy nem vállalja tettei következményét, hanem másokra hárítja át, s ezzel tönkreteszi őket. Így lesz a rosszra való hajlandóságból felmenthetetlen bűn; az áldozatból bűnös. Az embert nemcsak körülményei formálják, hanem választásaival önmagát valószínűsíti meg. Ez a motívum adja Faulkner etikáját, ezzel lesz nemcsak társadalmi-kritikus, hanem moralista is. Az önmagunkért és a másik emberért való felelősségre tanít. (Magvető, 1968.)

Tamás Bertalan

Zene és polgár — zene és proletár

— Maróthy János könyvéről —

A zenével való élésnek számos fokozata van az emberek között, a gyermekdaltól a zsebrádió és sok másón át a nagy muzsika hatására jelentkező katarziséig és a zene nyomában kibomló gondolatig: a tócsától a tengermélységekig. Ilyen mélységeket próbál bejárni, hol átfogó koncepciók, hol részletterületekre kiterjedő vizsgálat jegyében a mai élő zenetudomány. A nagy szintézisre törekvő, útjelző művek közül 1962-ben méltattuk Maróthy János „Az európai népdal születése” c. monográfiáját, egy öt kötetre tervezett hatalmas munka első kötetét, melyben a szerző az európai népdal, végső soron pedig az európai zene alapvető típusainak kialakulását és napjainkig terjedő útját kívánja megrajzolni. (ThSz 1962. 171 k.) Ez a mű — ti. az első kötet — az ókori világnak a keresztyén idősámítás ötödik századáig terjedő és a kor keresztyén egyháztörténetével foglalkozók számára is rendkívül tanulmányos folyamatait tárgyalja, amelyek „még az ókor méhében, a nemzetiségi ösztönművészet ritmus- és dallamvariációs formáitól a jobbágyparaszti dalforma első csíráihoz” vezettek. Dialektikus módszerű vizsgálataiban egyaránt figyelembe vette mind azokat a területeket, népeket és kulturális-társadalmi formákat és történéseket, amelyek az ókori római birodalom bonyolult életfolyamataiban megjelentek és — ahogyan a szerző *Engels* idevonatkozó tételeit összefoglalja — az ősközösségi maradványoknak, a törzsi-nemzetségi kereteknek és velük a törzsi kultuszoknak a széttűzésével, helyükön az egységessé nivellált kizsákmányolt osztálynak (a jobbágyosság ősenek) megteremtésével utat nyitottak a modern nemzeti államok kialakulása felé.

Maróthy újabb könyve, a „Zene és polgár — zene és proletár” a már készen álló európai zenével, főleg annak a tömegek spontán gyakorlatában fakadt és abban élő közhasználatú műfajaival, mint a zenében kifejeződő szocialista realizmus sokévszázados előtörténetével foglalkozik. A tárgyalt zenei forma- és kifejezésrendszereket társadalmi meghatározottságukban elemzi, azzal a céllal, hogy a zene fejlődésében jelentkező polgári karakterisztikumokat mind pozitív tartalmukban, mind az őket kísérő ellentmondásokban és válságokban felfedje és kimutassa azokat a törekvéseket, amelyek csírájukban messze a polgárság kialakulását megelőző múltba nyúlnak vissza, de magának a polgári zenekultúrának kifejlődése, majd virágzása során, végül annak válsága idején a polgári világkép bírálatára, majd megtagadására vezettek és mindezekben hozzájárultak a proletár zenekultúra századokra terjedő kialakulásához. Ez a folyamat térben és időben párhuzamos, de tartalmában és jellegében nemcsak eltér a polgári zenekultúrától, hanem szembefordul vele. Ez a szembefordulás a szerző szerint úgy megy végbe, hogy a „kistermelői néven” keresztyül a „proletár népig” terjedő útvonalon, a polgári világképet és annak sajátos zenei tükröződését *alulról* gyökeresen átformáló törekvések hatására a zenében megjelenő szocialista realizmus „a maga új arculatát a polgári zenekultúrán keresztül, nem rajta innen, hanem *rajta túl* alakítja ki, és ezáltal a polgári zenekultúra olyan vívmányai is, amelyek a sajátosan polgári életviszonyokból fakadtak, *új értelemben, új összefüggésekben, megszüntetve meaozródnek* a proletár zenekultúrában”. (Tézisek, 4).

A könyv tehát, mint a zenei szocialista realizmus előtörténete, az egész zenetörténetet a fejlődésnek abban a vonalában szemléli és elemzi, amelynek célja századunk szocialista realista törekvéseiben valósul meg. Négy fő része közül az *első* az európai zenének a polgári életformában létrejött általános vonásait elemzi; a *második* a tömegek használatában élő zenei alaptípusok és formák fejlődését vizsgálja az őstársadalomtól a kapitalizmusig; a *harmadik* ezen a vonalon továbbmenve mutatja ki a tömegzenében a nép útját a polgári világkép tagadásától a proletár világképig; végül a *negyedik* vizsaszatér a zenei magaskultúrához és azokat a 19—20. századi folyamatokat foglalja össze, amelyek a polgári világkép tagadásán át a proletár világképig, az „ellenpolgári” törekvésektől a szocialista realizmus zenei megfogalmazásaiig vezettek.

A tények és jelenségek, problémák és elvi fogalmazások gazdagságát a jelen ismertetés kereteihez mérve csak az lehet a feladat, hogy a könyv gondolatmenetét vázoljam fel. Beszámolóm nem lesz bírálat, már csak azért sem, mert Maróthy fejtegetései (talán erős logikájának itt-ott felbukkanó sematizáló hajlamától eltekintve) szilárd ténybeli és elvi egységet tükröznek. Értelmezésre sincs szükség, mert a könyv minden pontja, minden tétele, és a francia, angol, amerikai, orosz, német, szovjet, cseh és magyar, régi és új tömegzenei és irodalmi anyagból merített illusztrációi, valamint az érintett műfajok minden nyelvű irodalmából vett idézetei minden értelmezést feleslegessé tesznek az olvasó számára. Egyetlen praktikus és ésszerű megoldás az, hogy a fő gondolatmenetet a könyv fejezeteinek sorrendjében, áttekinthetően és tömören, de mégsem túlságosan hézagosan tolmácsoljam.

I. Rész: POLGÁRI VILÁGKÉP — POLGÁRI ZENE. — E rész első fejezete a polgári Én-nek a zene *formarendszerében* elfoglalt szerepével, mint zeneelméleti aspektussal foglalkozik. E szerint köztudomású, hogy az európai zene fejlődése a középkortól a 19. századig a polgárság mint társadalmi osztály fejlődésével párhuzamosan ment végbe. Az a folyamat, mely az eredetileg csak „társas állatként” élő embert *egyénné* teszi, az őstörténetben a csere, magasabb fokon az árutermelés. Az egyénné váló ember fokozatosan én-központúvá válik. Közösségi viszonylatai, melyekből az ősközösségi életforma első művészeti forrásai fakadtak, fokozatosan visszafejlődnek. A reneszánszban polgárként színre lépő ember már *konkrét polgári egyén*. Ego-centrizmusa kifelé önérvényesítést, befelé azonban magányosságot eredményez; tehát ab ovo ellentmondást hordoz. Kifelé: nyilvánosság, színpad — befelé: elkülönülés, társalanság. A kórtánc helyébe a páros tánc, az össznépi énekformák helyébe a szólóének lép. A polgári világkép fő meghatározója az *individualizmus*, zenei kifejezésformája a *dalszerűség*, mely a formálás alapelemétől a nagyformák világáig (szonáta-tétel) terjed. Ide tartozik még a dúr-moll koncentráltságú hangnemiség, a hármas vagy négyes osztású (3/4 vagy 4/4) ritmus uralma, a többszólamúságban a homofónia, formailag a szimmetrikus és visszatérő alakzatok használata. A dal tehát a polgári zenekultúra alapvető, karakterisztí-

kus műfaja, melyre a polgári zene legbonyolultabb kompozíciós formái is épülnek.

„A polgári *Ēn* a zene intonációs rendszerében” címmel a zeneesztétikai szempontot fejt ki a második fejezet. E szerint az árutermelés az emberi viszonyokat egyrészt magánéleti, másrészt közéleti viszonyokra differenciálja. Ezt a kettéváltságot ironikusan jellemzi egy „*Night and Day*” kezdetű amerikai sláger következő két sora:

„In the roaring traffic's boom,
In the silence of my lonely room . . .”³

Ezek szerint van egy világkép, melynek középpontjában a privát „kisvilág” áll, amely számára a „nagy-világ”-nak csak viszonylagos jelentése van. A magánélet tartozékai közül a magánlírában a szerelem és a család idealizálása kerül a középpontba. A polgári világképnek ezt a poláris kettősségét a kis-világ intim-pozitív és a nagy-világ ellenséges-negatív volta határozza meg. Az uralkodó illúziók körül kifejlődő pátosz és szentimentalizmus ellen már korán jelentkezik a „földhözragadt” valóság lázadása, a realizmus első hangjaiban: a burleszkben és a szatírban. Az önelégült, önimádó polgári kultúra hátterében kezdettől fogva ott kísért a mefisztói vigyor. Természetesen, adott korban és a történelem adott fokán a polgári művészet önnön határait lefelé nem lépheti át; ezzel saját művészet-voltát kockáztatná. Így pl. a *Händel* és a „Koldusopera” szerzői között lefolyt harc idején a szatíra sokkal mélyebbre ment a hamis illúziók leleplezésében, de „nagy művéstetté mégsem ez válik, hanem a középfajú művészet, melynek életerejét a polgári világkép igazságába vetett hit, nem pedig annak széttűzése adja. Ha *Händel* a művészetért az igazság teljességét áldozta fel, *Gay*-nek és *Pepuschnak* az igazságért a művészet teljességét kellett feláldozni. A zenetörténetben *Händel* maradt a győztes” (89).

Hasonlóképpen: a beszűkülő polgári horizont ellenképeként megjelennek az élet vágyott teljességének olyan jelképes megtestesítői, mint a népi ponyvától a világirodalom csúcsaiig vonuló *Faust*, *Don Juan*, vagy a *Don Quijote*—*Sancho Panza* elmentéppár, ahol a búsképű lovag elavult eszmények és légvárak harcosa, de mégis *harcos*, akinek ideáljai vannak; vele szemben *Sancho Panza* minden történelmi realitása ellenére „csak a kispolgári földhözragadtságot” személyesíti meg (94). Azt sem látja véletlennek, hogy a zenetörténet legnagyobb csúcsai olyan korszakfordulóokra esnek, amikor a polgári fejlődés ön maga kompenzálása és helyesbítése érdekében visszapillant, akár az antik, akár a feudális vagy a barokk kollektivitás felé, hogy azokból magát felfrissítse, regenerálja. *Palestrinára*, *Bachra* és *Beethovenre* hivatkozik: *Palestrina* a már jelentkező lírikus dalszerűség helyett egyrészt a középkor népi vallásosságához, másrészt saját kora tömegművészetéhez, a többszólamú laudához fordult vissza; *Bach* a már terjedő „új érzelmesség” helyett egyrészt a reformáció „mozgalmi” népénekeihez, másrészt saját kora „utcai” tánczene-formáihoz; *Beethoven* pedig a romantikus líraiság hajnalán a barokkhoz és az antikváshoz, ill. a francia forradalom néptáncaihoz, indulóhoz és himnuszaihoz, tehát „a *dionizoszi* művészet nem stilizált-archaizáló idézéséhez, hanem valóságos talajához”, a születő új: a proletárművészet felé előremutató magatartáshoz fordult (94).

A zenei realizmus, közelebről a polgári zenei realizmus vizsgálata során szól az alapelemekről: a dallamról és a ritmusról, tehát a jellemző hang- és ritmusrendszerekről; a zenei formáról, melyben az intonációk képpé rendeződnek, az egyes műfaj-kategóriákat létrehozó társadalmi igényekről és alkalmakról. A dalszerű gondolkodás és formaépítkezés diadalmas, nagyformává kibomlását a szonátaformában szemlélteti, ahol a dalból sűrítés útján téma lesz, abból kibomlás útján áll elő a tétel. „A téma: *ami kibomlik*, a forma: *ahol kibomlik* és a motivikus munka: *ahogyan kibomlik*” (97).

A harmadik fejezet a polgári *Ēn*-t a zene történelmi mozgásában vizsgálja (Zenetörténeti aspektus). (Abból indul ki, hogy a zenekultúra általános vonásai mellett nem csupán osztályjelleget tükröz, hanem megvannak a maga történeti alaptípusai (stílusai) is. A különböző osztálytendenciák ugyan az egyes korokon és stílusokon belül is élesen elhatárolódnak, de végül is léteznek olyan egységes korstílusok, amelyekről a dialektikus materializmus azt tanítja, hogy bennük az *ellentétek harcánál* nem kevésbé fontos jelenség: az *ellentétek egysége* ölt testet. Az adott korstílus tartalmát a korszakmenny (vagy kor-illúzió) határozza meg. Ez olyan mély, amilyen reálisan gyökerezik a kor társadalmi valóságában. A főbb zenetörténeti korszakok alapvető társadalmi meghatározottságát és stílusjegyeit három fő történeti fázisban vázolja fel: a) kisárutermelés a feudalizmus keretei között; b) a kapitalizmus kialakulása a feudalizmus keretei között; c) a kapitalista viszonyok önállósulása. Az utolsó fázis a felvilágosodással kezdődő időszak óta a polgári dalszerűség teljes önállósodását hozza. A polgári dalszerűség a zenei klasszicizmusban egy történelmi pillanatra arra is képes volt, hogy „szemszögéből az egész világ rendszerezhető legyen”, hogy — *Szabolcsi* Bencét idézve — „a sokféleséget egységgé, a Végtelent bejárhatóvá tegye” (117). Ez a klasszikus szintézis, melynek alapmagatartása a „felszabadult érzelmesség”, a romantikában széttörik; a polgári forradalmak idején kifejlesztett heroikus intonációk helyébe a magány-aspektusra jellemző nosztalgia lép, mely az „elveszett otthon” utáni vágy mellett az elvesztett közösség keresését is magában foglalja. Az elvesztett tömegélmény keresése vagy az antik *dionizoszi mámor*, vagy a későbbi korok még élő kollektivitása (pl. a barokk polifónia) felé fordítja a zeneszerzők figyelmét. Mindez már nem egyszerű válságtünet, hanem annak a jövőnek a megsejtése, amely a polgári világképen túl fog majd kezdődni.

II. RÉSZ: A NÉP A TÖRTÉNELEMBEN — „Népzene vagy tömegzene?” — teszi fel a kérdést az első fejezet. A dolgozó tömegek életét és mozgalmait vizsgáló, „alulról megírt” történelemnek a zene területén az a fő nehézsége, hogy az általánosan használt terminológiában a *folklor*, vagyis a néphagyomány és a *tömegdal* (a huszita kantilénáktól a polgári forradalmakig és a munkásmozgalomig) nemcsak hogy nem fedik, hanem jórészt kölcsönösen ki is zárják egymást. A nép nem azonos a polgárral, de már a polgári világképben is annak olykor kiegészítője, olykor azonban ellenpólusa. Innet erednek a romantikus népszemlélet különböző formái. Ezekkel szemben újabban komoly haladást ért el a munkásdal-kutatás, az alulról megírt, tehát materialista zenetörténet fejlődése. A tömeghasználatú zene egy kor alapvető zenei világképének *ellentéte*, de *egyben alkotórésze* is, mert hordozó-

ja, a nép is csak részben ellenfele, de ugyanakkor tagja is a fennálló társadalmi formának, sőt annak illúzióit sem mindig tagadja, hanem — kivált a fejlődés korábbi fokain — részben gyakran osztozik is bennük. Ezért a romantikus polgári folklór-szemlélet, mely ösztönösen a polgári kultúra és a folklór klasszikus korszakainak az eszményítése felé tendál, nem alkalmas a kultúra tömeghasználatú formáihoz kapcsolódó kérdések objektív megoldására. Művelődés-szociológiai értelemben, ha eltérő szempontból is, egyformán tanulságos egy városi „sláger” elterjedésének mértéke és egy paraszti népdal változatainak száma és jellege.

Ezért, ha a folklór zárt kategóriáját a *tömegkultúra történeti-szociológiai* kutatásává szélesítjük ki, számos új feladat és kutatási ág áll elő, a tömegek kultúrájának minden területét, korszakát, típusát, műfaját és a nekik megfelelő történeti aspektusokat illetően. Ehhez számos módszerbeli változtatást, tárgybeli, területi, társadalmi és időbeli rétegezést tart szükségesnek a szerző. Rámutat arra is, hogy a klasszikus folklór egyes vonásai, mint pl. a variálódás, a munkásdalban is folytatódnak, s hogy a történeti kutató módszer a klasszikus folklór területén is hozhat még meglepetéseket; másfelől a folklór módszereinek alkalmazása a folklór területén kívül is hasznos lehet.

A *népi zenei formák történeti alaptípusaival* mint zenetörténeti alaptípusokkal foglalkozó 2. fejezet abból indul ki, hogy a zenének egyrészt vannak olyan történeti alaptípusai, amelyekben csakúgy, mint a hozzájuk kapcsolódó uralkodó eszmékben mindaddig, míg a társadalmi rend életképes, minden társadalmi osztály osztozik. Másfelől a különböző érdekek szerint tagozott felépítményi rendszer és a benne kibontakozó kultúra létrehozza azokat az ideológiai-világképi változatokat, amelyek a különbözőségektől az ellentmondásokon és ellentéteken keresztül az uralkodó ideológiával való nyílt szembe fordulásig vezetnek. Itt Maróthy felvázolja a megfelelő kifejezésbeli alaptípusokat az őstársadalomtól a rabszolgaság és a feudális-muson át a kapitalizmusig. Ezekből a fejtegetésekből kiemelkednek az „outlaw”-problematikához (törvényen-kívüliség, „szegénylegények”) fűzött megállapítások és a katonadal társadalmi jelentősége mellett (mindkettőnek fontos szerepe jut a „tisztai” folklóron belül is!) a bennünket is közelről érdeklő reformációs korál- és himnusz-éneklés („dicséretek”) értékelése. Ehhez legjellegzetesebb példaként az „Erős várunk”-at és a „hugenotta Marseillaise”-t, a 68. genfi zsolttárt idézi, és kiemeli, hogy ezekben az énekekben a „polgárság eszméinek, mozgalmi-szervezeti formáinak vallási” megjelenése jut szóhoz, hogy a polgári-nemzeti, tehát a fejlődés során világi értelemben használt himnuszban csakúgy, mint az eretnekmozgalmakig visszanyúló gyökerekből kinőtt reformációs népénekekben egyformán a lenről sarjadt élet tükröződik. A kor világi, főleg táncdallamaiban pedig, melyek később beáramlanak a világi indulók és himnuszok közé, az angol *outlaw*tól a délkeleturópai *hajdúig*, a Robin Hood-ciklussal összefüggő *Morris dance*-tól a magyar *kanásztáncig* ugyanannak a társadalmi típusnak a változatai szólnak meg. A reneszánsz daltól a barokk dal felé tett fordulat jellemzésében H. Abert-et idézve utal a protestáns himnológiában is gyakran szereplő „*Wir-Lied — Ich Lied*” ellentétre és az előbbivel szemben az utóbbi térhódítására, amely „a tömegek hatalmas mozgalmait szervező 16. századi dal visszaszorulását” és egyidejűleg „egy differenciáltabb... érzelmesebb, beszűkül-

tebb, néha kifejezetten affektáltan finomkodó, stilizált-cizellált daltípus uralomra jutását” eredményezte (173).

Figyelmet érdemel a vázolt *formai* sajátosságokkal minden területen szorosan összefüggő *intonációs* sajátosságok elemzése; a kapitalista társadalomban a munkásosztálynak a tőkésosztállyal egyidejűen végbement és a „polgárosodás” — „proletarizálódás” fokozatosan polarizálódó ellentétekben kifejeződő fejlődése. Maróthy a lírai dal, a páros- és csoporttánc, végül az induló jellegzetes alakulásaiban vizsgálja és szemlélteti ennek a társadalmi folyamatnak az egyes műfajokon belül mutatkozó formai sajátosságait.

A harmadik fejezet a „*polgári nép*” és a „*népi polgár*” fogalmakat tisztázza. A népi kultúra elpolgárosodásának okait elemezve megemlíti az árutermelésnek a paraszti létre és tudatra gyakorolt átalakító hatását; a városi kispolgári életforma vonzását; az ezen kívül maradt rétegek polgári aspirációit; a polgári illúziók „összszemzetivé” sőt „általános emberivé” kivetítését, végül a társadalmi munkamegosztás hatására a fokról-fokra hivatássossá váló népkultúra létfeltételeinek és terjesztésének polgári irányítás alá kerülését. Ennek eredményeként a zenében a jellegzetesen paraszti-közösségi műfajok (népdal, ballada) elsorvadnak, vagy témájukban beszűkülnek (szerelem), tehát elindulnak a városi kispolgári műfajokkal való összeolvadás útján. Végül fokon ez a folyamat a *parasztság* mint *osztálynak a felbomlására* vezet. A paraszti nép *polgári néppé* alakul át.

A polgárság felemelkedését azonban hanyatlás követi és a polgárság a népet mindkettőbe egyformán magával viszi. Ezen a fokon jelentkezik (a folklórral együtt) a *népi polgár, aki a polgári életből* hiányzó tartalmat, sőt magát a polgári élet igazolását keresi. A polgári kultúrának ez a kereső erőfeszítése azonban a népben nem annyira a polgárhoz hasonló, hanem inkább az attól elütő jellegzetességeket találja meg. Ezért társadalmilag a polgárság válságából a kiutat *nem a visszafordulás*, tehát nem a felbomlott parasztság, hanem a felemelkedő proletariátus kínálja.

III. RÉSZ: A NÉP ÚTJA A POLGÁRI VILÁG-KÉP TAGADÁSÁN ÁT A PROLETÁR VILÁG-KÉPIG — Az első fejezet a munkás népzeneét vizsgálja az európai kapitalizmusban. A nép művészete *eredetében kollektív jellegű*. A népművészet történeti útját tekintve, „három fő fázist” különböztetünk meg: az első az ősi kollektív társadalmak terméke; a második a népbe behatoló árutermelő viszonyoké; a harmadik a proletariátusban újra létrejövő kollektivitásé” (242). Az egyetlen társadalmi csoport, ahol a kapitalizmus nem közösséget rombol, hanem teremt, a munkásosztály. Azt a tényt, hogy az élő népzene kultúra folytatása a munkásosztályhoz kapcsolódik, a kapitalista országok közül leginkább az Angliában és USA-ban folyó népzene kutatás ismerte fel. — A folklorizálódó *munkásnépdal* és a nem folklorizálódó *munkásdal* kettőssége helyett Maróthy itt az egységes *munkás népzene* elnevezést ajánlja, mivel ez a munkásosztály közhasználatú műfajait egységbe foglalja és jellemzi; megőrzi a folytonosságot a folklór-kategóriával és kiküszöböli a fogalom leszűkülését a vokális műfajokra és a dalszerű formára.

Ilyen alapállásból vizsgálja a folklór útját a munkás népzeneig, a primitív közösség zenéjétől kiindulva, figyelemmel a parasztság középkori antifeudális mozgalmaira, a *primitív methodisták* „camp

meeting"-jeire és mozgalmuknak a chartizmussal való kapcsolatára (259—262), a továbbiak során a mīthikum realiztikumba fordulására, a hamis polgári illúziókat egyre élesebben leleplező „proletár cinizmusra”; majd a paraszti népzeneitől és a „városi folklórtól” a munkás népzenehez vezető útra; a mindezen jelenségekhez kapcsolódó formai és stílusbeli jellegzetességekre, végül a *munkás népzeneben jelentkező folklorisztikus folytonosságra*, amelyről megállapítja, hogy az nem egy kihalt tradíció utolsó hajtása, hanem olyan jelenség, amelynek a *jövője nem kisebb a múltjánál*. Ennek a tradíciónak „azt a népi folytonosságát, amelyet a fölbomló parasztság legföljebb csak passzívan őriz még, de továbbfejleszteni már nem képes”, a munkásballada viszi tovább, de „a tradíció folytonosságát, eleven életét nem a konzervatív megőrzés, hanem a szakadatlan újjáteremtés biztosíthatja csak” (376).

A tömegműfajok zenetörténeti típusait vizsgálva megállapítja, hogy ezeknek egy része sohasem tagolódott be a szűkebb értelemben vett folklórhoz. Közvetlen előzményeik: a polgári induló és a himnusz. Ezek a polgárság vezette tömegmozgalmak idején kerültek be a proletár dalkészletbe és a munkásmozgalom vitte őket tovább. Egyben át is alakította őket, a következő három fázisban: 1. *Elidegenítés*: a hagyományos tartalom nyílt megtagadása, a hagyományos eszméket tükröző típuszafirikus visszajára fordításával. — 2. *Realizálás*: az érzelmes-patetikus elemek fokozatos lehántása, a dalok átítatása az élet valóságos, olykor nyersen ábrázolt konfliktusaival. — 3. *Dinamizálás*: a polgári dalszerűségnek és tartozékainak (dúr vagy moll hangnem, $\frac{4}{4}$ ritmus, jambikus lejtés, periódikus szimmetriák) telítése a kollektív zeneiség újjászülető elemeivel (variativitás, poliritmika, polimodalitás stb.).

E három pont részletes elemzésében igen sok, sokféle területről vett példán szemlélteti Maróthy, hogy ebben a metamorfózisban nem a polgárin innen, hanem azon túli, annak eredményeit továbbfejlesztő jelenségekről van szó. A dalszerű gondolkodás *belsőleg* alakul át: a hangnemi, ritmikus és akkordikus átalakulások is az átvett kereteken belül nyernek új minőséget. Társadalmi méretekben ma csak a proletáriátusban vannak meg azok a tendenciák, amelyek a polgári zene korlátain túlmutatnak és a fejlődés új távlatait nyitják meg. Ha van még itt-ott a proletár művészetben hamis hang, az csak rossz értelemben vett polgári maradvány. Ezzel szemben a munkásság öntudatra ébredését éppen az angol munkásság 19. század eleji mozgalma óta, mikor a munkás kórusmozgalom nagy fellendülését preklasszikus művek és Händel-óratoriumok előadása és a relatív szolmizáció bevezetése kísérte, mindenkor, de kivált az Októberi Forradalom óta a kispolgári elmaradottság ellen és a nagy kultúra elérésére irányuló törekvés kíséri.

A második fejezet a világimperializmuson belüli munkás népzeneről szól. Az európai kapitalizmusban végbement fejlődés magasabb fokon és szélesebb mértékben folytatódik az elnyomott, vagy az imperializmustól függő helyzetbe került népek körében. Itt is végbemegy a tömegek zenei gyakorlatának polgári típusú átalakulása és a munkás népzene kifejlődése. Ez persze nem jelenti a megfelelő európai típusok pusztá lemásolását, hanem azok hatására az adott helyi sajátságokból önálló formákat is kifejleszt. De a világimperializmus hatása mégis felbomlasztja e népi kultúrák hagyomá-

nyos formáit és polgári hatások közbeiktatásával a munkás népzene új, egyetemesebb típusait formálja ki belőlük. A gyarmatokon fellendülő demokratikus tömegmozgalmak erősen megnövelik a munkásmozgalom tömegbázisát, de ugyanakkor a polgári „kulturális ipar” szórakoztató zenéje is kihasználja az új, „exotikus” színeket és formákat. Jellegzetes példa erre az amerikai néger rabszolgák (az ottani pre-proletariátus) közösségébe visszanyúló jazz keletkezése és szerepe. Eredeti tiszta formáira rátelepedett a silány polgári „zeneipar”. A jazz fejlődésének középpontjában ennek a két ellentétes tendenciának a harca áll.

Maróthy részletesen elemzi a jazz fogalmát, proletár előzményeit, ezeken belül megfelelő helyére állítja a néger zene primitív közösségi rétegének összefonódását az európai („fehér”) zene primitív közösségi rétegével; szól a spirituálékról és a bennük mutatkozó három lényeges zenetipológiai-szociológiai kategóriáról, melyek közül az első a *primitív közösségi-variatív* típust, a második a *polgári dal erős hatását* mutató típust, a harmadik pedig ezek szintézisét: a *dalkeretekben reprodukált variativitást* képviseli (J. W. Work). A jazz *proletár sajátosságait* vizsgálva kiemeli, hogy a 20. századi zenei magaskultúra a jazz megjelenésében éppen a polgári zene sematizált formáitól való szabadulás lehetőségét, táncra ösztönző ellenállhatatlan kinetikus hatását, sőt „Bach zenéjére emlékeztető vonásait”(!) üdvözölte (E. Ansermet). Kiemeli még a jazz zenei jellegzetességein felül a benne levő realizmust, melynek fő megjelenési formája az ironia.

A jazzben két kultúra, két ellentétes világnézet tükröződik, küzd egymással szakadatlan, sokrétű kölcsönhatásban. A munkássors szorongásaiból és fájalmából született és azt tükröző blues mellett ott van a kommercializált *sweet s* a különböző tánc- és slágerdalok, melyeknek ma még zűrzavaros birkózását és a kivezető útnak a „*proletár forrás — kommercializált verzió — új proletár verzió*” hármasságát több dal példájával szemlélteti a szerző. Végső tanulságul azt vonja le, hogy „míg az elvont-esztétikus, intellektuális, romantikus antikapitalista népzene-újjászületési tervek utópikus ábrándok maradnak, a munkásosztály az a tényleges és egyetlen erő, amely a népi alkotás és egyben az igazi művészet jövőjéhez tartós társadalmi bázisul szolgálhat” (496. 1.).

IV. RÉSZ: A ZENEI „MAGASKULTÚRA ÚTJA A POLGÁRI VILÁGKÉP TAGADÁSÁN ÁT A PROLETÁR VILÁGKÉPIG — Ennek a résznek első fejezete „A polgártól az ellenpolgárig” címet viseli. A klasszikus polgári világkép és a polgári lét elégtelenségének a felismerése különböző tendenciákban öltött testet. Ezek a tradicionális polgári világképet mindnyájan a *polgári talajról* vetik el.

1. — Az *izoláció* névvel összefoglalt törekvéseket a polgári avantgarde közkeletű értelmezései korunk legforradalmibb jelenségeiként tartják számon, holott ezek gyökereznek legmélyebben a polgári világképben. Mindenfajta objektív, tehát társadalmilag kialakult zenével szembehelyezkedő tagadásuk látszólagos radikálizmusa mögött azonban ugyanaz a polgári Én-központúság rejtőzik, mint az általuk megtagadni vélt polgári hagyományban. „A szisztéma-ellenes mozzanatok maguk válnak itt szisztémává, nem egyszerűen azért, hogy a hagyományos szisztémát tagadják, hanem hogy kizárják és helyettesítsék”. Az ellenpolgárrá vált polgár végül a művészet minden racionális összefüggését le akar-

ja rombolni, hogy a minden realitást megtagadó Én irracionális képletéhez jusson. Így pl. a *szerializmusban*⁴ „maga a zűrzavar válik rendszerré” (503). Persze, az izolációs-irracionalista világbépből fakadó zenei eszközökben nemcsak a valóságtól való *elszakadás*, hanem a valóság *tükrözése* is adva van, különösen a magány, a kiszolgáltatottság és az élet értelmetlenségének az érzékelése. De hiszen „az egzisztencialista filozófia vulgáris párhuzamait” is felfedezhetjük „nemcsak a közfogyasztásra gyártott slágerirodalomban... hanem magában a népművészetben is” (500). Épp ezért az izolációs magatartásban is benne rejlik a realizmus magasabb fokának bizonyos eleme is, szembe állítva a valóság más mozzanataival: „Ez az a lényeges különbség, amely a polgári dekadens avantgarde által magasalt *Gesualdo-Wagner-Schönberg-Webern* vonalnak fölébe helyezi a *Monteverdi-Muszorgszkij-Bartók* vonalat, jóllehet 'avantgardistáink' az utóbbit vagy szánandó kompromisszumnak tekintik, vagy csak a maguk koncepciójába beillő vonásait veszik tudomásul” (504).

2. — *Analízis*. A megszokott értékrend gyűlölete, a polgári illúziók hamiságának felismerése nemcsak minden objektív rendszer elvont és általános tagadásához, hanem a valóság mélyebb analíziséhez is elvezethet. Ilyen pl. a valóság darabokban való ábrázolása és a bizonyos emberi viszonyokat és magatartás-típusokat kifejező zenei anyag elemzése és felhasználása. Szolgálhatja a valóság teljesebb feltárását a hangzó anyag kiterjesztése is, melyet a mai technika az ún. „konkrét” és „elektronikus” effektusokkal tesz lehetővé. Ez hozzájárul az emberhez viszonyuló világ teljesebb ábrázolásához, de *anélkül, hogy a szorosabban vett zenét helyettesíthetné*.

3. — *Kritika*: a polgári művészetben a világbépp pozitív megfogalmazása mellett mindig ott kísértett az „ördögi” is. A zenében ez, mint *kritikai* tendencia, az analitikus törekvés következetes véghezviteléből, vagy az *izolált-elrajzoló* tendenciának konkrét tárgyra való alkalmazásából állhat elő. Zenei formája az objektív zenei kifejezés *visszajára fordítása* (Liszt *Faust*-szimfóniájában a Mefisztó-téma nem más, mint a *Faust*-téma eltorzítása). Ez az ábrázolásmód a 20. századi zenében nagy jelentőséget nyer. Legjelentősebb alkotásaiban (Berg: *Wozzeck*, *Bartók*: *Concerto*, *Két arckép*, 6. vonósnégyes stb.) nyilvánvalóvá lesz, hogy itt a polgári világbépp kritikájának egyik legfontosabb kifejezőmódjával van dolgunk.

4. — „*Dionüszosz nyomában*”. — Az eddig vizsgált irányok a polgári világbépp *belülről* ábrázolják a polgári lét válságát. Van azonban a polgári művészetnek egy olyan, messzire visszanyúló vonala is, amelyik a privatizálódás tömlőcéből a közönségi élmény irányában próbál kitörni. Ezt nevezi Maróthy már az előző fejezetekben is „dionüszosi” vonalnak. Ennek a vonalnak a bécsi klasszicizmus óta jelentkező legjelentősebb zenei megfogalmazásait Mozart *Don Juan*-jában és Beethoven *hetedik szimfóniájában* ismeri fel. Sorra veszi az újabbkori zene dionüszosi vonásait minden jelentős mester (*Muszorgszkij*, *Wagner*, *Prokofjev*, a *francia Hatok*, *Sztravinszkij*, *Milhaud*, *Honegger*, *Janáček*, *Debussy*, *Bartók*, *Kodály* stb.) és minden zenei szín (pl. a polgári zenének az ösztönös jazz felé fordulása) szerint, és összefoglalásul megállapítja: „Ismét egy kivételes egyéniség volt az, aki a látszólag szerteágazó törekvéseket egységes világbéppé fogta össze: *Bartók Béla*... Ez az összefogás nem úgy

történt, hogy *Bartók* az izolációs és dionüszosi tendenciák homlokegyenest ellenkező voltát valami kompromisszumba oldotta volna; ellenkezőleg úgy, hogy mindkét pólust a *végletekig kiélezte* és a közbeeső tendenciákat (analízis, kritika) maximális mélységgel valósította meg. Ezzel az egyedülálló művészi erőfeszítéssel *Bartók* a *polgári elmagányosodás és a feltörő proletár és gyarmati erők korának legnagyobb művészi kifejezője lett*. (Kiemelés tőlem.) Hasonlóan határmegyén született annak idején *Palestrina*, *Bach*, *Beethoven* zenéje is” (515).

A 20. századi „ellenpolgári” zene különböző irányzatainak egyetlen közös pontja a tradicionális polgári zene tagadása. A lényeges kérdés azonban ott rejlik, hogy milyen mély ez a tagadás és eljut-e a megtagadott vagy körből való kitérés kísérletéig, a valóságos vagy képzelt tömegekhez. Ahol nem ez a haladás iránya, ott csak stílusok kísérletező játékáról lehet szó és kialakul egy hamis értékrend, amelyben könnyen megtörténhet, hogy a tegnapi radikális avantgardista holnapra a hanyatló kapitalizmusban egyfajta „államvallás” képviselőjévé lesz (*Sztravinszkij*). És hogy mit jelent egy hanyatló rendszerben államvallással lenni, azt éppen a keresetlenség Nagy Konstantintól napjainkig húzódo történelme mutatja meg, arról nem is szólva, hogy mit jelent és mekkora felelősséget hordoz, milyen kísérleteket jár és mekkora önismeretet és rugalmasságot követel bármilyen értelmű „államvallási” helyzet egy előretekintő és épülő emberi rendben is. Ezért nem lehet egészében pozitíven értékelni a részleteiben nagy tehetséget mutató, de mindig kísérletező és saját emberi és művészi hitvallását tekintve bizonytalan *Sztravinszkij* művészetét, csakúgy mint *Orffot*, akinek *Maróthy* fogalmazása szerint „pontosan az a viszonya a népi tartalmakhoz, mint a kommersz jazznek a jazz eredeti népi formáihoz” (520).

A polgári világbéppnek egyfelől fentről, másfelől lentől való tagadása szinte egyidős magának a világbéppnek létrejöttével. Történelmileg ez tagadás uralomra jutása a 19. század második felében áll be, amikor a proletariátus meghatározó történelmi erővé válik és kezdenek szétfoszlani a polgárság össz-emberi voltához és haladó jellegéhez fűződő illúziók. A fentről, azaz a polgárságból kiinduló irányzatok zöme a proletariátus nélkül próbált kitörni a hagyományos keretből, ezért nem hozhatott teljes eredményt. Mégis a fenti és lenti áramlatokban rokon mozzanatok vannak jelen: sok évszázadra terjedő párhuzam, mely a polgári lét szükségességét felismerő legnagyobb alkotóművészek és a zenében is az *igazságot kereső tömegek* törekvései között fennállott és korunkban a két vonal találkozásához, a *szocialista realizmushoz* vezetett.

A szocialista realizmus nem idegen test a zene történetében. Folytonossági előzménye a munkás népzene. A szocialista zenekultúra azonban *teljes zenekultúra*: az egész népé és tartalmaznia kell a legmagasabbban fejlett hivatásos műfajokat is. Teljessé azonban csak akkor válik igazán, ha a proletariátusnak mint a jövő hordozójának a szemszögéből nézi és tükrözi az *egész valóságot*. A proletár világbépp maga megerősítését *nem illúziók felköltésében, hanem azoknak széttűzésében* találja meg. A valóság megismerése magában foglalja a valóság kritikáját is. A reális pátoszt a proletariátus valósíthatja meg. A realitás talaján lehetségesé válik a jelenségek magasabb szinten való általánosítása, másrészt széttörik az Én- és dal-központság polgári elve. A munkás népzene eredeti vo-

násai a valóság egészét felmérni képes, általános művészi alkotó módszerré tágult szocialista realizmusban, mint a *művészi totalitás új lehetőségében* élnek és fejlődnek tovább. A szocialista realizmus *kétszerezsen kapcsolódik a klasszikus polgári tradícióhoz*: mint totális igényű realista művészet és mint a polgári vívmányokat magában foglaló és magasabb szinten tovább folytató művészet.

Az „ellenpolgári” irányzatok a munkásokhoz csatlakozó polgári származású értelmiségiekénél lépethetik át a polgári kép belső kritikáján túra vezető határvonalat. E vonalon túl mind a négy ellenpolgári irányzat szoros kapcsolatba jut a szocialista realizmussal.

A szocialista realizmus annyiban folytatása az ellenpolgári törekvéseknek, hogy túlhaladja a polgári világképet, de közel jut a *klasszikus polgári művészet*hez abban, hogy „*maga is rendezett világképre, totalitásra, a torzulástól ment és a külvilággal harmóniában álló ember ábrázolására törekszik*” (533). De mégis *elválasztja a klasszikus polgári hagyományt a szocialista realizmustól polgári meghatározottsága*. A proletariátus a zene kollektív gazdagságát *nem a „dalon innen, hanem a dalon túl”,* a dallal szintézisben, de annak „*új minőséggé való átalakításával*” kelti új életre.

A szocialista realizmus a történelem útján előre haladásában egyformán *megtagadja a polgár racionális és az ellenpolgár irracionális egocentrizmusát*; újjászüli a művészet kollektív gazdagságát; *válaszol a polgári művészetben kísértő „ördög” kérdéseire; folytatja a polgári klasszikus művészet humanista teljességét s a modern ellenpolgári művészet pozitív, új értelmekeket feltáró felszabadító törekvéseit*; végül folytatja és *beteljesíti „a munkásosztály minden eddiginél élesebb, igazabb, mélyebbre hatoló valóságát*át, a legszörnyűbb nyomorból született, a legnyersebb valóság szikláján sem megtörő, az *akármilyen mosóportól a proletár utókorig*⁵ ívelő optimizmusát” (534) — ahogy a könyv befejező mondatában olvassuk.

Már előljáróban hangsúlyoztam, hogy beszámolómm csak egy a sokféle lehetséges interpretáció közül Maróthy könyvével kapcsolatban. Ennél kevesebb a tárgyhoz sem lett volna méltó, több pedig az adott keretben nem volna lehetséges. Arra törekedtem, hogy a könyv gondolatmenetét követve az anyagból kiemeljem azokat a kérdéseket, amelyek akár önmagukban, akár a szerző világos, gyakran éles megfogalmazásában különösen tanulságosak lehetnek a mai nyitott szemű és előre néző keresztyén olvasó számára.

Ha e kitűnő könyvben mégis van valami, ami nem elégített ki az olvasás minden pillanatában, azt egyes kiélezett kontrasztokban: abban a fekete-fehér látásban nevezhetném meg, amely — még ha a szerző maga sem gondolhatta úgy — helyenként azt a benyomást keltheti, hogy Maróthy szerint szinte minden, ami a művészetben polgári, sőt általában: szocializmus-előtti, *lényege szerint csak az egocentrizmus jegyében állana*. Nézetem szerint a történelem és a művelődés minden fázisában együtt vagy valahogy a „*traffic's boom*” — valamiféle megfelelője: a közösség és az egyén feszültsége; mindegyik az adott kor és fejlődési fok természetes igényeivel csakúgy, mint túlsúlyra törésével, mely utóbbi mindig valamiféle

elembertelenedésre vezet. A fő ellenség mindig az *embertelenségben* van; ezért a fő feladat az emberség, a humanitás megbecsülése, továbbvitele és teljességre juttatása. Ez a cél valóban a szocialista realizmusban lehetséges nagy szintézistől várja teljes megvalósulását, ahogy az, ha menetközben olykor kissé elhomályosul is, tisztán kicsendül a könyv két utolsó oldalán.

Meg kell említenem egy-két apró tévedést, amelyek a könyv lényegi megállapításait nem érintik, de éppen a mű színvonala követeli meg kiigazításukat. A 185. lap alján, a 66. sz. jegyzetben a „rossignol” szót „pacsirtá”-nak fordítja, pedig annak jelentése „fülemüle” (esetleg: „csalogány”); a pacsirta egyébként nem ligetekben, hanem a szabad mezők felett, röptében énekel. Persze, ismerünk magyarul is ilyen sort: „nyáreste volt, *pacsirta* szólt a fán” — de az is helytelen.

Az amerikai—angol „white trash” elnevezést, (260, 451) tudomásom szerint nem lehet egyértelműen a „poor white”-tel azonosnak venni. Az utóbbi jelenti általában a *szegény fehéreket*, a proletarizálódó réteget; az előbbiben nem a polgárok dölyfös megvetése, hanem sokkal inkább az így jelölt elemek *lumpenproletár* jellege fejeződik ki. A *white trash* szolgáltatja túlnyomórészt nemcsak a statisztériát, hanem az aktív testetársakat is a linceselésekhez, a Ku-Klux-Klan „akcióihoz”, sőt olykor egy elnökgyilkossághoz is. Gondoljunk e tekintetben Hans *Habe* közismert könyvére a Kennedy-gyilkosságról.⁶

Végül egy kis fordításbeli tévedés: a 466. lap alján (30. jegyzet) a „fast asleep”-et „csaknem elaludva”-nak fordítja, holott ez „mélyen alva”-t jelent. A „fast” szó jelentése úi. németül „csaknem”, de angolul: „gyorsan”, vagy „erősen, szilárdan”. A tévedés csak elnézésből eredhetett, de ha már észrevevődött, nem hagyható kiigazítás nélkül.

Egészben véve és részleteiben egyaránt, Maróthy könyve nagy koncepciójú, gondolat-ébresztő, és mind hatalmas szemléltető anyagát, mind erre az anyagra épített gondolatmenetét tekintve meggyőző, igen jelentékeny alkotás; figyelmes elolvasása bőven megjutalmazza az olvasó fáradságát. Megérdemelné, hogy valamelyik világnyelvre lefordítva a magyar nyelvterület szűk határain túl is ismertessé váljék.

Dr. Csomasz Tóth Kálmán.

Jegyzetek:

1. — Zene és polgár — zene és proletár, Akadémiai Kiadó, Bp. 1966, 1—534. — 2. — Theol. Szemle 1962, 171—175. — 3. — Fordítása: „Az üvöltő forgalom kavargásában, Magányos szobám csöndjében . . .” —
4. — dodekafónia: 12, csak egymásra vonatkoztatott kromatikus hanggal való kompozíciós technika; kidolgozása Arnold Schönberg nevéhez fűződik. Lásd: Zenei Lexikon, Bp. 1965, I. kötet 493—494. — 5. — József Attila „Mondd, mit érlel?” c. versének (1932) utolsó sorai: „neve ha van, csak áruvédjegy, mint akármely mosóporé, s élete, ha van élte még egy, a proletár utókoré.”
6. — Hans Habe, Halál Texasban, Bp. 1965.

K. Rahner, napjaink egyik legnevesebb római katolikus teológusa, szeptember 19-én a Budapesti Központi Hittudományi Akadémián előadást tartott a *szekularis eredetű ateizmus* néhány alapvető kérdéséről. Az akadémia helyiségét zsúfolásig megtöltötték hallgatói, élükön a római katolikus püspöki karral. Hivatalosak voltak protestáns teológiai akadémiánk professzorai is. Az előadás megérdemelte a nagy érdeklődést, méltó volt a nagynevű tudóshoz.

Abból indult ki, hogy ma a római egyházban a II. Vatikáni Zsinat után nagyon megszaporodott a *quaestiones disputate*, a vitatott és vitandó kérdések száma. Ma nem lehet már régi dogmatikai formulákkal és módszerekkel elintézni kérdéseket, mint régebben, ahol a vitatható kérdések az *adiaphora* területéről kerültek ki. Így ma nem lehet megkerülni a vitákat — a hit egységén belül — a legfontosabb dogmatikai kérdésekben sem. Ezeket türelemben és kölcsönös szeretetben el kell hordozni, valamint azt is, hogy sok mindenben nincsen közös megoldás még. Ilyen vitatott kérdés minden, amit a Konstantinusztól a XIX. századig (a jelenig) vitathatatlanul a keresztyénség „lényegéhez” tartozónak vélték. Pedig sok olyan meghatározója volt ennek a „szituációnak”, ami nem tartozik a keresztyénség lényegéhez.

Így e korszak társadalmi megkötöttségei nem tartoznak a keresztyénség lényegéhez. Mai társadalmunk új szituációval veszi körül a keresztyénséget. Így napfényre került a különbség a keresztyénség eredeti szellemi tartalma és fogalmi formái között. A szekularizáció és szekularizmus folyamatát nagyon komolyan kell venni. A „teisták” táborával szemben egyre jobban növekszik az „ateisták” tábor. Köztük a „küzdelem” magától értetődő: az igazság döntésre szólít fel és hite meggyőződésre biztat. De az eszközöknek nem szabad erőszakosknak lenniük, hanem méltóknak e küzdelemhez. Az egyház a történelem során sokszor fordult nem méltó eszközökhöz. E küzdelem csak az igazság és a személyes meggyőződés síkján folyhat, egymás emberségének megbecsülésével, amellyel az ellenfél is testvérek tartjuk. Van hozzá közös ügyünk, mely összeköt: az ember ügye.

Mélyrehatóan vizsgálta előadásában a szekularizációnak és a szekularizációs folyamatnak a mibenlétét. Megkülönböztette változatait a jogosult keresztyén világiasodási folyamatról a legtudatosabb ateizmusig. Ezek egymás „halálos ellenségei” — elvben. Rámutatott a terminológiai nehézségekre. Mi a világiasság, a világ világiassága (Weltlichkeit der Welt) stb.? Van egy hamis és egy igazi különbségtétel „hit” és „vallás” között. Nem foglalkozott azonban sem ezzel, sem a „meghalt-az-Isten-teológiával”. Nagyon érdekes volt az a megállapítása, hogy a szekularizációs hitvallás és magatartás alatt is lappanghat egyfajta vallásos viszonyulás, mely tagadja a maga vallási jellegét.

A modern szekularizmus alapélménye a világ megismerhetőségének, áttetszőségének, és manipulálhatóságának az empirikus élménye, amelyben egyre növekszik az a tapasztalás, hogy a valóság, a tudományok világában az ember „kijön istenhit nélkül is” a maga számításai, nem szorul a valóságon túl egy metafizikai túlszámolásra. A manipulálható világ már nem mond többet a maga manipulálhatóságánál. Az ún. gyakorlati ateizmus nagyon érthető.

Az ateizmusnak sok válfaja van. A határozott ateizmus csak egyik ezek közül. A tudományok ma már elvben mind ateista módszerrel kutatják a valóságot. Van ezen kívül azonban más válfaj is: így az élet-praxis ateizmus, pl. „a tragista élet pesszimizmus”, vagy az az intellektuális magatartás, amely az értelmi becsületesség alapján úgy gondolja, hogy már csak tiszteletből sem mondhat semmit arról, akit (amit) nem tud empiriája körébe vonni. A válfajok egymással

kombinálódnak. Mindezek mögött nagyon sok igazság-mozzanat rejlik, mert az, akit évszázadokon át Istentként állítottak az ember elé, a kijelentés világosságában is nem-Istennek bizonyul, hanem bálvány. Nekünk is meg kell kérdeznünk, hogy megérdemli-e az Isten nevét az, akit eddig tiszteltünk, imádtunk?

Ezen az új helyzeten kell teológiai módszerünket és a küzdelem szabályait megmérnünk, kialakítanunk. Ennek során megállapítható az, hogy az az alak, akit annak tisztelünk, valóban az Isten-é és a teizmusunk nem bálványimádás-é. A küzdelem bizonyítékainak mértékei vannak. Lehet, hogy nem is találják el a szóban forgó alakot. Az istenbizonyítékok nem egyszerűen „fegyverek”, amelyek másokat térdre kényszerítenek, mindig problematikusak, még a legújabbak is.

A szokványos apologetikának kevés kilátása van az eredményes párbeszédre. Minden olyan érvelés, amelynek az az argumentuma, hogy „Isten nélkül nem mennek a dolgok” — célját téveszti, mert a gyakorlat ezt megcáfolni látszik. Ez tisztán utilitarista módszer. A „teista világ” története viszont igen szálnalmas példátára annak, hogy miként mentek a dolgok „az Istennel”. A mai világban nagyon sok fejlődő, föfelé vivő dolog „Isten nélkül” végződik. El kell tudnunk képzelni egy olyan világot is, amelyben minden Isten nélkül megy — és megy. Természetesen, a valóságban az istentelen ember is mindig a transzcendencia határán jár, viszonyul hozzá. Sokat beszélt erről „az anonym istenhit”-ről, amely az embert az állattól megkülönbözteti.

Megállapította, hogy a még-teista és az ateista társadalmak átlagos morálja nem különböztethető meg, legalább is a praxis alapján nehéz előnyben részesíteni a teista társadalmi rendszert. A keresztyének sem szentek, akik csak szeretik embertársaikat. Az ateisták is tudnak pl. békességben meghalni. A társadalomban érvényesülő „morálról” viszont épp katolikus teológusoknak óvatosan kell itélniük és el kell tudni helyezniük gondolkodásukban ezt „a humánus morált”. A teizmus mint postulátum gyenge fegyver az apologetika számára, hamar fiktív ideológiának bizonyulhat. „Túl szép, semhogy igaz lehetne”.

Az a nyelv, amit a mai idők megértenek, az üzenetnek az egzisztenciában való fölmutatása. Isten üdvösségszerző akarata mindenkire irányul. Az ateista sincs ebből kizárva. Mi nem tudjuk, hogy közülünk ki az, aki bűnös elzárkózásban tagadja Istent, és ki az, aki még nem jutott el istentapasztalatra.

A keresztyén igehirdetésnek jónan számolnia kell azzal, hogy az ateizmus növekedni fog és ezzel a régi iskolás teológia nem tud beszélgetésbe keveredni. Olyan teizmusra van szükség, amely le tud mondani a hittételek objektivációjáról és a II. Vatikáni Zsinat szellemében számol azzal, hogy az ateistának is megvan a lehetősége az üdvösségre. Együtt kell tartani ezt ama másik igazsággal, hogy az Istennel való találkozás nélkül nincs üdvösség. A keresztyénség reális esélyeit a szekularizmusnak az ellenhatásai miatt nem kell kisebbnek gondolnunk. Olyan üzenetet hordozunk, amelynek mindenkor és mindenütt „ellentmondanak”. Nem pesszimista ezért a jövőt illetően. A két felfogás még az egyes emberekben is „koexisztens”. Nem teoretikailag jogosult ez, hanem pszichológiaiailag faktum. Ennek a ténynek kell megszabnia a pasztorális teológiát és taktikát.

A jövőben egy „elitér” katolicizmusnak kell beszélgetnie egy „elitér” ateizmussal, amelyben mindkét fél komolyan veszi a másikat és — önmagát. Az indoktrináció helyére az iniciációnak, a beavatásnak kell lépnie. Az üzenetet élettel kell hordozni, nemcsak tanokban. Az elit-jellegű keresztyén hit életben fölmutatott bizonyosságai a jelentősek. Az egyén és az egyház nem magáért, hanem az emberért van. Csak az életben valóra vált keresztyénséggel — és nem in-

doktrinációval — lehet „iniciációra”, másoknak a „beavatására” vállalkozni. Eddig a magátólértetődésből indult ki az igehirdetés. Ennek az ideje elmúlt. Az explicit teizmusnak a jövője azonban minden mai néheztség ellenére egyáltalán nem reménytelen. A lét mélyére tekintő ateistát sem kerüli el a kérdés, hogy kicsoda az ember és mi az élete értelme, vagyis az őszinte és igaz ember mindig a transzcendencia határán jár-ke, ahol egyszerűcsak megtörténhetik az

„*adoro te devote latens Deitas*” eseménye, csodája. Isten szeretete és kegyelme a Jézus Krisztusban mindenkor szabadon ajándékozza magát. A feneketlen mélységekben ez az Isten rejtőzik — az ateista számára is. A cél az, hogy az egyházban, az evangélium hirdetésében, az élet bizonyágtételében ez a latens Divinitas nyilvánvalóvá váljék és másokat is meggyőzzön.

P. L. M.

Templomaink ismeretlen szépségei

TOMBOR ILONA KÉT MUNKAJARÓL

Több mint kétévtizedes olthatatlan szorgalmú és tudományosan rendszerező kutatás után most jelent meg Tombor Ilonának művészettörténeti szempontból és egyháztörténeti szempontból is igen jelentős két kötete.

I. RÉGI FESTETT ASZTALOSMUNKÁK A XV—XIX. SZÁZADBAN

Bp. 1967. Corvina Kiadó. 53 lap+48 tábla.

Műemlékként nyilvántartott református templomaink túlnyomó többségében az építészeti vonatkozású értékeken kívül, jelentős művelődéstörténeti dokumentumoknak számítanak a festett mennyezetek, karzatok, Mózes-székek és szószékkoronák. R. Tombor Ilona tartalmas, szép kiállítású könyve ezekről a festett berendezésekről ad tájékoztatást a múlt szépségeiben gyönyörködni szerető hazai és külföldi olvasóknak.

Szerző a könyv bevezetőjében utal arra a történeti tényre, hogy az általa feldolgozott korszakokban, vagyis a 15.—19. században, mennyire általános volt a református templomok ilyen módon való díszítése a hitújítás után. Persze kedvelték ebben a korban a festett famunkákat a várak, udvarházak termeinek dekorálásánál is, továbbá a bútorok díszítésénél. Azonban a fennmaradt emlékek nagy része az adatokból ismert festett berendezések nagy többsége a református templomokkal kapcsolatos. A várkastélyok és kúriák ilyen fajta berendezése, a bútorok az idők folyamán elpusztultak, templomaink festett mennyezetei, karzatai viszont még ma is eredeti formájukban és színükben pompáznak, becses kultúrtörténeti, népművészeti értéknek számítanak.

Festett famunkákat a római katolikus templomokban — főleg az ellenreformáció előtt — szintén szívesen alkalmaztak, de később a gazdaságilag megerősödött katolikus egyházközségek leszedték a famennyezeteket, hogy helyükre bolthajtást építsenek, s az így nyert falfelületet festett képekkel, freskókkal díszítették. „A református templomok ezzel szemben sokkal tovább őrizték meg a virágos famennyezeteiket, egyrészt szegénységük folytán, másrészt a református vallás képtiltalma miatt. Fehérre meszelt, puritán egyszerűségű falusi református templomainkat ezek a festett asztalosmunkák tették színessé, hangulatossá” — írja Tombor Ilona.

Ebből következik, hogy a 16—19. század folyamán dolgozó festőasztalosok megrendelői túlnyomó többségben református gyülekezetek voltak.

(Megjegyzem azonban, hogy őseink templomszeretetének eme szép bizonyosságait az utódok sok esetben nem tudták megbecsülni. Gondolok itt arra,

és hogy mennyi festett mennyezet ment tönkre a templomok átalakítása során. A lelkipásztorok hozzá nem értéséből, hanyagságából pótolhatatlan értékek semmisültek meg, 17.—18. századbeli festett karzatok darabjaiból tűzifa lett, jobb esetben a parókia vagy a gazdasági épületek renoválására használták fel a deszkát. Én magam is láttam gyűjtőutam során 18. századi festett mennyezet-darabokat a csűr oldalára szegezve. A két világháború között, de még előbb is szintén sok mennyezet, karzat esett áldozatul a templomberendezések átfestése során. Lelkipásztoraink valami ádáz dühvel estek neki az „ócska”, a „régies”, színes mennyezeteknek és hamisan értelmezett puritánságból vagy modernségből, irgalmatlanul csukaszürkére, barnára mázoltatták a mennyezetek, karzatok ékes virágait. Persze voltak kivételek. Nemcsak a lelkipásztorok hibájából pusztultak el értékek, hanem a műzeumok is követtek el mulasztást. Egy példát említek: az iskeireformátus templom (Ung m.) 1659-ből való, bibliai szimbólumokkal, növényi ornamentikával díszített mennyezetét a templom lebontása során megvételre felajánlották a Műemlékek Országos Bizottságának. Ez 1905-ben történt. A Bizottságot előbb érdekelte az ügy, de amikor a megvételre került a sor, vonakodott átvenni a régi emléket. Pénzt pedig egyáltalán nem akart adni érte. Az iskei templom mennyezete tehát még ingyen sem kellett a múzeumnak. Egy részével kifoltozták a parókia „romladozásait”, a többit hasonló célra elárverezték.)

R. Tombor Ilona művének további részében a festett famunkákat borító díszítések szerkezetét és motívumait vizsgálja. Megállapítja, hogy a 17. századbeli templomaink mennyezete lécekkel elválasztott deszkasávós volt, ahol a díszítő elemek hosszanti elrendezésben jelentek meg. A karzatok táblái gyakran fülkét, árkádsort utánoztak. A díszítésnél a festés kapja a hangsúlyt, a mesterek faragó művészete úgyszólván csak a szószékkoronák kiképzésénél nyilvánult meg. A koronák csúcscsúcs csaknem mindenütt faragott pelikán.

Az alkalmazott díszítési eszközök „között első helyen említi a szerző a növényi ornamentika elemeit. Leggyakrabban a tulipán, szekfű, gránátalma különféle formáit festették az asztalosok a kazettákra. A virágelemek mellett hazai gyümölcsök is előfordulnak a díszítmények között. Sűrűn megtalálható a szőlő, ami a keresztyén művészetben kezdetől fogva Krisztus vérének, illetve az úrvacsorai bornak a szimbóluma. A szőlőn kívül előfordul a 18. századi asztalos munkákon az alma és a körte, illetve a paradicsomi almafa. A virágok és gyümölcsök rendszerint sűrű leveles ágak között jelennek meg. A bonyolult ágak és indák az egész mezőt behálózzák. Szívesen alkalmazták festő asztalo-

saink a szimmetrikus elrendezésű virágcsokrokat is, amelyek vázába, „olasz korszóba” állítva, virágos, leveles kerettel körülvéve az egész kazettát betöltik.

Figurális díszítés aránylag kevés helyen található festett mennyezetű és karzatú templomairkban. A fennmaradt emlékanyag általában szimbólikus állatalakokból tevődik össze. Megtalálható ezek között a pelikán, Isten Báránya, kétfejű sas, páva, daru, sárkány, oroszlán, egyszarvú, hal. Az állatok a jó vagy a rossz jelképei. Némelyiknek több jelentése van. A fiait vérével tápláló pelikán Krisztus, vagy Caritas, a bárány és a hal Krisztus szimbólumai. A páva a halhatatlanság jelképe, az oroszlán kétértelmű: Krisztus és Antikrisztus, a sárkány a gonoszság jelképe, a kétfejű sas mint címerkép jelenik meg az állatalakok között. Az egyszarvú vagy unicornis Krisztus jelképe, egyúttal az ártatlanság szimbóluma is. Ritkaság számba mennek az emberalakokkal díszített kazetták. Általában bibliai jeleneteket ábrázoltak a festők, többi között Ádámot és Évát, Józsuát és Kálebet a kánaáni szőlőfürttel, Jónást a cethallal. Festő asztalosaink úgyszólván csak az ószövetségi történetekből örökítettek meg néhány jelenetet. Az Újszövetségből vett ábrázolások száma egészen elenyésző.

R. Tombor Ilona könyvének tetemes részét alkotja az a fejezet, ahol részletesen tárgyalja a festett asztalosmunkák középkori, reneszánsz, majd a 17.—18. és 19. századi emlékeit. A 17. század emlékei között ott találjuk a *gyalakutai* (Erdély) református templom 1625-ben festett mennyezetét, amelyet Bethlen Gábor udvari festője, Gyulaházi János készített. „A gyalakutai mennyezet megőrizte a fejedelmi paloták finom késő reneszánsz ornamentikáját” — írja a szerző. Ebből a korból, pontosabban 1642-ből való a *magyarfülpösi* (Erdély) református templom mennyezete, amelynek néhány darabja az Iparművészeti Múzeumba került. A *tancsi, magyarvistai, nádasdaráci* (Erdély) református templomok festett berendezései a 17. század végén készültek és a régi magyar asztalosmunkák legsebb darabjai közé tartoznak.

A 18. századból sokkal több emlék maradt fenn a festett famunkákból, amelyeknek legnagyobb része ma is református templomokban található, vagy innen kerültek az idők folyamán a különböző múzeumokba. Dunántúlról öt templomot említ a szerző: *Sóly, Vilonya, Tök, Drávaivány, Szenna*, a Nagyalföldről kettőt: *Mezőcsát* és *Hódmezővásárhely*, a felvidéki részokról hetet: *Zubogy, Megyaszó, Mezőkeresztes, Noszvaj, Rudabánya, Miskolc, Jósvafő*, a Felső-Tisza vidékéről négy templomot: *Csenger, Csengersima, Gyügye, Tákos*, az erdélyi református templomok közül hatot: *Bánffyahunyad, Magyarókereke, Kalotadámos, Kraszna, Maksa és Zabola*. Az e korból való mennyezetek, egyéb berendezések festőinek a nevét is említi a szerző.

A 19. század a festett asztalosmunkák hanyatlásának a kora. Ekkor már nagyon ritkán készültek hazánkban új, templomi festett berendezések. Ami az 1800-as évek folyamán készült, néhány kivétellel, csak gyenge utánzat a régi művészi alkotások mellett. A századból egyetlen festett berendezésű templomot említ a szerző, a dunántúli *Körös* egyházközség 1836-ból való templomát.

A könyvhöz csatolt 48 színes és fehér-fekete kép közül 33 református templombelső, illetve karzatarészletet ábrázol. Kár, hogy a képek nem mind színes kivitelben jelentek meg. Igaz, ez a nyomdai költséget tetemesen növelte volna, de ugyanígy növelte volna a kiadvány szépségét, hiszen a festett

templomaink igazi színpompáját csak ezzel a módszerrel lehet bemutatni, az olvasó számára érzékelteni. (Sajnálatos tévedés az Ádámot és Évát ábrázoló mezőcsáti karzatarészlet képe alatt — ez a szinte unicumnak mondható részlet a sárospataki Református Múzeum egyházművészeti kiállításának egyik díszje, — hogy a karzat a képaláíráson a sárospataki Rákóczi Múzeum tulajdonaként van feltüntetve).

A mű terjedelme nem engedte meg, hogy R. Tombor Ilona minden festett kazettát, karzatos, berendezést felsoroljon. Eddig gyűjtött adattárában ötszáznál több község neve van feljegyezve, ahol valamilyen festett asztalosmunka található. Nyilván ezek között vannak adatok a *pamlényi* református templom 1700-as évekből való karzataról is, ami mesterműnek tekinthető. A ragyogó színek, a kifinomult ízlés, a motívumgazdagság, az ábrázolás módja mind erről tanúskodik. Vagy a *rakacaszendi* református műemlék templom berendezéséről, ahol a mennyezet a 17. századból, a Mózes-szék a 18. századból, a presbiterek padja pedig a 19. századból való festéssel van díszítve. Mindkét templomból szívesen láttunk volna illusztrációkat a képek között.

R. Tombor Ilona a terjedelem adta szűk keretek között is nagyszerűen mutatja be múltunk értékeit. Számunkra különösen kedves lehet ez a művészi kiállítású, jól megírt könyv, mert benne a lelkipásztorok, gyülekezeti tagok ismeretlen református templomok szépségeiben gyönyörködhetnek.

Takács Béla

2. A MAGYARORSZÁGI FESTETT FAMENNYEZETEK ÉS ROKONEMLÉKEK A XV—XIX. SZÁZADBÓL (Akadémiai Kiadó)

Tombor Ilona másik nagy tudományos monográfiájában megjelentette a XV.—XIX. században a festett famennyezetek és rokonemlékek művészettörténetének teljes tematikáját. Egy eddig kevés figyelemre méltított művészeti alkotó terület kérdéseivel foglalkozva, a legtiszteletreméltóbb elismerést váltja ki az olvasóból. Azoknak a helységeknek népe, de főként szellemi vezetői nagy haszonnal forgathatják munkáját, nem beszélve a művekről készült remek képekről, amelyeknek gazdagsága egy új művészi világ felfedezésével gazdagítja az embert. Az erre a kérdésre vonatkozó európai szakirodalom s az eddigi magyar kutatás eredményeit összegezi, és egyéni, eredeti módszert alakítva ki, rendszerbe foglalva mutatja be a sok évszázados művészeti ág emlékeit. Részletes ismertetés helyett inkább arra törekszünk, hogy felkeltsük a kötet iránt az érdeklődést, mert mindenütt meg kellene lenni ennek a kötetnek, ahol ilyen emlék van, vagy ahol még felfedezésre vár művészeti szempontból jelentős alkotás, és igényli minden ember segítségét, főként lelkészeinkét, akik a kéziratok egyházi levéltári anyag napfényre hozásával még hathatósabbá tehetik ennek a kérdésnek tudományos vizsgálatát. A kötet minden helyről szól, ahol ilyen emlékünknél volt vagy van a kötetben közölt adalékok egyházművészeti szempontból szinte felbecsülhetetlen értékűek. Közvetlen olyan feliratokat, amelyeket eddig nem is ismertünk, s amelyek egyes egyházaink történetének fontos részét jelenthetik. Elkerülhetetlen, hogy a sok segítő,

jóindulatú eddigi munkatárs minden adata a legpontosabban kerüljön bele a kötetbe. Annyi átírás, gepelés és nyomdai munka olykor torzításokat is eredményez, mert pl. a csengeri református templom felsobányai Asztalos István által 1743—45 között készített remek kazettás mennyezetén a magyar nyelvű felirat helyesen így hangzik:

Aldott az Úr, kinek lábai itt lépnek
Szívet adott mennyből e nyomorult népnek,
Hadadi Gáborral, hogy ez házat epnek
Kuratorságában tehette ily szépnek.

A mennyezet latin nyelvű felirata pedig azt is megörökítette, hogy *Dioszegi István* prédikátorságában történt a festett deszkamennyezet elkészítése.

A napjainkig megmaradt emlékeket tájak szerint csoportosítja Tombor Ilona, A mai Magyarország emeikei közül eloszór a *Dunántúl* emlékeit taglalja. Itt megmaradt református templomaink közül a következő helységek kerültek a kötetbe: Adorjás, Alsóórs, Barabasszeg, Berhida, Csököly, Dravacsepely, Drávaiványi, Dravapiski, Hedrehely, Kadarkút, Korós, Kovácsbida, Liter, Lovasberény, Merenye, Mezőlak, Nemeske, Nemesvámos, Pata, Peterd, Seregélyes, Sóly, Szenna, Vásárosbéc, Vilonya, Vörösberény.

A *Nagyaljöld és a magyar félvidék* helységei a következők: Abony, Csokmó, Gáborján, Gödöllő, Gyoma, Hódmezővásárhely, Konyár, Kosd, Litke, Monor, Nagykörös, Ordas, L'ahitótfalu, Tök.

Keletmagyarország, a történelmi Partium, a leg gazdagabb festett deszkaemlékekben. Szinte alig hiszünk a szemünknek, hogy mennyi református egyház temploma őriz ilyen emlékeket: Abaujalpar, Abaujvár, Ajak, Alsóberecki, Atány, Bánhorvát, Beregsurány, Bodroghalom (Luka), Bodvalenke, Bódvaszilas, Bódvavendégi, Borsod, Bükkzsérc, Csaroda, Császló, Csenger, Csengersima, Dédestapolcsány, Dubicsány, Edeleny, Fehérgyarmat, Felsőkelecsény, Fülöpösdaróc, Füzér, Gacsály, Gergelyugornya, Golop, Göncruszka, Győrke, Gyügye, Gyüre, Hangony, Hernádbüd, Hete, Hidasnémeti, Imola, Jósvaló, Kazincbarcika (Berente), Kázmárk, Kishodos, Kisnamény, Kisrosvágy, Kisszekerés, Komjáti, Korlát, Kelcse, Ládbesnyő, Legyesbénye, Lónya, Mályinka, Mánd, Márókpapi, Mátraverebély, Mátyus, Megyaszó, Méhtelek, Mezőcsát, Mezőkeresztes, Mikóháza, Miskolc, Nagybarca, Nagygéc, Nagykökényes, Nagyszekerés, Nagyvarsány, Nagyvisnyó, Nemesborzova, Noszvaj, Nyírbátor, Nyíribrony, Olaszliszka, Pamlény, Radostyán, Ragály, Rakacaszend, Sajóecseg, Sajószentpéter, Selyeb, Sonkád, Szabolcsbóka, Szalaszend, Szalonna, Székely, Szőlősardó, Szuhaifő, Tákos, Telkibánya, Teresztenye, Tomor, Tornakápolna, Tornaszentandrás, Tornyosnémeti, Túrístvándi, Vámosatya, Vámosoroszi, Varbó, Vilmány, Vizsoly, Zádorfalva, Zubony, Zsurk.

Tombor Ilona külön fejezetet szentel *Erdélynek*, ahol a protestantizmus virágkorából annyi helységben maradt fent ilyen emlék: Ajton, Ákos, Almásalom, Árvátfalva, Bábony, Babuc, Baca, Bádok, Balavásár, Bánffyhunad, Barátos, Biharpüspöki, Bodonkút, Bogártelke, Bólya, Bonchida, Bögöz, Brád, Csomafája, Csombord, Dés, Déva, Domokos, Ége, Egrestő, Erdőfüle, Érszakácsi, Farcád, Farnos, Feldoboly, Felsőboldogfalu, Gógánvára, Gyalakuta, Gyalu, Gyeróvásárhely, Hagymásbodon, Halmágy, Ilyefalva, Inaktelke, Ipp, Jákótelke, Józsefháza, Kalotadámos, Karácsonyfalva, Kézdimártonfalva, Kiskapus, Kiskede, Kispetri, Kóbor, Kolozsvár, Komolló, Köpec, Körösfő, Körtvélyfája, Kö-

zéplak, Kraszna, Krasznahorvát, Magyarbikal, Magyararcsaholy, Magyardécse, Magyarfülpös, Magyargyerőmonostor, Magyarhercepe, Magyarköblös, Magyarlopád, Magyarlóna, Magyarókereke, Magyarvalkó, Magyarvista, Magyarzombor, Maksa, Maroscsapó, Marosvásárhely, Martonfalva, Martonos, Mátisfalva, Mezőbánd, Mezőtelegd, Mezőveresegyháza, Mihályfalva, Miklósvár, Monospetri, Nádasdaróc, Nagycerse, Nagyernye, Nagygalambfalva, Nagykakucs, Nagykapus, Nagykende, Nagymon, Nagypetri, Nagysolymos, Nyárádszentanna, Nyárádszentimre, Olthévíz, Ördöngösfüzes, Páncélcseh, Póka, Porumbák, Pujon, Réty, Rugonfalva, Sárd, Sepsibesnyő, Somkerék, Somylóújlak, Sövényfalva, Szacsva, Száldobos, Szamosardó, Szamoscikó, Szászmáté, Száznyires, Szék, Székelydália, Székelyföldvár, Székelymoson, Székelyszentistván, Székelyzombor, Szentkirály, Szilágyballa, Szilágyborzás, Szilágyfőkeresztúr, Szilágynagyfalu, Szilágypér, Szilágyosmlyó, Szilágyzóvány, Sztána, Szucság, Tacs, Tancs, Tarcsafalva, Tompaháza, Tordaszentlászló, Torja, Türe, Unoka, Várfalu, Vasaszentegyed, Vice, Zavola, Zsobok.

Még lehetne folytatni a felsorolást, de elég izéltőnek ennyi. Hiszen valójában csak a kötet teljes áttanulmányozása tudja velünk érzékeltetni azt a jelentős kultúrkinccset, amelynek egész népünk alkotója volt. A festőasztalosok nevét külön betűrendben közli Tombor Ilona s ezzel nagy segítséget nyújt a tájékozódáshoz. Ezekben a mestereken kívül a művészeti emlék továbbhatott, s beleolvadt a nép művészetébe, amely egységesen fejlődve színpompás asztalosmunkáit teremtette meg a XIX. században.

A szakirodalom bibliográfiai felsorolása a további kutatáshoz ad segítséget s az *Adattár* felbecsülhetetlen gazdagsággal tár elénk eddig nem ismert adatokat.

Külön kell szólni a kötet rajzos és fénykép-illusztrációjáról, amelynek szépsége mindenkit meggyőző ennek a magyar művészeti ágnek jelentőségéről. A fényképeket *Dobos Lajos*, *Franisczy József*, *Orlai Ágoston*, *Petrás István* és az Országos Múemléki Felügyelőség képarcívuma teremtette elő. A kötet lektorai: *Balog Jolán* és *Dercsényi Dezső*, az ő nevüket sem hallgathatjuk el.

Kár, hogy a két mű összesen (magyar nyelven) 2750 példányban jelent meg s hogy az Akadémiai Kiadó képanyagának első ívét összezeavarták. A sorrendre gondosabban kellene vigyázni.

Molnár József

DR. PATAY PÁL: ÉVSZÁZADOS HARANGOK

Kevesen tudják, hogy mindig szól még egy olyan harang a barabási református templom tornyában, ami már vagy száz éve hívogatta az embereket Isten házába, amikor Hunyadi János nádorfehérvári győzelmének emlékére pápai rendeletre először harangoztak deket. Templomaink elfelejtett berendezési tárgyaival ismert meg ez a rövid, 35 oldalas kis tanulmány, melyet 100 példányban a Múzeumok Rotaüzeme állított elő és a Magyar Nemzeti Múzeum adta ki 1963-ban. Dr. Patay Pál tanulságos kis füzet a legrégebb kortól a múlt század közepéig vezet végig a harangok történetét. A legelső ismert harangöntő mester egy Henrik nevű német származású pesti iparos volt 1240 körül. Eh-

ből a korból talán csak a Szeged melletti Kereset pusztán talált harang maradt ránk. A XV. században tömegesen készültek harangok. A XVI. század elején már a jelentéktelenebb kis falusi templomokban is szólt a harang. A török kor viszont derékba törte a viruló harangművességet. A törökök nem állítottak harangot, a falusi templomokat gyakran felégették és az elszegényedett lakosok nem tudtak új harangot állítani. Kalandos sorsú, földbe rejtett, szekérrel messze elmenekített harangok vallanak erről a korról. Volt ahol a török, de sokszor a keresztény földesúr is, ágyút öntetett a harangból. Értékére jellemző, hogy sokszor a falvak zálogba adják, vagy áruba bocsátják régi harangjukat. Brassóban, Kassán, Eperjesen virágoztak jelentősebb harangöntő műhelyek. I. Rákóczi György Sárospatakon állított fel harang és ágyúöntő műhelyt. Nyugatmagyarországon főként Bécsből és Pozsonyból vásároltak harangot. A XVI. század végén a hódoltsági területen kontár parasztmesterek is dolgoztak, mint ahogyan erről a durván megmunkált harangok tanúskodnak.

A török hódoltság után az elpusztult falvak benépesedtek. Az ország jó piaca volt a harangöntő mestereknek. Az ellenreformáció katolikus restaurációja nagy gondot fordított a díszes külsőségre, így egyre-másra alapultak a harangöntő műhelyek.

A tanulmány sorra vizsgálja ezeket és érdekes következtetéseket von le az egyes műhelyek piacaival kapcsolatban. Az ország keleti részén voltak vándor harangöntő mesterek, akik helyszínen öntötték ki a harangot. A szegény protestáns gyülekezetek néha egészen kalandos módon jutottak haranghoz. A felpéci evangélikus rézkrajcárokából gyűjtötték össze a harang ércét.

Érdekes része a tanulmánynak az, ahol a szerző a XVIII. századi „harang-vitákról” szól. Az ellenreformáció sok protestáns tulajdonban levő harangot erőszakkal rabolt el. A türelmi rendelet után módjuk nyílt a protestánsoknak a harang visszaszerzésére. Ez többször békés osztozkodással intéződött el, de nagyon sokszor évtizedes viszályokat váltott ki. Több ilyen esettel ismertet meg a tanulmány.

A könyvecske bemutat egy pár régi szerződés-, garancialevelet, számlát. Vizsgálja a harangok árának alakulását, végül a harangok elrejtésére vonatkozó népies legendákkal ismertet meg. Az adatokban gazdag, színesen megírt könyvet úgy gondolom nemcsak az egyháztörténet kutatói tanulmányozhatják nagy haszonnal, hanem azok is, akik színes képet szeretnének kapni harangjainkon keresztül az egyház múltjának viharos évszázadairól.

Szigeti Jenő

Tompa Mihály emlékezete Igricin

Ismeretes, hogy Tompa Mihály, a lelkipásztor és költő, akinek halála 100. évfordulójára ez évben emlékezünk, Igriciben töltötte gyermekéveit. A református egyház 1793-tól kezdődő Protocollomában az egész bért fizető gazdák lajstromában olvasható Tompa György neve, a nagyapáé, aki az említett évben 24 éves, 4 éve már házas ifjú gazda volt. A 70 évet élt Tompa György második gyermeke Mihály, a költő édesapja 1794-ben született Igricin. Kitanult mesterségét nem céhbéli mesterként gyakorolta, hanem csak vándor foltozó varga volt. Rimaszombatban megnősült és 1817-ben született fia Tompa Mihály, a költő. Bárdos Zsuzsanna, Tompa édesanyja öt év múlva meghalt és a félárva gyermeket Igricibe hozták a nagyszülőkhöz.

Az Igriciben töltött gyermekévek Tompa életében érzelmileg és időrendileg egyaránt homályos lapok. Templomunkban, a szöszék feljárójában van egy vörösmárvánnyal szegélyezett emléktábla, amit eredetileg a nagyapai házon akartak elhelyezni. Ezen a táblán a következő szöveg olvasható: „E KÖZSÉGBEN ÉLT TOMPA MIHÁLY 1821-İK ÉVTŐL 1830-IG. MEGJELÖLTÉK NŐ ÉS LEÁNY TISZTELŐI 1879-BEN.” — Meg kell mondanunk, hogy mind a három évszám téves és felvetődik a kérdés, hogy kik voltak ezek a nő és leány tisztelők, akik csak viszonylagos pontossággal tudták megjelölni Tompa igrici éveit? Az emléktáblának története van, amit nem a helybeli emberek emlékezete, hanem a korabeli újságok krónikása őrzött meg.

A Dr. Bódogh Albert szerkesztette „Miskolc” c. újság 1879. nov. 9-i számában olvasható, hogy Tompa Mihály emléktábláját közszemlére tették ki a miskolci polgár-egylet olvasó termében. A tudósítás így folytatódik: „1877. szeptember havában érkezett kezünkhöz *Kerékgyártó* Elek tanártól *Müller* Irma IV. oszt. polg. leányiskolai tanulónak a levele Budapestről, amelyben a kedves kislány a

IV. oszt. növendékeinek nevében 10. frt.-ot küld szerkesztőségünkhöz a célból, hogy az szolgáljon mint kezdeményező összeg ama ház emléktáblával díszítésére, amelyben Tompa Mihály Igriciben felnőtt. Mi a nagy költő iránti hódolat eme gyöngéd jelét átvettük, s a miskolci takarékegyletben gyümölcsözés végett elhelyeztük; felszólítást intézve egyszersmind városunk és megyénk mívelt hölgyeihez, hogy némi csekély adománnyal járuljanak hozzá a kegyeletes célhoz.” Megtudjuk még a híradásból, hogy 36 frt. 16 krajcár gyűlt be adakozásból, ami 4 frt. 40 krajcárt kamatozott és összesen 40 frt. 56 krajcárt tett ki. Az emléktábla, amit *Jablonszky* Vince budapesti kőfaragó készített, Miskolcra szállítva 50 frt.-ba került, melyhez „a hiányzó összeget lapunk szerkesztője pótolta”. A híradás köszönetnyilvánítással fejeződik be és egyben magyarázatot ad arra, hogy miért csak 1880-ban helyezték el a táblát Igricin, holott 1879-et írtak rá. Nyilvánvalóan azért, mert előbb Miskolcon közszemlére tették ki, hogy az adakozók megtekinthessék.

Ugyancsak a korabeli újságokból kapunk hírt a felavatási ünnepségről is, amit 1880 május 17-én, a pünkösdi másodnap i stentisztelet után tartottak. Megnyitóbeszédet *Edes* Albert lelkipásztor, Tompa barátja mondott, majd a Mezőcsátáról származott *Dr. Kerékgyártó* Elek budapesti tanár emlékezett meg Tompa költészetéről és hatásáról. *Tóth* Pál, a miskolci leánynevelő intézet igazgatója Tompa verseket adott elő és a miskolci „dalár-egylet” is énekelt. A „Miskolc” c. újság hosszú cikket szentelt a felavatási ünnepélynek és Tompáról szólva ezt írja: „Elfeledi az ember könnyen az erőset, a bátor, sőt elfeledi a jóttevőt is, de nem fogja elfeledni azt, aki szíve érzelmeihez talált utat, akinek emlékéit nem elméjében, de szívében őrizheti. Akinek emléke itt talált helyet, az bízhatik abban, hogy feledtetni nem fog, arra sokáig emlékszik az ember

és ha nevét az évek lemossák a kőről is, kitörülhetetlen betűkkel lesz az mégis az unokák és ezek unokáinak szívébe bevésve" (V. évf. 41. sz.).

Sajnálatos, hogy az ünnepélyes szóvirágok közt nem történt említés a nagyapai házról és arról, hogy miért nem oda helyezték az emléktáblát, holott oda tervezték. Így aztán az idő rácsúfolt az ünnepélyes jóslatokra, mert ma már senki sem tudja megmondani pontosan Igriciben, hogy melyik portán gyerekeskedett Tompa Mihály. A házat nem jelölték meg, mert akkoriban még nem volt szokás roskatag, nádfedeles vályogházakat márványtáblával megjelölni. Pedig a ház akkor még állhatott, s talán fenn is maradt volna, vagy nem merték volna lebontani, ha megjelöléssel az emlékezet számára elpecsételik. Jellemző, hogy Váczy János, Tompa egyik életrajzírója még 1913-ban megjelent könyvében „igriczibeli nagyapai házon elhelyezett emléktábláról” tesz említést, mert tudott arról, hogy tábla készült, de arról már nem, hogy ez a Tompa-ház helyett a templomba került. Így a Tompa-házat községünkben csak vélekedések alapján lehet keresgélni, s ezt még nehezíti az, hogy a költő Tiszatarjánból származott, családja és oldalági leszármazottai mellett csáti Tompák és geleji Tompák ivadéka is élnek itt, akiknek emlékezetében a rég-múlt idő elmosódik.

Másik szépséghibája a táblának az, hogy nem illeszkedik bele a Tompa-kronológiába. Jóllehet Tompa édesanyjának elhalálásával kapcsolatban csak valószínűnek tartják, de meg is kérdőjelezzik az 1822-ik évet, az igrici tábla viszont 1821-től számítja a gyermek Tompa itt tartózkodását. A tábla így még bizonytalanabbá teszi, de igazoltan nem tudja meghatározni az amúgy is kérdéses dátumot. Hitelet az is rontja, hogy a másik évszám sem illeszkedik a sárospataki beiratkozás idejéhez. Ismeretes ugyanis, hogy Tompát 1832. nov. 17-én 15 éves korában írták be a pataki iskola első osztályába. Táblánk szerint viszont 1830-ig élt Igriciben. Ha ez így volna, felvetődne az a kérdés, hogy hol volt a gyermek Tompa két évig? Már említett Protocollomunk 104. oldalán az 1829. évben konfirmált gyermekek között első helyen olvasható Tompa Mihály neve. Az is bizonyítható, hogy Bihari György 1831-ben került Igricibe Sárospatakról rektornak. Ő fedezte fel Tompa tehetségét és küldte 1832-ben Patakra. Nyilvánvaló tehát, hogy a tábla évszám-megjelölése tévedésen alapszik, mert ha Tompa édesanyja 1822-ben halt meg, az ifjú pedig 1832-ben került Patakra, akkor éppen tíz esztendő tölthetett Tompa Igriciben. Az 1880. évi ünnepségen még jelen volt Szabó József akkori ároktői lelkipásztor, aki a tudósítás szerint a gyermek Tompát „1832-ben bevitte magával Sárospatakra, s ott másfél évig gondját viselte”. Az ünnepség résztvevői közebeddel és pohárköszöntőkkel is megünnepelték Tompa Mihály emlékét, elhatározták, hogy az „Igriciben lefolyt ünnepélyről külön füzetke is fog megjelenni”, de az aranybetűkkel írt téves évszámokról nem tesznek említést.

Tompa Igriciben töltött évtizedét általában kétféle hangvétellel szokták emlegetni. Az egyik romantikus, bukolikus szemléletű és legendákkal díszített boldog gyermekkort fest, a másik pedig az árva

gyermek kietlen és sivár környezetét rajzolja meg. Váczy János Tompa életrajzában ezt írja: „A nagyszülők gondja is csak a legszükségesebbekre szorított, de azért Tompa halás volt irántuk.” — „E mellett a hamisítatlan nép lelkivilágát, dalait, meséit, nyelvét és zenéjét Igriciben tanulta ismerni és szeretni. E tájon szötte gyermekálmait s itt erősödött meg szívében a hazai rögöz való ragaszkodás, amely költészetének oly mély forrása lett.” Ifj. Mitrovics Gyula viszont a Sárospataki Lapokban még azt is kétségbe vonja, hogy „Igriciben árnyas erdők lettek volna, amelyek alakítólag, nemesítőleg hatottak volna a gyermekre. Csak síkság volt ott, semmi más, mely bizony nem nagyon alkalmas a képzelet élénkítésére, fejlesztésére.” (Sp.-i. Lapok. IX. évf. 32. sz.)

Az igazság, valahol középen lehet. Egyrészt kétségtelen, hogy Tompa gyermekkorában az igrici táj még változatos és ősi érintetlenségben burjánzó természeti képekben bővelkedett. Elég, ha az Alföldi képek c. verset elolvassuk, hogy erről és Tompa személyes véleményéről is tájékozódjunk. De ha tovább nyomozódunk versei között, arra is rájövünk, hogy igrici emlékei személytelenül ülepedtek meg költészetében. Nem örökölte meg verseiben, még a Csörsz árkáról írt népregében sem gyermekkorra különös nevű faluját, pedig ha valahol, itt alkalma lett volna rá, mert ezt az őskori földhányást először Igrici határában pillanthatta meg. Hallgatásából úgy látszik, hogy érzelmileg aligha vitt többet Igriciből a költészetbe, mint a táj, a természet és a nép szeretetét. Ez azonban nem kevés, s ezért érdemes Tompa igrici emlékeit feleleveníteni.

Horváth Barna

FUKAZAVA HICSIRÓ: KÓSUI BÖLCSÓDAL

A világirodalom fogalmát ma már nem lehet csak az európai irodalmakra korlátozni, szervelesen beletartoznak a távoli földrészek népeinek irodalmi is. Nippon művészetéből először a festészet vált ismertté Európában, az impresszionizmus egyik fontos ihletője volt (*Hokusai*). Napjainkban különösen a japán filmművészet hódít. Nemcsak mennyiségileg (a világon a legtöbb filmet gyártják), hanem minőségileg is az élvonalat képviselik. Hazánkban kevés japán irodalmi alkotást ismerhettünk meg. Néhány csodálatos finomságú, szépségű tömör verset, és a prózából is csak izelítőt kaptunk, mint a klasszikus *Ueda Akinari* „Az eső és hold meséi” c., a feudalizmust, a szamuráj-korszak világát megidéző művét, vagy a modernek közül *Akutagava* novelláit. A legnagyobb sikert *Fukazava* korában megjelent „Zarándokének” c. kötete érte el. Ezekben az elbeszélésekben Japán régi arcát mutatta be, a jelen elbeszélések mai témákat dolgoznak fel. A címadó novella a kapitalizmus előretörését ábrázolja és a háború kérdéseit veti fel. A kötet két legszebb elbeszélése a „Ringó ház” tragikus, szorongással teli gyermektörténete, és az „Ezerősz játéka” elégikus hangulatú színházi novellája. Az írások zaklatott hangja, drámai légköre a mai japán élet feszültségeit, megoldatlan problémáit jelzik nagy művészi erővel és szuggesztivitással. (Európa, 1968.)

Tamás Bertalan

Ökumenikus Tanácsunk közgyűlése

Szeptember 12-én tartotta évi rendes közgyűlését a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa. A megnyitót D. Káldy Zoltán evangélikus püspök, a záró áhítatot Laczkovszky János, a baptista egyház elnöke végezte.

Dr. Bartha Tibor, a Tanács elnöke beszámolóját e számunk más helyén közöljük. A beszámoló és a hozzá fűződő határozati javaslat felett eleven vita folyt, amelyben a Tanács mindegyik tagegyházának képviselői, a teológiai akadémiaiak professzorai felszólaltak. Bizottságot küldtek ki a határozat szövegének elkészítésére, amelyet egyházi lapjaink közöltek.

A főtítkár jelentése

Dr. Pálffy Miklós főtítkár terjesztette ezután elő beszámolóját a hazai ökumenikus eseményekről és küldötteinnek a külföldi ökumenikus találkozókön végzett munkásságáról. Jelentését a következő elvi fejtegetésekkel vezette be:

„Az első világháború után neves egyházi személyek azt jósolták, hogy századunk az *egyház százada* lesz. Ennek a jósoltnak volt bizonyos alapja. Mert az első világháború megrendítette ideig-óráig a polgári társadalommal összenőtt egyház alapjait és kételyeket támasztott az emberekben, akik átmertek az első világháború borzalmain. Néhány évi kapkodás után azonban összeszedte magát az európai polgárság és restaurálta saját magával és érdekeivel együtt az addig érvényes egyházat is. Szüksége volt az egyházra, mert a széles néprétegek még nem jutottak el a nagykorú kereszténység szintjére és nem tudtak különbséget tenni az egyház jól felfogott küldetésé és a polgárság önfenntartó mozdulatai között. Az egyház a megalkuvást és a kényelmes utat választotta. Szövetkezett az újból uralomra jutó társadalmi réteggel, illetve osztállyal és — különböző formában és módszerekkel ugyan — létrehozta a *keresztény nemzeti társadalmakat*.

Így azután az első világháború után kialakult nemzeti egyházak nem az egyház századát indították el, hanem a már akkor elavult társadalmi rendszernek lettek az eszközei és legtöbb esetben a propagálói is. Sok jó szándéktól eltekintve a magyarországi egyházak is ezen az úton jártak. Ezért került megítélés alá 1945-ben nemcsak a magyar társadalom, hanem annak tartozékai, a magyarországi egyházak is! Ezt tényt nem azonnal és nem sokan ismerték fel 1945-ben!

Megnehezítette a helyzetet az a körülmény is, hogy a nyugateurópai társadalmak restaurált polgári társadalmában a keresztény egyházak újból vállalták a régi szerepet, restaurálták saját magukat — sokszor éppen a hitvalló egyház tagjainak a vezetésével! — és restauratív erőként hatnak maguk is ezekben a társadalmakban. A magyarországi egyházak viszont lépésről-lépésre szakadtak el a múlt megkötöttségeitől, újra fogalmazták küldetésüket, tisztázták helyüket az új magyar társadalomban és világban és — bár sok visszahúzó szándék és mozdulat kíséretében — eljutottak (már 1954-ben!) teológiai gondolkodásukban, egyházi és gyülekezeti gyakorlatukban a nagykorú gondolkodásnak arra a szintjére, ahol az egyház nem ítélik, nem bíraskodik, nem parancsol, nem meghatároz, nem urizál és nem abszolutizálja magát, hanem *a mindenkör jónak a munkálására vállalkozik az élet egész területén*.

Bár 1956 egyházi ellenforradalmi lépései egy időre megbénították ennek az iránynak az érvényesülését, egyrészt maguknak az egyházaknak a belső értortartalmi, másrészt a milliók előremutató és megállást tiltó erővonalai egyensúlyt teremtettek az egyház és világ között.

Ebben az egészen röviden vázolt fejlődésben nem kis szerepet játszott az a tény, hogy az ún. felekezeti világszövetségek után 1948-ban megalakult Amsterdamban az *Egyházak Világtanácsa*, melynek megalakulásában a magyar protestáns egyházak sok előmun-

kátal nyomán szintén résztvettek, majd *megalakították a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsát* is. Az EVT megalakulása kényszerítő parancs volt a második világháború után. Mert bár sok egyházi személy és szervezet munkálkodott azelőtt is azon, hogy elkerülhető legyen a második világégés, a német Hitvalló Egyháznak, sok ellenálló lelkésznek és teológusnak a kiáltó szava azonban elveszett a zűrzavarban. Összefogásra volt szükség, hogy a világkereszténység egységesen vegye ki részét egyrészt a háborús sebek gyógyításából, másrészt minden további háborús megoldásnak a megakadályozásából.

Így született meg az a jelszó, hogy századunk hátralévő része az *ökumené korszaka* lesz, tehát a világkereszténység összefogása a háború, a tudatlanság, a nyomor és az embertelenségek ellen. Az EVT célkitűzései tehát találkoztak annak az új társadalmi erkölcsnek a térhódításával, amely a szocialista társadalmakban indult el hódító útjára.

A világ két részre szakadása, Kelet és Nyugat ellentéte, a vele együttjáró hidegháborús politika azonban két táborra szakította az EVT tagegyházait is. Ennek a ténynek a kihatásait néha gyengébben, néha erősebben, ma is tapasztalhatjuk az EVT világggyűlésein és egyéb bizottsági ülésein.

Jóleső érzéssel nyugtázzhatjuk viszont, hogy a MÖT kezdettől fogva a mai napig kitart az eredeti célkitűzések mellett. És amikor azt láttuk, hogy az EVT-n belül kezdenek erőtöbbletbe jutni azok az erők, amelyek a hidegháborút élesztették és az ökumenikus eszmét arra akarják felhasználni, hogy egységfrontot alakítsanak ki az EVT-n belül, az ún. „*negyedik világ*” létrehozása érdekében, akkor csatlakoztunk a *KBK mozgalomhoz*, sőt résztvettünk annak megalakításában, hogy hívek maradhassunk az ökumenikus mozgalom eredeti célkitűzéseivel. A MÖT tagegyházainak ma is az a célkitűzése, hogy a belső ökumenikus szellem erősítésével azokat az erőket támogassa, amelyek

a) újra tudják fogalmazni az evangélium örök igazságát a mai ember, a mai társadalom és mai világ nyelvére,

b) amelyek egyesítik az egyházak minden anyagi és erkölcsi erejét, hogy a népek megbékélése valóság legyen, és

c) hogy olyan társadalomban élhessen az ember, ahol az igazság és szeretet a legfőbb érték.”

A főtítkár ezután rámutatott a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa egyes munkaágazatainak tevékenységére, szélesedő kapcsolataira. Ezekről külön jelentések is hangzottak el.

Jelentések az ökumenikus munkaágazatokról

Dr. Tóth Károly, a református zsinati iroda osztályvezetője terjesztette a közgyűlés elé a tanulmányi munkáról szóló Jelentést. Ebben részletezte a Keresztény Békekonferencia tevékenységéhez adott teológiai hozzájárulásunkat, az EVT uppsalai naggyűlése számára készített nagyszabású magyar munkálatokat és azok jelentős nemzetközi visszhangját, részleteket olvasott fel az elismerő levelekből. Egyházaink képviselőit Bartha és Káldy püspökök központi bizottsági tagsgán túl az EVT számos fontos bizottságába beválasztották Uppsalában.

Ezután Dr. Pálffy Miklós az ószövetségi, Dr. Varga Zsigmond az újszövetségi bibliafordító bizottság munkájának menetéről, Rigó István zsinati osztályvezető a bibliakiadás soron lévő feladatairól számolt be.

Dr. Kádár Imre a Teológiai Szemle, Dr. Tóth Károly a Hungarian Church Press c. könyvomatos lapunk tevékenységéről terjesztett be Jelentést.

A Jelentéseket a közgyűlés elfogadta, majd jóváhagyta a múlt évi zárszámadást és az idei költségvetést. Végül megválasztotta a következő ciklusra a Tanács tagjait és tisztségviselőit.

A FŐVÁROSI SZABÓ ERVIN KÖNYVTÁR ÚJ BIBLIOGRÁFIÁI

A bibliográfia „kémjelentés” a könyvtár állományáról. Szükség van rá, hiszen ki győzné figyelemmel kísérni a megjelent könyvek, folyóiratok tengerét. Egyre nehezebb lesz eligazodni a könyvtárak katalógusainak cédula-erdejében. Ezért örülünk, hogy a Fővárosi Szabó Ervin könyvtár ismét két remekül szerkesztett, teológusokat is érdeklő témát feldolgozó bibliográfiát adott ki újabban. Egyiket a szabadidőről, másikat Fekete Afrikáról.

Ismeretes, hogy a Fővárosi Szabó Ervin Könyvtárnak — mely talán a legjobban feldolgozott anyagú nagy könyvtárunk — speciális gyűjtőköre a társadalomtudomány. A legfrissebb kül- és belföldi folyóiratanyagon túl megtalálhatók állományában a közelmúltban kiadott idegennyelvű könyvek java része is. A rendszeresen kiadott gyarapodási jegyzékek mellett (Újabb külföldi szerzemények) az egy-egy témakörre vonatkozó irodalmat népszerűsítő a könyvtár új bibliográfiai sorozata.

1. *A szabadidő kérdése* a keresztyén etikát is egyre inkább foglalkoztatja. Igazolja ezt a külföldi és magyar teológiai folyóiratok tanulmányainak egész sora. Ezeknek olvasgatása közben gyakran az az érzésünk, hogy nem ártott volna a témát a szociológia újabb eredményeivel jobban elmélyíteni. Jó eligazítást ad ehhez a könyvtár bibliográfiai kötete. Két kérdés köré csoportosítja anyagát: Hogyan lehet a szabadidőt megnövelni és hogyan lehet az adott szabadidőt kihasználni. *Vágh Mária* a kötet szerkesztője az egyes fejezeteken belül először a kérdéssel foglalkozó könyveket ismerteti rövid, pár soros tartalmi kivonatban, majd a hazai és külföldi folyóiratcikkeket sorolja fel. A bibliográfia 456 könyvet és cikket tár fel. A cikkeket 70 magyar és idegennyelvű folyóiratból gyűjti össze. Először a szabadidő általános kérdéseit, majd ennek gazdasági feltételeit tárgyaló irodalmat ismerteti. Ezután az egyes társadalmi rétegek szabadidejével foglalkozó irodalmat vizsgálja. Külön összegyűjti a munkások, parasztok, nők, öregek, fiatalok szabadidejére vonatkozó tanulmányokat. A szabadidő és a művelődés viszonyát külön fejezet ismerteti. A szabadidő kitöltésének módjával is foglalkozik. Az olvasás, a színház és a zene mellett a film, a rádió és a tv. szerepét feltáró irodalmat is összegyűjti. A kötetet névmutató teszi teljessé.

2. *Afrika — forrongó kontinens*. Tíz év alatt „átírta” térképét ez a földrész. Így nem csoda, ha könyvtárnyi mennyiségű könyv jelent meg róla. Ebben az eligazodásban segít a bibliográfia sorozat második kötete, *Hornyánszky Sára* által összeállított, több mint 200 oldalas „*Fekete Afrika*”. A könyv csak a legújabb, 1960 óta megjelent és külföldön, idegen nyelven (angol, német, francia, orosz) könyveket veszi számba. A könyvtár gazdag folyóirat anyagának itt nem is jut hely.

A szerkesztő hat csoportba gyűjtötte össze a mintegy 320 könyv ismertetését. Először azokat az

általános műveket ismerteti, amelyek Fekete Afrika tájegységeiről tudósítanak. Fekete Afrika történetével foglalkozó irodalmat ismerteti a második fejezet. Először az általános műveket tárja fel, majd pedig az egyes országok történetével foglalkozó részlettanulmányokat ismerteti. Külön fejezetbe gyűjti a rabszolgakereskedelemeire és az európai utazókra és „felfedezőkre” vonatkozó könyvek ismertetőjét. A történeti részt az afrikai gyarmati rendszert ismertető könyvek jegyzéke zárja. A harmadik fejezet a mai Afrikát mutatja be. Ismerteti a nemzeti felszabadító mozgalmakra vonatkozó irodalmat épp úgy, mint a sajátos afrikai „faji kérdést”, Angola, a Dél-Afrikai Unió, Dél-Rhodesia és portugál gyarmatok fajüldöző rendszerét.

A negyedik fejezet az afrikai kérdés Achilles-sarkát, a gazdasági kérdést érintő műveket tárja fel. Ezen belül vizsgálat alá veszi a társadalmi szerkezet, a pártok, a szakszervezet és a különböző tömegmozgalmak szerepét. Itt foglalkozik a sajátos „afrikai szocializmus” kérdéseivel is. Ehhez kapcsolódik a közoktatásra, közművelésre és az egészségügyre vonatkozó irodalom ismertetése is. Az ötödik fejezet fekete Afrika kultúrájával foglalkozik. A művészetekre és az irodalomra vonatkozó művek mellett itt találjuk azoknak a könyveknek felsorolását is, melyek az afrikai hagyományokra és vallásos viszonyokra vonatkoznak. Ezek között több olyan munkát találunk, amely a mai afrikai keresztyénség helyzetét világítja meg. A bibliográfia utolsó fejezete a nevesebb afrikai személyek életéről szóló művek, melyek jól dokumentálják fekete Afrika mai életét. A kötetet mutatók teszik teljessé.

Mindkét bibliográfiát nagy haszonnal forgathatják a szakembereken túl azok is, akik szeretnének megismerkedni életünk mai kérdéseivel, gyorsan változó világunk új problémáival.

Szigeti Jenő

KIVONAT

a Tiszáninneni Református Egyházkerület Tanácsa 1968 évi július hó 4—5-én Miskolcon tartott ülése Jegyzőkönyvének 9. pontjából:

„A *Theológiai Szemle* tíz éves évfordulóján Istennek ad hálát Tanácsülésünk, s egész egyházkerületünk, azért a nagy és sok munkáért, mely e kiválóan szerkesztett tudományos lapunk értékes tartalmában lett kincse lelkipásztorainknak. E helyről is testvéri szeretettel és tisztelettel köszöntjük Főszerkesztő, szerkesztő testvéreinket és a lap valamennyi munkatársát. Szeretetünk és tiszteletünk legyen biztatás és bátorítás a további évtizedekre.”

A Kivonatot küldi

atyafiúi tisztelettel:
Técsy Béla: s. k.
egyházkerületi főjegyző

Mezőcsát 1968 július hó 22

Túl a születésszabályozás tilalmán

— Teológiai jegyzetek a „*Humanae vitae*” háttéréhez. —

Heves és viharos viták, baljós cikkek és nyilatkozatok közepette jelent meg VI. Pál legújabb enciklikája. Nem tudjuk még, mi lesz a vége a „*Humanae vitae*” körül kavargó viharoknak. Talán nyílt lázadás és szakadás — vagy a tekintély győzelme? *Suenens* bíboros jogos félelme az újabb „Galilei pör”-től, vagy a diplomatikus, óvatosan berzenkedő közvetítők sikeres működése? Kiváló teológusok és neves egyházi személyiségek siettek hangsúlyozni — gondoljunk csak *Hans Küngre* és *Alfrink* bíborosra, — hogy az enciklika „nem csatkozhatatlan tanítás”, tehát a kérdés továbbra is nyitva marad, sőt „nehéz lesz megértetni a klérussal ezt az enciklikát; a körülötte zajló vita az Egyházban funkcionáló autoritás komoly felülvizsgálatára vezet.”

A probléma nyitottságát az adja meg, hogy a pápa ezt az Enciklikáját „minden jóakarátú emberhez” intézi. Hatósugara messzebb terjed, mint a katolikus világ.

Az enciklika előzményei

1930. körül a protestáns egyházak az anglikán Lambeth konferencia döntései nyomán általában feladták negatív álláspontjukat a születés-szabályozás kérdésében. 1930-ban XI. Pius pápa enciklikát bocsájtott ki, amely az akkor már kialakult véleménnyel pontosan ellenkező álláspontot foglalt el. 1951-ben XII. Pius pápa megengedhetőnek nyilvánította az „Ogino-Knaus módszer” használatát, s egyben azt kívánta, hogy a tudomány ennek pontos meghatározását és kidolgozott leírását adja. Ugyanaz a pápa még közvetlenül halála előtt nyilatkozott a „pirulákról” (Anti-baby pill), mely szerint gyógyászati célokra igen, fogamzás-gátlásra nem használható. Nézzünk az adatok mögé. XXIII. János Mater et Magistra enciklikájában a következőket írja: „Ez utóbbi idők gyakran emlegetett problémája a világ népesedésének növekedése, a gazdasági fejlődés és rendelkezésre álló eszközök közötti kapcsolatok akár világméretben, akár a gyengén fejlett országokban. Világviszonylatban többen rámutatnak megbízható statisztikák nyomán — hogy az emberi nem az utóbbi évtizedekben szám szerint is jelentős növekedésnek indult, ugyanakkor a gazdasági fejlődés sokkal lassabban követi ezt. Azt vezették le ebből, hogy ha nem szabnak határt a demográfiai növekedésnek, kis idő múlva kiélezetten jelentkeznek a kiegyensúlyozatlanság, a népesedés és a rendelkezésre álló készletek között” (196—197 cikk). XXIII. János tehát már erősen lazítja az eddig rendületlen 1013. kánont: „A házasság elsődleges célja a gyermekek nemzése és nevelése; másodlagos célja egymás kölcsönös támogatása, és orvosság a paráznság ellen.” A II. Vatikánum fontos „13-as sémája” már a további lazítás útját nyitja meg: „Ami a házasság és a gyermek kapcsolatát illeti, a szöveg nem olyan rideg, mint a hagyományos tanítás... kemény viták kompromisszumának eredménye. Úgy mutat rá a házastársi szerelem méltóságára és a testi eggyé-levés személyi értékére, hogy módot adjon a változatlan tanítás (a házasság

elsődleges célja a gyermek) ismétlésére, amire azért volt szükség: mert a keresztyén házasság felbonthatatlan; tartalmi jegyei változatlanok” (Vitányi: II. Vatikáni Zsinat; 109—115).

A másik magyar értékelő szerint „a többség el tudta érni, hogy a szövegbe néhány jelzés kerüljön, arról, hogy a házasság tartalma a szerelem, személyi értéke a testi találkozás is” (Saád Béla A zsinat bpesti szemmel, 216 k).

Nem akarunk ironikusak lenni, de a pásztori konstitúció talán legforradalmibb mondata: „a cselekmény, amelyben a házastársak eggyé válnak, jó...” (Gaudium et spes, 49. cikk).

Egyebekben változatlan a tanítás: „Maga Isten ugyanis a szerzője annak, hogy a házassághoz többféle cél és érték tartozik, és ezek mindegyike ropant jelentős az emberi nem fennmaradása érdekében, valamint az egyes családtagok személyes fejlődése és örök sorsa miatt” (48. cikk).

A „*Humanae Vitae*” enciklika tartalma

Az enciklika egy rövid praeambulum után három fő fejezetre oszlik. Bevezetésében a társadalom újabb fejlődéséről és változásairól és a Tanítói Hivatal illetékességéről szól.

A családot érintő változások főbb forrásai szerint: a világ népességének rohamos üzemű fejlődése, a kevésbé fejlett államok (a harmadik világ), a munka és lakásviszonyok, a magasabb életszínvonal igénye. Végül, s különösképpen „az ember bámulatos haladást ért el a tudásban, és a természet erőinek racionális megszervezésében, most pedig megkísérli ezt a tudást a maga egészségében önmaga életére is kiterjeszteni” (10).

Az enciklika e pontján már jelentkezik az a magatartás, amit római katolikus teológusok egy új Galilei-per kiinduló pontjának mondtak. A pápa itt még elismeri az emberi tudás jogosságát és vívmányait, de azzal az igénnyel lép fel, hogy ezeknek az Egyház utakat mutasson és határokat szabjon. Ennél is nagyobb baj az, hogy gyakran el akarja tüntetni az elért eredmények „Bábel tornyát”. Megállapítja: felvetik a kérdést, hogy „amikor a modern ember ilyen nagykorú felelősségre jutott el, nem jött-e el az a pillanat, hogy inkább bízzuk értelmére és akaratára a születés-szabályozás gondját, mint a szervezet biológiai ritmusára” (2. cikk).

Az enciklika egyik elgondolkodtató negatívuma, hogy az embert lehetőségeivel együtt kiskorúnak ítéli, ezt állítja: „egyik hívünk sem akarja tagadni, hogy az Egyház tanító hivatásához tartozik a természeti erkölcs interpretálása is. Valóban kétségbevonhatatlan, amint ezt elődeink több ízben is kijelentették, hogy Jézus Krisztus Péternek és az apostoloknak átadva isteni autoritását, és elküldvén őket, hogy parancsolatait minden népnek tanítsák, minden erkölcsi törvényt őrzőivé és autentikus magyarázóivá tette őket: nem csupán az evangéliumot illetően, hanem a természeti törvény magyarázóivá, amely szintén Isten akaratát fejezi ki, és

amelynek hűséges megőrzése szükséges az üdvösségre" (12).

Ezután VI. Pál a XXIII. János pápa által 1963. márciusában kinevezett tanulmányi bizottságról beszél és azokról a speciális tanulmányokról, amelyeket a bizottság nyomán ő maga is végzett. E bizottság eredetileg hét tagot számlált, a demográfia specialistáit. Ezt a számot VI. Pál pápa először 14, majd 1964-ben közel 60 személyre bővítette ki. 1966-ban átfűsülte ezt a bizottságot és 16 bíborosból álló szuper-bizottsággal fejelte meg.

E szuper-bizottság — és az egész munkacsoport — vezetését *Ottaviani*, *Heenan* és *Doepfner* bíborosok kapták meg. A házaspárokkal, és szakértőkkel kibővített bizottság jelentései a bíborosokon keresztül jutottak el a pápához. Érthető, hogy a bíborosok szavazásaitól függő eredmények semmiképpen sem lehettek egyezők. Ezekre később a pápa úgy hivatkozik, hogy a kérdést végül is — a bizottságban kialakult eltérő proposíciók után — neki kellett eldöntenie. „Különösen azért is, mert a megoldás olyan kritériumai jelentkeztek a bizottságon belül, amelyek az Egyház Tanítói Hivatala által állandó elvi kitartással proponált morális doktrínától — a házasságot illetően — eltávolodtak.” (13)

A „*doktrinális princípiumok*” c. részben VI. Pál a házastársak kapcsolatát az ember átfogó látomásában igyekszik értelmezni. Két „óriási realitást” kíván közelebről megvizsgálni: a házastársi szerelmet, és a szülői felelősség erkölcsi normáit.

Határozottan kijelenti: „magunk is főképp arra utalunk, amit legújabban e tárgyban kifejtettek az e tárgyban legilletékesebb helyen, a II. Vatikáni Zsinaton, a *Gaudium et Spes* pázsatori konstitúcióban.” (14)

A házastársi szerelemlről szólva mindenben a régi formákhoz alkalmazkodik, azzal a finomítással, hogy a házasság első fontosságú feltétele és célja a kölcsönös és személyes egymásnak való átadottság, az így megélt lét teljességére való törekvés; új életek elindítása és nevelése, amelyben a házastársak Isten munkatársai. „S mi több, azok számára, akiket megkereszteltek, a házasság a kegyelem szentségjegyének méltóságát ölti fel, amennyiben Krisztussal és az Egyházzal való közösséget ábrázolja.” (15).

E szeretet jellemzőiként — és itt valóban tartalmi többléről beszélhetünk — elsőnek a teljes emberi szeretetet említi, amely „egyszerre érzéki és spirituális”. Ezután lehet szó a totális szeretetről, „azaz a személyes barátság egész és speciális formájáról”; a hűséges szeretetről, s végül e szeretet gazdagságáról, amely az utód nemzésében és felnevelésében akarja látni gyümölcsseit.

A szülői felelősségről szólva, Róma nem tudja megtagadni azt a „degout”-t, amivel a szenvedélyvel és az ösztönnel kapcsolatosan viseltetik. Bár az enciklika messze túlmegy ezeken a kérdéseken, azonban a születés-szabályozás problematikájával szemben épp ezzel érvel, és erre próbálja beállítani a hívők millióit: „Az ösztön és a szenvedélyek áramlatával kapcsolatban a szülői felelősség azt a szükséges tudást jelenti, amit az érznek és az akaratnak kell ezekben gyakorolnia” (16).

Így jut el majd arra a végső álláspontra, mely szerint az egész probléma-komplexum gyakorlati megoldása a házastársak közösen vállalt, magán a házasságon belül megélt aszkézise.

A szülői felelősség magában foglalja az objektív erkölcsi renddel való kapcsolatot, (amit érvényesen

az Egyház magyaráz és rendel el) „következésképp az élet átadásának feladatában a házaspárok nem szabadok arra, hogy saját ízlésük szerint cselekedjenek, mintha egészen autonóm módon választhatnák meg a követendő utakat, hanem meg kell, hogy egyezzenek Isten teremtő szándékával, melyet magának a házasságnak a természetében és műveiben kifejezett, s amelyet az Egyház állandó tanítása nyilvánít ki.” (17.).

A továbbiakban azt tanítja az enciklika, hogy „tisztelni kell a természetet és a házassági aktus célszerűségét”. Olymódon azonban, ahogy „az Egyház emlékezteti az embereket a természeti törvény figyelembevételére, amit változatlan doktrínájával tanít...” (18). Majd így hangzik tovább az érvelés — amit már inkább csak célszerűsége alapoz — „az a tanítás, amit már többször hangoztatott az Egyház Tanítói Hivatala, azon a megmásíthatatlan köteléken alapul, amit Isten akar, amit az ember nem oldhat fel saját kezdeményezésével, a házassági aktus két jellegzetessége: az egyesülés és a nemzés között” (19).

A következő alcím az Isten szándéka iránti hűségről szól. Az előbb elmondottak fényében úgy érezzük, inkább az Egyház szándékához kapcsolódó hűségről van itt szó. Ezt csak aláhúzza az a kijelentés, ami szigorúan a tárgyra koncentrál, és amit a római egyház mostani hivatalos álláspontjaként kell megjelölnünk:

„A házasság keresztyén és emberi felfogásának ezen alapvető pontjai megegyezésében Nékünk megegyezően ki kell jelentenünk, hogy a születés-szabályozás megengedett eszközöként abszolút módon kizárt a már elkezdett nemzési folyamat közvetlen megtörése és különösen a szándékos és előre megfontolt közvetlen abortus, akár orvosi indokokból is. Ezzel párhuzamosan kizárt, amint azt az Egyház Tanítói Hivatala többször kijelentette, az szándékos sterilizáció, legyen az folyamatos, vagy időleges, akár férfinél, akár a nőnél. Tilos minden olyan cselekedet, amely célként, vagy eszközként tűzné ki maga elé a nemzés lehetetlenné tételét” (20.)

Ezután a Pápa „a kisebb erkölcsi rossz” elvének lehetetlenségéről beszél ebben a kérdésben.

A továbbiakban megengedhetőnek minősít elkezdhető gyógyászati eljárásokat, még akkor is, ha ezek terméketlenséget vonnának maguk után. Ugyanígy megengedhető a terméketlen periódusokkal való manipulálás. Ez esetben is következetes az Egyház önmagához, „mert az Ogino-Knaus rendszer a természet rendjével megegyezik.”

Az enciklika lényeges része az, aminek az éle különösen a „világ” felé irányul. Ez felméri azokat a hátrányokat, ami a hivatalos születés-szabályozásból származnék. Ezek a következők: indíték a házastársi hűtlenségre, az erkölcsiség általános súlygyedése, a nő tiszteletének csökkenése, amiben őt a férfi „mint az egoista élvezet egyszerű eszközét” tekinti. S végül, a közhatalom olyan területre terjesztené ki illetékességét, ahol az ember legintimébb ügyeibe szólna bele.

„Ki folyamodhatna úgy egy kormányzathoz, hogy a kollektív problémák megoldására azt a módszert alkalmazza, ami elfogadható lenne egy család problémájának a megoldásához is? Ki akadályozhatná meg a kormányzatokat, hogy előnyben részesítsék, sőt ráerőszakolják népeikre — ha szükségesnek vélik — azokat a módszereket, amelyeket a leghatékonyabbnak ítélnék?” (21)

Ennek a fejezetnek a bezárásánál a római Egyház, mint „az emberi értékek autentikus garantá-

lója" nyilatkozik. Hangoztatja, hogy ezeket az erkölcsi törvényeket nem ő teremtette, tehát meg sem változtathatja. Így, amikor a házastársi morált védi, „tudja, hogy egy igazán emberi civilizáció építéséhez járul hozzá.”

A „Pásztori direktívák” c. fejezet elsősorban hangoztatja, hogy az Egyház illetékessége ezekben a kérdésekben meghatározott. Távlatait és határait a hagyomány és „a Megváltó vezetése” adja. Ezen az alapon intéz felhívást a házaspárokhoz — abban a szellemben, amelyet már a fentiekben említettünk — mely szerint a házasságon belüli „önmegtartóztatási periódus” betartása: „folyamatos erőfeszítést igényel, viszont jótékony befolyásának segítségével egészségesen fejleszti a házastársak személyiségét, amikor spirituális értékeiket gazdagabbá teszi” (22).

Ennek erejével a szülők is határozottabb nevelést adhatnak gyermekeiknek. Az enciklikában a pápa gondja a „nevelés légkörére” is kiterjed. Elítéli mindazokat „akik a társadalmi kommunikáció modern eszközeivel az érzelmelek felhevítésére, az erkölcsi értékek leszállítására törekcsenek.” A „Humanae Vitae” különböző társadalmi tényezőkhöz intézett felhívással zárul. A kormányzatokhoz szóló felhívás megismétli XXIII. Jánost: „a népesedési nehézségeket nem az olyan eszközökkel kell megoldani, amelyek méltatlanok az emberhez.”

Legérdekesebb talán a tudomány embereihez intézett felhívás: „A tudósok és különösen a katolikus kutatók hozzájárulhatnak olyan tények kimutatásához amiket az Egyház tanít. . .” (23)

A házaspárokhoz intézett felhívás újabb tuskét rejt az ökonemikus gondolkodás számára: Az Egyház hangjának engedelmes házaspárok emlékezzenek tehát, hogy keresztyén elhivatásuk amely a keresztséggel kezdődött sajátosságosan és megerősítőleg a házasság szentségével folytatódik.” (24) Pásztori intencióval fordul felénk, amikor bűnbánatra és az isteni segedelem kérésére hív fel, amelyet különösképpen az eucharistiában kaphatnak meg.”

A papokhoz intézett felhívásból csupán két jellemző idézetet mutatunk be: „Tinéktek első feladatok, különösen azoknak, akik a teológia morálisal foglalkoznak hogy az Egyház tanítását a házasságról kétértelműség nélkül fejtsétek ki.”

„Azt is tudjátok, hogy páratlan jelentőségű a keresztyén nép egységéhez és lelkiismereti nyugalmához, hogy mind a dogma, mind az erkölcs területén mindnyájan az Egyház Tanítói Hivatalához szabjuk magunkat és ugyanazon a nyelven beszéljünk” (25).

A püspökökhöz úgy fordul, hogy „az enciklika végrehajtását sürgős és felelősségteljes teendőik egyik legfontosabbikának tekintsék”. A „mindenkihez szóló” sajátosan római formula következik végül: Nagy a nevelésnek az a műve, amire kérünk benneteket az Egyház tanításának alapján, amelynek Péter utóda — püspök testvéreivel együtt — letéteményese és tolmácsa” (26)

Vajon ki fogja az enciklika világában meglátni, hogy „az ember nem tudja megtalálni igazi boldogságát, amire egész létével kívánczik, csak az Isten által beleírt törvények tiszteletében . . . ?”

Az enciklika visszhangjáról

Furcsa módon ennek az enciklikának a visszhangja megelőzte kibocsátását. A katolikus közvéleményben három álláspont alakult ki lehetséges megoldásként: a „rögzítő”; a „nyitott”; a „középutas”. Az enciklika leginkább a rögzítő álláspont-

hoz áll a legközelebb, amit jóval az enciklika megjelenése előtt a katolikus világ döntő többségében szinte egyöntetűen elutasított. Az Informations catholiques International c. nagy katolikus sajtóorgánium szakértője (1968. aug. 317 k.) szerint a rögzítő kisebbség véleménye — ami az enciklikában is kifejezésre jut — a következő három pontban foglalható össze: 1. A Casti Connubii enciklikának lehetetlen ellentmondani, mert ez aláásná a tanítói hivatal autoritását és súlyosan megrendítené a hívek bizalmát. 2. Az általánosan terjedő erotizmusban a nyitott álláspont annak a kockázatával járna, hogy teret engedünk a hédonizmus áramlatának. 3. Ha az egyéneknek lehetővé teszi a fogamzásgátló eszközök használatát, a kormányzatok igényelni fogják annak elismerését, hogy joguk van az államilag szervezett családtervezés bevezetésére.

Érdekes volna országról országra bemutatni, hogy ezekkel az aggodalmakkal szemben milyen érveket hoznak fel a katolikus tudósok. Tény, hogy általános felzúdulás fogadta VI. Pál érvelését. Az ellenérvek főleg azt vitatják, hogy szabad volna továbbra is kiskorúságban tartani a „felött” katolikusokat, akik a házasságba mint önmagukat Isten előtti felelősséggel szemlélő emberek lépnek be.

Sokan hivatkoznak arra is, hogy az enciklika újra megnehezíti az ökonemikus párbeszédet. Ismeretes hogy az Egyházak Világtanácsa évek óta milyen nagy propagandát fejt ki, főleg Indiában és más kevésbé fejlett országokban a „felelős családtervezés” érdekében és egyenesen az egyházak kötelességének minősíti a születésszabályozás technikai eszközeinek és módszereinek propagálását és terjesztését. Most a római Legfőbb Tanhivatal egyáltalán nem várta meg fő ökonemikus partnerének újabb döntését, hanem egyedül egymagában, nemcsak a katolikusok hanem „minden jóakarát ember számára” elő kívánja írni a maga erkölcsi normáit úgy, hogy azok ellen nincs fellebbezés.

Az anglikán egyház 1959-es Lambeth-konferenciája a kérdésben így foglalt állást: „Tévedés azt hinni, hogy a szexuális kapcsolatok bűnök, amikor a házastársak nem óhajtanak gyermeket. — A gyermekek számának és születésük ritmusának felelős döntése az Isten által a szülők választására bízott lelkiismeretük szerint. — Fogamzásgátló szerek használata megengedhető, amennyiben nincs szó gyermekgyilkosságról, nem élnek az abortus lehetőségével és nem törik meg a szexuális aktust.”

Túl az enciklikán

Számos elemzés felhívta már a figyelmünket arra, hogy a római katolicizmus a II. Vatikánum után *offenzívába került*. Önmagát nyilvánította az emberiség és a hívők egymással és Istennel való egyesítése kizárólagos „instrumentumának és sakramentumának”, hozzá is fogott a felvonuláshoz erre a „szent küzdelemre”. A mostani enciklika is túlmutat önmagán: a Vatikánban már alig esik szó a születésszabályozás kérdéséről; sokkal inkább a pápáról, mint Legfőbb Tanhivatalról van szó, az ő személyes hatalmáról annak az eldöntésére, hogy mi a jó és mi a rossz, nemcsak az egyének, hanem az egész emberiség, a világ számára. Egyelőre a legjobb tudósok sem állítják, hogy ők tudnák: mi lesz a „demográfiai robbanás” lefolyása, de a pápa már a végső szót akarja kimondani ebben a súlyos kérdésben, amely „a világ egész jövőjét igen erősen befolyásolja”. Tapintható jelenkezése ez annak, hogy a „római offenzíva” a holnapért történő versenyfutással párosul. „Az Egyház, amikor a ház-

társi morált védi a maga integralitásában, tudja, hogy egy igazán emberi civilizáció építéséhez járul hozzá... — írja VI. Pál.

Újra Trident szellemét leheli az az elgondolás is, mely szerint „a tudományos kutatásoknak oly módon kell történniök, hogy az Egyház által interpretált isteni törvényeket igazolják”. Figyeljük csak meg: ma valóban életkérdés a tudomány felelősségének kifutása. Az enciklika szerint „a tudósok és különösen a katolikus kutatók járuljanak hozzá olyan tények kimutatásához, amit az Egyház tanít...” (Humanæ vitæ 30. cikk.): Az még nem lenne baj, hogy az egyház felelősséget érez a tudomány pozitív erkölcsű arculatának kialakulásáért. Ami viszont komoly kérdéseket vet fel: ho-

gyan teheti az Egyház — kívülről és felülről — a tudomány „totális princípiumá”-vá a saját értelmezését? Miközben hír szerint Galilei rehabilitációjára készül Róma, valóban újabb Galilei-perek megalapozását készíti elő. Szinte az az érzésünk, hogy a születésszabályozás nehéz és még sok fáradságot és kutató munkát igénylő kérdése Rómának csak alkalmul szolgált arra, hogy bejelentse igényét a holnap világa, emberképe előrajzolására.

Ez azonban a jelek szerint a katolikusok nagy tömegei, sőt teológusai számára sem látszik vonzóknak. A protestánsokat pedig komoly megfontolásokra, éber figyelemre készíti.

Simon János Attila

Pszichoterápia és lelkigondozás

Ezzel a címmel jelent meg Köberle tübingeni professzor írása abban a vastag kötetben (Die Psychotherapie in der Gegenwart), amelynek összeállítója, Prof. Dr. Erich Stern kiváló munkatársak segítségét vette igénybe, átfogó képet akarván adni a *klinikai pszichológia* e kézikönyvében a jelenkor lélekgyógyászati irányzatairól, problémáiról és alkalmazásmódjairól. Köberle mondanivalója az eltelt tíz év alatt csak súlyosabb lett, hiszen korunkban egyre nyilvánvalóbbá válik, mennyire lényegesek lélektani alapismeretek közös és egyéni adottságainknak, azok lehetőségeinek és buktatóinak feltárásához.

A professzor által áttekintett területen — elsősorban nyilván Nyugat-Európára kell gondolnunk — nagy számban akadnak orvosok és *teológusok* is, akik a pszichoterápia és lelkigondozás *teljes szétválasztását* szorgalmazzák. Orvosi részről többen veszélyesnek ítélték, hogy sok humanista-filozófiai képzettségű nem-orvos vetette rá magát a pszichoterápia gyakorlására, s most ezek tetejébe még egyes papok is analízisgátni kezdik híveiket. A hittudomány oldaláról egyrészt örülnek, hogy a Schleiermacher-féle érzelem-teológiából megtalálták az utat az Igéhez, s valami újabb, ilyesféle elcsúszástól félnék, másrészt Freud, Adler és mások igen kritikus álláspontot foglaltak el a vallással szemben, ami szintén ellenérzést váltott ki. Így aztán a pszichoterápiának és a lelkigondozásnak semmi köze se lenne egymáshoz, csak tartsa tiszteltben mindkettő a határt.

Feltűnt azonban hivatásos pszichológusoknak, hogy ha valamelyik egyházi személy különös hévvel mennydörög a pszichoterápia „kárai és veszélyei” ellen, akkor többnyire éppen annak lenne igencsak égető szüksége lélekgyógyászati kezelésre — sajátos hangja, modora, stílusa, „görcsei” elárujják. Am ettől függetlenül is mind több teológus jön rá: ennek a modern tudománynak az eredményeivel is élni kell. Manapság az emberek többsége úgyis sokkal szívesebben viszi lelki zavarait idegorvoshoz, vagy pszichiáterhez, mint paphoz. De akik hozzánk jönnek nem orvosra tartozó erkölcsi, szellemi problémákkal, azoknak felkészülten kell segítenünk. Hiszen épp a modern ember bírja ki a legkevésbé a kegyeskedő felületességet és hozzánemértő egyszerűsítéseket. Ilyenkor egyhamar megérzi a segítséget kereső ember: ez a pap nem képes megérteni álmait, vágyaimat, fantáziaképeimet; ehelyett beéri morális megbotránkozással. Lett volna csak hajlandó az illető lelkipásztor — fűzi hozzá Köberle — becsületesen szembenézni saját, Jung-i értelemben vett „árnykéval”, biztosan egész más lett volna a hozzáállása a felebarát nyomorúságához. (V. ö. Th. Szemle, 1967. 291. o.)

Konkrét, tipikus esetek mutatják, milyen fontos a pszichológiai ismeret és tapasztalat a lelkipásztori gyakorlatban. Sokszor például szülők keserűen panaszkodnak „makacs” gyermekükre, aki nem és nem akarja

azt a pályát választani, amelyet szerető és gondos atyja szemelt ki neki — helyette. Különösen apák hajlamosak arra, hogy saját célkitűzésüket ráerőszakolják fiúkra. S a pater familias talán nem is sejti, mennyire balsa a bánata, hiszen gyermekek felnővén sokszor éppen azt élik, amit szülei elmulasztottak élni — mintegy kipótolva azok egyoldalúságát. S ezt akár egy egész generáció megteheti, robbanásszerűen is — és ez még csak nem is véletlen.

Tanulságos lehet az a tény is, hogy egyes embercsoportok szinte tömbben estek ki az egyházi lelkigondozás hatóköréből: munkások, sportrajongók, s mondjuk, a művészek. Utóbbiakkal kapcsolatban például arra utalt Jung, hogy amit igazi nagy művészek alkotnak, abban nemcsak egyéni sorsuk játszik szerepet, hanem igen komoly mértékben fejeződik ki a *kollektív tudatalatti*, illetve annak különféle rétegei, például egy népcsoport sajátossága, vagy akár valami egyetemes emberi tartalom. Mivel azonban a művész oly nagy mértékben merít a tudatalatti lelki energiák homályos világából, könnyen megesik, hogy ennek „napi tudata” kárát látja, s alig képes normálisan viszonyulni pénzhez, házassághoz, gyermekneveléshez. Rendkívüli teljesítményükkel szemben áll fokozott sebezhetőségük. Ha egy lelkigondozó ezzel nincs tisztában, alig tudhat segíteni.

Sokkal gyakrabban okoz problémát az *indulatátvitel*. Köberle leírja: a lelki vigaszt nyújtó papba aránylag könnyen beleszerethet női pásztoroltja, mert teljesen akaratlanul bár, de törvényszerűen rá vetíti át mások kötött indulatait, vagy a megoldódás nyomán felszabaduló életörömet. Tudata teljesen tájékozatlan arról, hogy miért is kell neki folyton a paphoz szaladgálni lelkizésre, sőt ezt emelkedett lelkiségének tulajdonítja. Ám ha a lelkész is tájékozatlan, el lehet képzelni, mi történhet. Épp így lehetséges ennek a fordítottja is, amikor *gyűlöletet projektál* a lelkipásztorra az a híve, aki pl. sokat szenvedett apja zsarnoki egyéniségétől — hisz a pap atya-szerű funkciója ezt hozza ki belőle. De elcsúszhat a lelkész itt is, ha „természetszerűleg” a személyes hiúság szempontjából fogja fel az ellenérzést!

A szakavatott professzor példáihoz hadd fűzzek itt egy esetet a magam szerény tapasztalatából. Istentisztelet után fiatal lány állított be kisírt szemmel, panaszolva, hogy ő nem tud szilárdan hinni bűnei bocsánatában és ezért nem mer ürvacsorázni. Pár kérdés után kissé gyanússá lesz a helyzet s alaposabban utánanézzünk a tényállásnak. A becsületesen őszinte leány néha megdöbben, de nyíltan válaszolgat. Kiderül, hogy hiperpietista befolyás alatt úgy érzi: le kell néznie a szerelem és házasság testi oldalát, ezért elviselhetetlen feszültségbe került önmagával és vőlegényével; anyjához való viszonyában is voltak tisztázatlanságok. Miután kiviláglott, tulajdonképpen hol szorít a

cipő, kellő mértékben szó esett arról is: hogyan segít a hittel vett úrvacsora, általában a megújító kegyelem ilyen téren is megoldáshoz, hogy elkerüljük a hamis bűntudat ingoványát. (Paul Ricoeur, párizsi protestáns filozófia-professzor *Freudi pszichoanalízis és keresztyén hit* című tanulmányában — Cahiers d'Orgemont, 1965. nov.—dec. — kimutatta a freudi vallás-értelmezés „kemény és tüskés iskolájának egyik mérhetetlen értékét”: hogy a bűntudat miként szennyeződhet be archaikus félelemekkel, béklyóba kötő aggályoskodással.) A „paciens” többórás beszélgetés után szinte ugrálás jókedvvel távozott akkor —, de hány esetben érzem, hogy sokkal nagyobb tájékozottságra lenne szükség!

Köberle a továbbiakban nem mulaszt el kitérni arra, hogy mennyire nem történik semmi baj akkor sem, ha történetesen egy szakképzett pszichiáter dönt a keresztyén egzisztencia mellett. Nyilván az sem választ-hatja ketté magában a lélekgyógyászt és a hívő keresztyént. Többek között Paul Tournier-ra, Fritz Künkelre és főként Theodor Bovetra hivatkozik, akik emberek tömegeinek tettek igen jó szolgálatot azzal, hogy hittel és pszicháteri szaktudással siettek felebarátaik segítségére. „Még házasság előtt álló fiatalokat figyelmeztetnek arra a veszélyre, hogy élettárs-választáskor könnyen áldozatul eshet a férfi anyjához kötöttsége, a nő pedig apa-imaéhoz kötöttsége kivetítésének... Vagy megmutatják, hogyan veszélyeztetheti a házasságot a szeretetközösség érzéki oldalának nemcsak a túlértékelése, de éppúgy a lebecsülése is... Milyen unalmasak és naivak voltak az ötven évvel ezelőtti keresztyén könyvek a házasságról, mennyire nem sok vizet zavartak és milyen kevésbé tudtak segíteni! Milyen sokat nyert a keresztyén házassági tanácsadás azzal, hogy az életnek ezen a területén lélekgyógyászok mint lelkigondozók hallatták szavukat!”

Ebben az értelemben a keresztyén bizonyágtétel nincs teológiai végzettséghez kötve —, ha azonban lelkes akar pszichoterápiái ismereteket állandó szolgálati eszközként felhasználni, sokkal nagyobb a követelmény, nehogy kontárkodás legyen a dologból. Azok közül, akik ennek a szintnek élő példaként megfeleltek, *Allwohn, Haendler, Ritter és Uhsadel* nevét említi. Idézi *Haendler Die Predigt* című könyvét (Berlin, 1941): „Az igehirdetőnek először okvetlen arra kell gondolnia, hogyan adja tovább *hűen* a rábízott üzenetet. Ám a „mit” mellett nem kevésbé fontos a „hogyan”, a prédikátor személye. Ha a szószéken álló embert kisebbrendűségi komplexomok szagatják belülről, feldúlt házasság, vagy ösztöni okú lehangoltság, akkor lényéből keserves, görcsös, zavaros dolgok fognak származni. A gyülekezet azonban tudja, vagy nem tudja megérzi ezt, szenved tőle, s nem képes elnyerni a hirdetés igé ajándékát, ha méglyo igazhitűen korrekt és szellemesen érdekes is.” *S Händler* szerint éppen paponál nem ritkák a neurotikus elfojtások, miért is egykönnyen ránk férne egy kis „pszichoterápiai purgatorium”!

Prédikálásunk száraz elvontságát, intellektualizált fogalom-sívatagát az egész nyugati kultúrának azzal a közös nyavalyájával magyarázza Köberle, hogy túlzottan tudat-emberekké lettünk és elzárkóztunk tudatalatti világunk kép-gazdagságától. Pedig absztrakciók nem képesek lehatolni a lélek mélyebb rétegeibe, csak életelevení képek. Különösen szükséges ez, ha pusztító képanyag kárt okozott a lélekben — ezeket csak gyógyító képek ellensúlyozhatják. („Audiovizuális” igehirdetést! — mondanánk ma.) S olyan embereknek, akik úgyszólván úsznak a modern kép-dömping cikkeiben, egyre kevésbé lehet elvontan prédikálni...

Csak igen szerény utalásként arra, hogy e téren szolgálatainkra milyen szédületes meggazdagodási lehetőség várna, hadd álljon itt *Hofstatter* hamburgi professzor véleménye a *Fischer Lexikon* sorozat pszichológiai kötetéből (250. o.), mely tavaly már a 356. ezernél tartott, a pszichoszomatikus zavarokkal kapcsolatban: „A technikai civilizáció területén is sok értelme van annak, hogy a pszichoszomatikus szindrómák mögött feldolgozatlan, vagy csak látszólag legyőzött bűntuda-

tot keressünk. Ezzel a küzdelmet vagy a vallásos tanácsolás veheti fel annak szakramentális kegyelmi eszközeivel (gyónás, bűnbánat), vagy a mélypszichológiai beszélgetés. Alapvetően egyet lehet érteni *Jores*-szel, aki a betegségét önmagából aktusként fogja fel, mely különbözőképpen — fertőzéses betegségektől eltekintve — akkor következik be, amikor külső vagy belső okokból az életnek nincs többé lehetősége önmaga kibontakoztatására, vagy ez az élet természetes határán már befejeződött.”

Akár a teológiai tananyagra, akár saját továbbképzésünkre és gyakorlati lelkipásztorokadásunkra gondolunk: nem lenne vajon nagyon is sok teendőnk e téren, Isten szeretete jegyében az emberért?

Bodrog Miklós

A PSZICHOLÓGIA ÚJ ÚTJAI

(Gondolat 1967. Szerk. dr. Lénárd Ferenc)

1966. augusztus 4-én Moszkvában ülésezett a 18. Nemzetközi Pszichológiai Kongresszus. A több mint negyven témakört ötven ország pszichológusai tárgyalták meg, akik a tudományág különböző területein elért eredményeiket ismertették. Az előadások anyagát a magyar küldöttség tagjai tanulmányokban dolgozták fel, s ezek jelentek meg a fenti cím alatt dr. Lénárd Ferenc szerkesztésében.

A négy plenáris előadás és a szimpoziumok a személyiség megismerésére, a tanulásra, az ember és a gép viszonyára, a kozmikus repülés pszichológiai kérdéseire, de mindenekelett a szociálpszichológiai vizsgálódásra vonatkozó újabb eredményekkel foglalkozott.

Ma már kétségtelen, hogy a pszichológia szoros kapcsolatban, sőt kölcsönhatásban áll nemcsak a humán tudományokkal, hanem a matematikával és fizikával is. Ez a kölcsönhatás termékenyítőleg hat vissza a pszichológiára és szaktudományokra. Pszichológusnak és nem pszichológusnak egyaránt az a legizgalmasabb probléma, hogy a szakmai kérdések megválasztásán túl hogyan és mennyire változtatja meg ez a kölcsönhatás az embernek magáról és a világról alkotott képét. Ezeknek a határkérdéseknek a tárgyalása, magában is határokat nyitogat és olyan új utakra vezet, amelyek egyszer valószínűleg találkozni fognak.

Ennek a felismerésnek megfelelően azokat az eredményeket helyezük előtérbe, amelyek nemcsak a pszichológiai szaktudományt gazdagították, hanem közvetve vagy közvetlenül hatást gyakorolnak már most, vagy ezután éreztetik hatásukat a szociológiára, az orvostudományra, az ideológia vagy éppen az etika területén, tehát minden társadalmi érdeklődéssel rendelkező tudományban.

Az első tanulmány *Leontyev* „A visszatükrözés fogalma és jelentősége a pszichológia számára” című plenáris előadását ismerteti. Leontyev abból a kérdésből indul ki, hogy mi különbséget tesz a pszichológia által vizsgált képződményeket és folyamatokat az automatikus vezérlési folyamatoktól vagy az idegfiziológiai jelenségektől? Mind az automaták, mind az idegfiziológiai folyamatok a valósággal morfológiai viszonyban álló modellek szerint működnek. Ennek a modellnek a kialakulása kétféle: a merev vezérlés, vagy pedig a kaotikus próbálkozás. A pszichikus irányított tevékenység viszont mindkettőtől különbözik. A pszichikus tevékenység különleges jellemzője, hogy nem modellel, hanem pszichikus képmással dolgozik. A pszichikus képmás egyrészt azonos a modellel, másrészt azonban túl is haladja, mert egyúttal olyan vezérlési modell is amely „kivetítetten” vonatkozik valamely realitásra. Az ember viselkedését tehát a tervek és képmások határozzák meg, amelyek nem formálisan viszonyulnak a valósághoz. Ezt a viszonyulást csak a visszatükrözés fogalmának bevezetésével lehet meghatározni. A visszatükrözésnek ez a fogalma alapvetően különbözik mind attól az iskolás meghatározástól, amely szerint a visszatükrözés olyan passzív folyamat, amely a tárgyat, valóságot, érzékiséget, csak az objek-

tum vagy a szemlélet formájában fogja fel, de attól is hogy a visszatükrözés a szubjektum aktív tevékenysége és a priori sémákon keresztül dolgozza fel az aktuális környezetet.

A visszatükrözés aktív útja kétféleképpen jelentkezik: 1. ezt a funkciót a fejlődés folyamatában kell vizsgálnunk, s ebben az esetben világossá válik az eszmei jelenségek nem epifenomenális jellege. 2. Abban a tényben, hogy a visszatükrözés aktív folyamat eredménye. A pszichikus nem azonos a tudatossal, mert a tárgy nem a tudat vagy az agy térképezi le, hanem a tevékenység struktúrája hasonló a tárgy struktúrájához. A visszatükrözés és a tevékenység belső összefüggésének koncepciója adja meg a kulcsot a probléma megoldásához. Érvényes ez a megállapítás az emberre is, mégpedig abban a különleges értelemben, hogy az emberről az alkalmazódó tevékenység munka jellegű tevékenységgé válik. A munka folyamatában a „tevékenység különleges jellege abban áll, hogy célnak rendelik alá, vagyis azon objektív eredmény képzetének, amelynek elérésére irányul. Érthető, hogy ahhoz, hogy ez az eredmény, vagyis a tevékenység jövőbeli terméke irányítható és vezérelhető a tevékenységet, olyan formában kell hogy legyen képviselve a szubjektum fejében, amely lehetővé teszi, hogy egybevessék a kiinduló anyaggal (a munka tárgyával), összehasonlítható az utóbbi átalakításának egyes etapjaival, végül az elért eredménnyel (A munka termékével)”. (17. old.) A visszatükrözés a tudat szintjén megkésztetődik, mert az objektum kiemelése a tárgyilag vonatkozott kommunikáció, a „verbális megjelölés folyamatában megy végbe”. Mivel a nyelv társadalmi termék, a tudatnak, mint az egyéni pszichikum formájának létezése tehát csak a társadalmi tudat létezésének feltétele mellett lehetséges. Ezért mondjuk, hogy a tudat mintegy megkettőződött tükrözés, de nem a tükröző rendszer természete, hanem a külső viszonyok sajátos jellege miatt.

Leontyev fejtegetése nyomán, azt hiszem bátran beszélhetünk arról, hogy a visszatükrözésnek az a forradalmian új meghatározása nagy lépéssel segítette elő a különböző tudományos rendszerekben gondolkodó pszichológusok közeledését. Ezen a szakmai eredményen túl azonban nyilván érezettni fogja hatását az egész marxista társadalomtudományban, mivel olyan maradandónak látszó felfedezéssel gazdagította az antropológiát, amely kulcsot ad az egyén és a társadalom kölcsönhatása számos kérdésének megoldásához. Ezt igazolja Leontyevnek az a megállapítása is, amellyel befejezte a szimpoziumon tartott „Szükségletek, motívumok, tudat” című előadását: „... Az értelem fogalmának bevezetése a szubjektum tudatának egyik alkotójaként. lehetővé teszi a ... kitörést az egyéni tudat, társadalmi tudat bűvös köréből”. „E szférákat természetesen meg kell különböztetni egymástól. Azonban ezek egységes szerkezetet alkotnak: magának a tudatnak belső szerkezetét.”

Ahogy Leontyev a szaktudományon belül és annak eszközeivel az ember helyét igyekezett meghatározni a világban, hasonlóképpen magas igénnyel törekedett a pszichológiának, mint tudománynak a helymeghatározására Piaget. Jean Piaget genfi professzor „A pszichológia, a tudományok közti kapcsolatok és tudományok rendszere” címmel tartotta meg plenáris előadását. Bevezetésében mindjárt leszögezte, hogy a pszichológia fejlődése nagy mértékben függ azoktól a kapcsolatoktól, amelyeket a többi szaktudományokkal kialakítani képes. Hogy milyen jelentősége van a tudományok közötti kapcsolatoknak, annak hangsúlyozására jellemző, hogy az UNESCO a modern társadalomtudományok jelenlegi fejlődését tendenciáit taglaló, készülő munkájában, külön fejezetet szentel az interdiszciplináris kapcsolatoknak, s külön fejezetet annak, hogy hol helyezkednek el a tudományok rendszerében a humán tudományok. A pszichológia jelentőségére nézve megállapította, hogy még az olyan látszólag teljesen exakt-tudomány is mint a matematika, igénybe veszi a szolgáltatást. Mert a matematikusok egyetérté-

nek, amíg egy matematikai tétel igaz vagy hamis voltáról kell dönteniük, de vége az egyetértésnek, ha az a kérdés, „mi voltaképpen a szám, vagy mi a természet a matematikai igazságnak.” Ezek a pontokon szükségszerűen szólal meg a pszichológus. Hasonlóképpen van mondanivalója a fizika és a biológia számára is. Ha a természettudományok sem vonhatják ki magukat a pszichológiával való együttműködés alól, mennyivel inkább meg lehet találni az alkalmat és lehetőséget a humán tudományokkal való együttműködésre, ezek sorában először is a társadalomtudománnyal. A szociológia és a pszichológia együttműködését természetessé teszi az a tény, hogy „az emberi gondolkodás nem érheti be a belső átörökléssel, hanem el kell jutnia szerzeményeinek belső, társadalmi öröklődés (a nyelv és a nevelés) útján való megőrzéséhez. Ily módon az új egység már nem a biológiai populáció, hanem a szociális csoport, amelyben az egyén mint struktúrált elem vesz részt, számos olyan kölcsönhatásnak kitéve, amelyek túlmennek rajta.” A társadalmi csoport elemzésének három módszerét említette: 1. az atomisztikust, amely szerint a csoport csupán az egyének egyéni tevékenységének összessége. 2. az emergenset, amely szerint a csoport az egyének egyesüléséből jön létre, és ez a folyamat alkot olyan új minőségeket, mint logika, erkölcs és jog. 3. a relációs, vagy dialektikust, amely szerint a szociális egész olyan kölcsönhatások rendszere, amelyek a legkülönbözőbb szinten és formában nyilvánulnak meg, és ezek történelmi fejlődése megmagyarázza a különböző fejlődési fokokon elért társadalmi indulatot és az egyéni tudatot is. Azt hiszem lehetetlen nem meglátni ebben a harmadik módszerben, amelynek alkalmazását Piaget is ajánlja, azt a közeli rokonságot, amely Leontyev felfogásával összekapcsolja. Piaget is arra a megállapításra jut, hogy „számos probléma azért kuszálódott össze, mert a kutatók eleve belebonyolódtak az »egyéni vagy társadalom« alternatívájába, s elfeledkeztek a racionális perspektíváról, amely szerint csak kölcsönhatások vannak, olyan kölcsönhatások, amelyeket globálisan is (a szociológia szellemében) és ontogenetikusan is (minden egyéni fejlődésbe) vizsgálhatunk.” A szociológián kívül a nyelvészetet, a közgazdaságtant és a logikát említette még meg, mint olyan szaktudományokat, amelyekkel gyümölcsözően működhet együtt a pszichológia. Ezután tért át a pszichológiának, mint tudománynak helymeghatározására.

A tudományok nem állíthatók statikus rendszerbe, és nem állapítható meg az egyes tudományok helyzete lineárisan. A nem-lineáris rendszer megalkotásával kapcsolatban Kedrov szovjet tudós nevét említette. A Kedrov által javasolt osztályozási séma egy háromszög, amelynek felső csúcsán foglalnak helyet a természettudományok, a jobb alsó csúcsán a filozófiai tudományok, és bal alsó sarkán a társadalomtudományok: a pszichológia a háromszög közepén foglal helyet, s mindhárom csúccsal kapcsolatban van. A matematika közbülső helyet foglal el a természettudományok és a filozófiai tudományok között, a műszaki tudományok pedig a természet és társadalomtudományok között foglalnak helyet. Ez a modell sokkal használhatóbb, mint a lineáris, mégis Piaget-nek ellenvetése van vele kapcsolatban, mert véleménye szerint „az organizmus nemcsak a környezettől függ, ... aktívan reagál környezetére, válaszokat ad, amelyek saját aktivitásuktól függenek ... az objektum és az organizmus vagy szubjektum tevékenysége között szerves kölcsönhatás van. Ily módon a tudományok közötti kapcsolatokat, nem egyirányú, hanem kétirányú nyilak szemléltetik, más szakkal spirális, illetve cirkuláris kapcsolatokról kell beszélnünk, ami megegyezik a dialektika szellemével.” ... „Ezért a pszichológia nem csak a többi tudományok termékeként foglal el központi helyet, hanem potenciális kulcs, amellyel megfejthető a tudományok kialakulása, fejlődése.”

Az individuummal foglalkozó tudomány ilyen új helyzetben való helymeghatározása, Leontyev és Piaget előadásában híven jellemzi a pszichológia messzemenő igényeit, és ez az igényesség és széles látókör jellemezte az egész kongresszus munkáját. Az alaphangot

megadó előadásokat igazolták a szimpozionok munkái is.

A szimpozionok előadásait még témakörök szerint sem sorolhatjuk fel, de mindenesetre meg kell említeni azokat az előadásokat, amelyek a személyiség fejlődésével foglalkoznak. Itt alapvetően két vizsgálódási szempontot lehet megkülönböztetni. Az egyik a szociológia felől indul a problémának, és mintegy a külső struktúrák elemzésével közelíti meg „A személyiség fejlődése eltérő kulturális feltételek között” gyűjtőcímmel foglalkoztak, ezzel a kérdéssel. Itt a szovjet kutatók fordultak el a legszámottevőbb eredményeket, hiszen a soknyelvű, soknemzetiségű ország valóságos paradicsoma ezeknek a vizsgálati lehetőségeknek. Ebben a témakörben vizsgálták a fejlett és fejletlen országokban élő lakosság intellektuális teljesítményeinek az eltéréseit. A végső megállapítás szerint az értelmi fejlettség az egyéni adottságokon kívül a tanulás lehetőségeitől függ, s a mérések eredménye megdönti a fajelméleten alapuló értelmi kategorizálásokat.

A személyiség fejlődését vizsgáló második módszer az egyénből indul ki, s ide lehet sorolni a tanulásemeléttel foglalkozó kutatásokat, de az orvosi pszichológia kutatásait is. Ezek a témák vezetnek át arra a területre, amely kiírt téma szerint nem is szerepelt a tanácskozások anyagában, de ha a pszichológia bevezetőben vázolt igényére és jelentőségére tekintünk, akkor legfiatalabb terület és mondhatjuk legfélelmetesebb lehetősége. Ez az új tudományá váló lehetőség a manipuláció. *Miller* amerikai pszichológus plenáris előadásának anyaga azt bizonyította, hogy az állatkísérletek már lehetővé tették a pavlovi klasszikus feltételes reflexek és az ún. instrumentális feltételes reflexek szoros kapcsolatának és kölcsönhatásának megállapítását. Ez a gyakorlatban azt jelenti, hogy a pszichoszomatikus betegségek megállapítására és gyógyítására megvan a lehetőség pszichikus gyógymódok igénybevételével. Eddig örvendetes az eredmény, és ha ezzel a felelősséggel „manipulál” az ember, haszna szinte felmérhetetlen. Am ez magában hordja annak lehetőségét is, hogy az emberben mesterséges úton maradandó és irányítható pszichikai tudatváltozást hozzanak létre akarata ellenére is. Ebbe a témakörbe sorolhatjuk az emlékezővel foglalkozó kutatásokat, amelyek közül feltétlenül említést érdemel az „Emléknyomok biológiai alapjai” című. Itt találkozunk azzal a jelenséggel, amelyet a szakirodalom „tanulási transzfervia kannibalizmus” néven tart számon. Ezt *McConall* amerikai kutató vizsgálta, illetve fedezte fel. A felfedezés 1960-ban történt, amikor először tapasztalták, hogy a laposférgek bizonyos törzsében kialakított feltételes reflexek úgy is átvihetők más egyedekre, hogy a tanult laposférgeket megetetik tanulatlanokkal. Azóta magasabbrendű állatoknál is végeztek hasonló kísérleteket. Ma már világszerte ismertek ezeknek a ribonukleinsavas kísérleteknek az eredményei.

A technika fejlődése hozta magával az emberi gondolkodás modellezhetőségének kérdését, amelynek je-

lentőségét a számológépek építésénél lehet felmérni. Az e tárgyban folyó kutatások Piaget megállapítását igazolják, amely szerint szükséges a matematikának és a pszichológiának szorosabb együttműködését kialakítani.

A kongresszus végül magával a pszichológiával is foglalkozott. A téma címe „A pszichológia elméleti és történeti kérdései” volt. Az itt elhangzó előadások célja a tájékoztatás, és az elért eredmények továbbadása volt. Előadás hangzott el egyes országok pszichológia tudományának fejlődéséről, pl. a szovjet és az amerikai pszichológiával kapcsolatban, és olyan általános igényű felmérés is, mint *Sato* japán tudósé, aki „A keleti pszichológia hozzájárulása a világ pszichológiájához” címmel tartott előadást.

A tanulmánygyűjtemény címe: A pszichológia új útjai. Talán valóban új utakra lépett a pszichológia, ami tudományos lehetőségeit és eredményeit illeti. De a könyv egésze azt sugallja, hogy tudatosítani igyekeztek s részben sikerült is tudatosítani a tudomány fejlődésének azt az irányát, amely nem új, mert nem lehet új, hiszen minden tudomány erre haladt, ha igazán tudomány volt és egyetemes emberi érdekekért dolgozott: az ember és a világ jobb megismeréséért, az ember érdekében.

Gonda Béla

JORGE SEMPRUM: AZ ÁJULÁS

A Modern Könyvtár sorozatában jelent meg „A nagy utazás” c. művével hazánkban is rendkívüli sikert aratott spanyol származású francia író új regénye. Témája lényegében a korábbi regény főszereplőjének további sorsa. A koncentrációs táborba hurcolt maquisard a háború után helyét keresi a világban, életének célját, értelmét. A háború alatt az ellenállást választotta, s a háború után is folytatja a küzdelmet. Illegálisan Spanyolországba utazik, részt vállal a spanyol ellenállók munkájában. Németországban — úgy látja — legyőzték a fasizmust, de szülőföldjén még mindig úr.

Még vázlatosan sem lehet ismertetni ennek a kitűnő regénynek (igaz, nem ér fel a „Nagy utazás”-hoz) szerzőgázó problematikáját. A teljes emberi lét ellentmondásos, bonyolult világát megjeleníti, nem elégzik meg a jelenségek ábrázolásával, hanem az élet összefüggéseit kutatja, az emberi cselekedeteket szabályozó, meghatározó törvényeket. Jobb ha őt idézzük: „... ahhoz volna kedvem, hogy az élet mozdulatlan pillanatait írjam meg, legapróbb jelenségeit, sűrűségét, a tudat megrázó baleseteit.” Az ábrázolás plaszticitása, a gondolati feszültség és sűrítettség, a nyelvi kifejező erő maradandó élménnyé és értéké emeli Semprun legújabb művét.

A kitűnő fordítás és a jól tájékoztató utószó *Réz Pál* munkája. (Európa, 1968)

Tamás Bertalan

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

Müller—Schwefe, Hans—Rudolf:

WAS IST DIE WAHRHEIT?

Ringvorlesung der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Hamburg. (Vandenhoeck & Ruprecht) 197 lap.

A motívum-kutatói tárgyalási mód először a skandináv teológiában vált divattá (lásd pl. *Nygren: Eros und Agape*: végigmenni egy teológiai fogalom történetén a bibliai kezdetektől az egész egyház- és dogmatörténeten. A kötetben a hamburgi hittudományi kar professzorai és docensei az egész egyetemnek szóló előadás-sorozatát adta ki a teológiai kiadványokban vezető helyen foglalatosskódó régi jó Vandenhoeck & Ruprecht cég.

Azóta, hogy pilátusi hangon először megszólalt Jézussal szemben ez a kérdés: *Mi az igazság?* — a kérdés többé el nem némult. A biblia világán belül azonban mindig más és több volt a kérdés a görög filozófia hasonló kérdésénél: Jézussal szemben az egész emberi egzisztenciával kellett rá feleletet adni. Nagyon ügyes vállalkozás volt a hamburgi teológiai kar részéről, hogy ezt a kérdést az egész egyetem elé tárta és olyan sikerrel, hogy mindenfelől kívánták nyomtatásban való megjelenését is. Az igen látogatott előadássorozat célja nem az volt, hogy a kar minden tagja megszólaljon és minden szakma hozzászóljon, de szeretnék volna megmutatni azt, hogy a teológia fő diszciplinái milyen módon adnak választ a kérdésre és hogy a teológiai tudománysszakok miként munkálkodnak össze a közös feleletadásban. Annak tudatában szóltak és írtak, hogy egyetlen tudománysszak, a teológia sem birtokolja az igazság egészét, csak keresi és igényt tart rá, és hogy minden tudományunk keresése közben végső fokon Jézus Krisztussal akad dolga. Szerencsés hittudományi kar, amely egymástól annyira különbözően, de az igazság keresésében és az emberségben annyira egyként tud kutatni és adni.

A bevezető előadást Helmuth Thielicke írta „*Wahrheit und Verstehen*” (Igazság és megértés) címmel. A bevezető az ismeret-elmélet modern kérdéseit vonultatja föl és háromféle „igazság” lényegére mutat rá: 1. az „igazság”, amelyet tudhatunk, 2. az „igazság”, amely bennünket érint, 3. az „igazság”, amely bennünket előbb megért, semmint mi őt. Ez utóbbi Istennek a *hűség* pistis-hűsége, ami Isten igazságának a lényege (Róm 3:3); ennek van valósága és állandósága (*ámát*). Ez az igazság a Kijelentés kategóriájába tartozik s a teológiának elsősorban ezzel van dolga. Jellemző rá a történés-jelleg. Erről az alapról közeledik az általános igazságfogalom felé, ahogyan az igazságot az egyetemeken keresik. „Az egyetem létezése azt jelenti következőképpen a teológiára nézve, hogy állandóan kérdezi: a teológiai fakultás kutató tudósai a maguk szabad, az egyházi megbízatásaikkal szemben is független felelősségtudatukkal hajlandók-e az igazság színe előtt a maguk alapjait is megkérdőjelezni, és hogy a továbbiakban — az egyházhoz fűződő magától értetődő kapcsolataik közepette is — nem annak funkcionáriusaként, hanem annak szabad és semmiféle megbízatástól nem függő igazság-lelkiismerettel készek szolgálni” (24. lap). Természetesen fordítva, az egyetemi kutatással szemben is áll a kérdésfelvetés, amely kivált az ún. „előföltételmentes tudományosság” monopoliuma ellen irányul. Úgyesen vezet végig a mai tudomány határkérdései, az „öngyilkosság” veszélyei stb. mellett. „Az egyetem soha se legyen készen — ne csak az ismereteiben való haladással, hanem annak a felülvizsgálásával sem, aminek a megismerőknek mindig alá kell vetniök magukat” (34. lap). A tanulmánykötet számomra legértékesebb darabjai: H. J. Kraus, K. Koch, C. H. Hunzinger és L. Goppelt bibliai vonatkozású előadásai. Az egész könyvön megérzik az élő beszéd józe, gördülékenysége; az előadások úgy nyomultak le, ahogyan elhangzottak.

Hans Joachim Kraus: „*Wahrheit in der Geschichte*” (Igazság a történelemben) c. tanulmányában (35—46) az „igazság” és a „történelem” összefüggését keresi az Ószövetségben, az *‘áman* gyöknek és származékainak (*‘ámát*, *‘ámunáh*) vizsgálatával. Az ószi igazságfogalom a *valóság dinamikus értelmezésével* függ össze, ez pedig a JHWH istennév futurumos értelmezésével (Ex 3:14). Ettől eltért a Septuaginta *ego eimi ho on*-ja. A bibliai Isten nem filozófiai absztraktum, hanem történelemben munkálkodó személyiség. „Az igazság után való kérdezősködés a történelemben: az Ószövetségben kérdezősködés JHWH lénye és ténykedése iránt” (40). Az *‘ámunáh* Istennek az ígéreteihez való szilárd-hűségét jelenti (a *hűség* a szövetségi hűség; P. L. M.). Az ószi igazságfogalomból következik a *profétai odaforulás a kézzelfoghatóhoz, a politikai és történelmi valósághoz felelős vállalásban*, ugyanakkor az elfordulás az abszolúttól, az elvonttól, a politika- és történetfölötti magatartástól: ezért nem lehet a teológia sem „az örökkévalóság rezervátuma” (= természetvédelmi parkja).

Klaus Koch: „*Der hebräische Wahrheitsbegriff im griechischen Sprachraum*” (A héber igazságfogalom sorsa a görög nyelv térségében 47—65. lap) c. alatt azt fejtegeti, hogy mai művelődésünkben összeötvöződött az igazság *bibliai és görög* fogalma, mégpedig annyira, hogy egyikről sem mondhatunk le. Ezt a sugártörést a Septuaginta vizsgálatán mutatja be. Megvizsgálja a héber *‘ámát* és a görög *aletheia* fogalmat, jelentésváltozataikat. Rámutat arra, hogy mennyire összefügg a *teit* és az *igazság*. Érdekes példákat hozott föl az eredeti fogalom ama torzulásaira, amelyek a LXX-ban szegényedéshez vezettek (58 kk), bár egészen a LXX sem adta föl a dinamikus óbibliai igazságfogalmat. Ott is megvan az egészen nem-görög *aletheian poiein* (az igazságot cselekedni) fogalom. Az igazság tehát egzisztenciánkat érintő, és az érte folytatott küzdelem a nyugati szellem világában a Septuaginta közvetítésével indult el.

Claus-Hunno Hunzinger: „*Die historische Wahrheit der Geschichte Jesu*” (Jézus történetének történelmi igazsága) c. előadása (66—79. lap) azokkal a modernkori ortodox kísérletekkel vitázik, amelyek történelmi úton szeretnék bizonyítani a Biblia „igazságát”, ez esetben Jézus történetét, de inkább a zurnalisztikai kísérletek ellen irányul, mint a komoly történetkritikai próbálkozások ellen; ez az utóbbi mindig megmarad a teológia feladatának. A történet-kritikai módszer becsületessége azt követeli, hogy a legszembetűnőbb tradíciókat is a kritika próbáló tüzebe engedjük. A hitnek nem közömbös a történelmi igazság, de keletkezéséhez sem elég a történelmi tények igazsága. A helyes út közepén van. Rövid, a nagy közönség számára is érthető áttekintését adja a Jézus-élete-kérdés mai állásának és teológiai helyének. Ebben lényegesen pozitívabb eredményre jut mint a *Bultmann*-iskola, bár magának is köze van hozzá. Végeredményében azt várja az úsz-tudományi igazságkereséstől, hogy „...megnyitja nekünk a bejáratot a legkorábbi ógyülekezethez meghatározó motívumokhoz és egyben szabaddá teszi az utat egy új, közvetlen konfrontációhoz a történelmi Jézus alakjával és igéjével” (79).

Leonard Goppelt: „*Wahrheit als Befreiung. Das neutestamentliche Zeugnis von der Wahrheit nach dem Johannes-Evangelium*” (Az igazság mint fölszabadulás. Az Újszövetség bizonyágtétele az igazságról a János Evangéliuma szerint, 70—93. lap) c. előadása abból indul ki, hogy nem értjük meg Jézus egyetlen szavát sem, ha nem Jézus összképéből indulunk ki (81. lap). Véleménye szerint nem érhető el történelmi kép Jézusról, mert az *egész igazság* több mint a történelmi igazságok summája. A Ján. evang ad egy összképet Jézusról, amikor az igazság tanubizonyágtévéjének rajzolja meg. Annak az igazságának, amely Istentől jó és megszabadít. Ezen az alapon vizsgálja részletesen, hogy 1. milyen értelemben használja János az igazság

szót, és 2. mi a tartalma az igazság (valóság) szónak, amennyiben azt Jézus hozza el? Az igazság, a megbízható valóság: egyedül Isten. E szerzőnek nincsen olyan éles történeti érzéke a bibliai igazság történeti jellegéhez, amely János evangéliumában is megvan; de ez a ma még uralkodó szemlélettel függ össze, amely János evangéliumát történetileg nem értékeli annyira, mint a Synoptikusokat. Az igazság nem néma tény, hanem megszólító valóság. Ez a végső magyarázata a jánosi kijelentés-formuláknak („En vagyok...”). Egyik-másik őszi fogalom alapjelentése nem áll elég tisztán előtte („Gnade und Wahrheit”) nem hű fordítása a *hsd w'mtnek*, 1 Q H 11,29 kk).

A többi előadások a recenzensnek éppúgy tetszettek, de szakmailag távolabb állnak tőle. A három első ismertetésével szeretné fölhívni a többiekre a szakkollegák figyelmét:

Georg Kretschmar: „Wahrheit als Dogma — Die alte Kirche” (Az igazság mint dogma — az ókori egyház, 94—120. lap). — Különbösen sok érdekes fejtegetése mellett a végeredményével („... mit der Formulierung, „Wahrheit als Dogma” eben die spezifisch christliche Gestalt der Wahrheit genannt ist”, 120. lap) nem értek egyet; mert nem is érthetnek, ha az első két előadással egyetértek.

Bernhard Lohse: „Wahrheit und kirchliches Lehramt” (Igazság és egyházi tanítói hivatal, 121—136 lap). A klasszikus skolasztikus problémátlan azonosítás kritikáját adva, *Luther* nem könnyen kifejtethető fel-fogását ismerteti, amelyből számos következmény vonandó le. Jellemző az elhatárolás az ismereti területek és ismereti módok között (Theológia || Filozófia), továbbá az igazság keresésének egzisztenciális jellege, a teológia sajátos igazsága, az igazság és az egyházi tanhivatal szembeállítás a reformációban az elkövetkező századokban a nyugati igazságszemlélet sorsává vált. Eredménye a relativálás.

Stephen Charles Neil: „Die Wahrheit in den Religionen” (Az igazság a vallásokban, 137—161. lap) *Neil* püspök, aki jelenleg néhány év óta vendégprofesszor a hamburgi fakultás missziótudományi és vallástörténeti tanszékén, tüzes vasat fog meg, legalább is a barthianus teológia értelmében, amikor egyáltalán vállalkozik ilyen kérdésre feleletet adni. De nagyon érdekes fejtegetései nélkül hiányos lenne a könyv. Foglalkozik a valóságkérdéssel a hinduizmusban, az izlamban, a budhizmusban, azután pedig a kijelentés fogalommal az ún. kijelentéses vallásokban (izlám, hinduizmus, budhizmus). Tárgyalja az ismeretelmélet kérdését, a keresztyénység és a vallások közötti párbeszéd kérdését, majd befejezőül fölveti a kérdést: mit tehetünk mi? — mégpedig a felsorolt vallások viszonylatában. Üde, friss írás, élethez közel álló teológiai fejtegetés!

Hans-Rudolf Müller-Schwefe: „Wahrheit als Sprache reignis” (Az igazság mint a beszédre kiható esemény 162—177. lap) c. fejtegetéseiben túllép a materializmus és idealizmus házi perpatvarán, és éppen *Sztálin*nak a nyelv kérdésében adott híres nyilatkozatára hivatkozik (162. lap) — előfutárként. Úgy látja, a *szisztematika* korának vége, nem tekinthetjük többé a dogmatikát a keresztyén igazság abszolút megfogalmazójának. A keresztyén igazságot a legszigorúbb értelemben *történetien* kell értelmezni. Az igazság: esemény. Csakúgy az Isten igéje is. Ezért az igazság *magyarázható és hirdethető*. A kijelentés beszédként akar eseménnyé válni, hogy egyébként is azzá válhassék. Érdekesen vizsgálja ennek a kérdésnek jelenlegi állását *Heidegger*, *Bultmann*, *Fuchs*, *Ebeling* és mások teológiájában, helyel-közzel jó kritikával is kísérve mondanivalóikat. Kitart amellett, hogy a testté lett Ige és az ige között meg kell őrizni a különbséget, de természetesen.

Wenzel Lohff: „Wahrheit als Heiliger Geist” (Az igazság mint Szentlélek 178—197. lap) c. előadásában fölveti azt a kérdést, hogy milyen viszonyban van az igazságnak a Szentlélek hatása alatt történt megtapasztalása a valóság ésszerű megtapasztalásával; továbbá: meghatárolhat-e a keresztyén teológia — azon az alapon, hogy a Szentlélek által részese az igazság bizonyosságának — a valóság ésszerű megragadása elől?

Ezzel a kettős igazság problémáját teszi a vizsgáló asztalra. Egybeveti az ortodox protestáns és a modern fel-fogást, amely utóbbinak két klasszikus formája van: *Kant* írása: „Zum Streit der Fakultäten” és *Lessing* írása: „Über die Erziehung des Menschengeschlechts”. Olvasásra érdemes történetteológiai fejtegetései vannak, amelyek gyökerei a bibliai teológiából erednek. *Lutherra* hivatkozva (Róma 8:19) állítja, hogy az észnek a világ múlandóságai közepette rendíthetetlenül működni kell a világ megtartásán és jövőendő felé vezérlésén.

Sok minden szempontból érdekes ez a könyv. Bennünket talán azért érdekelt legjobban, mert úgy is fel-foghatjuk ezt a *Symposiont*, mint egy egész teológiai fakultás kísérletét, hogy *egy* bibliai szó (csoport) jelen-tését a forrástól napjainkig minden kihatásában végig-kísérje. Mindenesetre: *egy könyv egyetlen bibliai fogalomért* — végig az egyház- és dogmatörténeten! Nagyon jól érzékelteti, mit jelent Bibliát fordítani a mai ember nyelvére. De ezen a bennünket érdeklő sajátos szemponton túl érzékelteti egy teológiai fakultás színvonalát, modernségét, sokoldalúságát és a mai világgal folytatott egészen közeli párbeszédét. A könyv nem-teológus gondolkodók érdeklődésére is komolyan számot tarthat, teológusoknak pedig nagyon ajánlható.

D. Dr. Pákozdy László Márton

SAUL BELLOW: HERZOG

Európa könyvkiadó 1967. (575. l.)

Az irodalmi alkotások tengerében, amely körülveszi és néha fojtogatja örök restanciában lévő érdeklődésünket, ritkán akadni gyöngyszemre. Mondhatni, hogy egyre ritkábban, hiszen olyan nagy a válogatásra váro anyag, hogy soha sem volt igazabb a közmondás: „sok beszédnek sok az alja”, és ez áll a sok írásra is. De van-e olyan csalhatatlan mérce, amelynek segítségével ki lehet választani a „gyöngyszemet”? Szívesen kérdő-jelez meg az ember minden abszolútságra igényt tartó értékítéletet. Annyiban helyesen teszi ezt, amennyiben tisztában van a nézőpontok, és a rajtuk alapuló érték-ítéletek sokféleségével. De a „kérdőjelezés” — minden előnyének elismerése mellett — azzal a veszedelmes következménnyel is „szokott” járnai, hogy végül az „abszolútságok” végsőkig való tagadásával abszolút zűrzavarhoz jutunk, a viszonylagosság labirintusába. Ez pedig egzisztenciális kínjai mellett, logikai hiba is.

De mielőtt belekontárkodnánk olyasmibe, ami nem ránk tartozik, gondolkozzunk egyszerűen, „józan paraszti ésszel”. Az igazi gyöngyszem — mindenki előtt ismeretesen — a kagyló izzadságából keletkezik, a kagyló kiizzadja magából az igaz-gyöngyöt. Ha nem félünk az analógiától — és miért is félünk, hiszen a legfontosabb dolgokról egyébként is csak analógiákban tudunk gondolkodni és beszélni —, akkor az író is hasonlíthatjuk a kagylóhoz, illetve az igazi írói munkát az eredményét az igaz-gyöngy „termeléséhez”. Az irodalmi gyöngyszem másképpen, úgyis meghatározható, hogy *őszinte* írói alkotás, vagyis a valóságot úgy ábrázolja, ahogyan van; nem vesz el belőle és nem tesz hozzá; nem csapja be az olvasót, se elringatással, se ijesztgetéssel, se szellemi bravúrokkal, se banális igazságokkal, helyzetekkel, emberekkel. Őszintén írni a valóságról akkor, amikor az ember nem szeret még csak szembenézni se vele, nemhogy birokra kelni — nagyon nehéz dolog. De aki vállalja ezt a küzdelmet, az önmagával való állandó harcra együtt, és nem röstell akár bele is szakadni, az megtermi az igazi gyöngyöt és valami olyat hoz létre, ami mindenkinek „ajánlott olvasmány”. Egyébiránt minden irodalomkritikai értékítélet nélkül „a szagáról” meg lehet állapítani, hogy egy írás őszinte-e vagy sem. Akinek tehát érzékeny a „szaglása”, az is nyugodtan veheti a kezébe *S. Bellow* könyvét a *Herzog*-ot.

Bellow nálunk még alig ismert író, mindössze néhány novellája jelent meg (legutóbb a *Nagyvilág* 1968.

6. számában). Amerikai zsidó ember, „Herzog” című regénye 1964-ben jelent meg és nagy sikert aratott Amerikában. Két érdekes kérdés vetődik fel vele kapcsolatban. Az egyik, hogy miért hangsúlyos az ő esetében zsidó származása; a másik, hogy mi a sikerének titka? Zsidóságát ő maga teszi hangsúlyossá, amikor könyveinek főszereplőit a legtöbb esetben zsidó emberként rajzolja meg. Nyilván nem faji öntudatból, de nem is protestálásból teszi ezt, hiszen Amerikában egyiknek sincs jelentősebb táptalaja. Az „új” Amerika a „vén” Európától függetlenül alakította ki saját problémáit. Az egyszerűség kedvéért nyugodtan lehet mondani, hogy ami sok európai embernek a zsidó — remélhetőleg egyre kevesebb az ilyen ember —, az az amerikaiaknak a néger. A faji öntudatnak pedig szükségszerűen áttételes és átfogó formája ismeretes csak, hiszen az amerikai társadalomban a világ minden népének gyermeke megtalálható, így tehát bizonyos fokú szellemi látszat-akkomodációra feltétlenül szükség van. Az a néhány elnyúlhatatlan ideológus, aki valami más népekkel rivalizáló „öntudatot” akart és akar ebből levonni, kitalálta az amerikai életforma mindenhatóságát és csodálatosságát, amiben egyre kevesebben hisznek és amitől egyre többen szenvednek. Bellow mindezek tudatában nyilvánvalóan azért vállalja szereplőinek és sajátmagának a zsidó voltát, mert lélektanilag legjobban a zsidókat ismeri. Bellow *őszinteségéhez* a lélekrajz hitelessége is hozzátartozik. És ezzel már sikerének titkánál is vagyunk. Bellow hitelesen és építően megvallott zsidó voltával együtt — és nem dacára! — ízig-vérig amerikai. Méghozzá a szónak egészen pozitív értelmében úgy, hogy esze és szíve legmélyéig vállalja a közös sorsot mindazokkal, akik Amerika földjén élnek — szenvednek. Bíráló szava, vádló igazságszeretete, egész szolidáris intellektusa nemcsak a „bűnös Amerikának” szól, hanem minden embernek, elsősorban azoknak, akik saját felelősségükkel és magatartásuk hatásával nincsenek tisztában, vagy éppen, hogy tisztában vannak, túlságosan nyomasztóan világosan látják. Ezért törekszik arra, hogy az „örök emberinek”, mai és amerikai variációját írja meg.

A Herzog cselekménye annyira banális, hogy már direkt klasszikus. Moses Herzog professzort, aki irodalomtörténész és esztéta, felesége Madeleine megcsalja a legjobb barátjával, akiért végül el is hagyja férjét. Herzog — Madeleine már második felesége volt néhány barátánál — lelkiileg összeroppan érthetetlen magányában. Az intelligens ember oknyomozásával és az életet megoldani, értelmessé tenni akarásával, boldog — boldogtalannak leveleket ír. Szinte kényszeresen akarja „kibeszélni” magából egzisztenciális nyomorúságát és ezért ír minden olyan embernek — barátoknak, családtagoknak, filozófusoknak, politikusoknak — aki az életet körülötte is összezavarta, vagy legalábbis nem tette értelmessé. Mindezekben a levelekben — és a tökéletesen illusztráló eseményekben, lélekrajzokban — mégse egy széteső értelem agóniáját látjuk, hanem egy ember olyan krízisét, amiből egészen biztosan van gyógyulás.

De beszéljen az íróról és alkotásáról maga a regény és döntse el ki-ki, hogy érdemes-e Saul Bellow-ra figyelni és művét elolvasni.

Így vélekedik Herzog az emberről: „Nem volt még a világon szépen élni-halni képes, igazi ember. Csak beteg, tragikus alakok, vagy szerencsétlen, nevetséges bolondok léteztek eddig, akik olykor úgy reméltek megvalósítani valami eszményt, hogy nagyon kívánták a megvalósulását, rendszerint azonban úgy, hogy terrortal akarták rábírní az emberiséget, hogy higgyen nekik.” Ezt a véleményét alá is támasztja a legutóbbi idők tapasztalataival, amiben igazán sok reményeséget lehet észlelni: „Azt sem akarom mondani, hogy nekem könnyű állást foglalni. Mi megúsztuk, túléljük a dolgokat, életben maradtunk, s holmi haladás-elméletek sem hangzanak valami hitelesen a mi szánkából, hiszen nagyon is jól ismerjük mindennek az árát. Nagy megrázkódtatás ráébredni, hogy életben maradtunk vagyunk. Amikor ráeszmél az ember, hogy ekként kiválasztott, úgy érzi hogy nyomban sírva fakad. Amikor a halottak elvonulnak előtte, utánuk akar kiáltani,

ők azonban eltűnnek az arcok, a lelkek fekete fellegeiben. Füstfelhőben szállnak el a megsemmisítőkamrák kéményeiből, s itt hagyják az embert a történelmi siker vakító fényében — a Nyugat technikai sikereinek fényében. S akkor tudatára ébred az ember, a vére tudulásától érzi, hogy az emberiség sikerre vergődik — dicsőségesen vergődik sikerre, bár süketen a vérontás örvénylő zúdulásától. Talán mi, a mai emberiség (hát lehetséges-e?), amelyet egységbe forrasztottak a szörnyű háborúk, amelyet vadállati ostobaságában jól kioktattak a forradalmak, az „ideológusok” irányította mesterségesen előidézett éhínségek... mondom, talán mi, a mai emberek elérhettük a majdnem lehetetlen, nevezetesen: tanultunk valamit.” Önmagára nézve így fogalmazza meg a mai ember helyzetét: „De mit szóljak én, a gondolkodás történetének szakértője, akit még érzelmeinek zűrzavara is hátrányos helyzetbe hoz!... Aki ellenáll annak az érvelésnek, amely szerint a tudományos gondolkodás fölbontja az egész értékrendszert... Akinek meggyőződése, hogy a világ-egyetem kitágulása nem semmisíti meg az emberi értéket, s hogy a tények birodalmának és az értékek birodalmának különválása nem örök érvényű. Az a különös gondolat jutott az én (zsidó) eszembe, hogy nem maradhatok tétlen szemlélő! Az élettel fogom bizonyítani az igazamat. Nagyon únom már a történet-szemléletnek azt a modern formáját, amely a civilizációt a nyugati vallás, a nyugati eszmevilág vereségével azonosítja, vagyis azzal, ami — Heidegger szerint — az Ember Második Bukása, bukás, le a köznapi létbe, a közönségesbe. Egyetlen filozófus sem tudja, mi a közönséges — még nem süllyedt bele elég mélyen. Ezeknek a mi modern évszázadainknak fő kérdése: a köznapi emberi tapasztalat kérdése, amint azt Montaigne és Pascal, akik egyebekben nem értettek egyet, világosan látták. — Az ember erőnyének nagy szellemi mércéje: a mindennapi élete. — Valahogyan, nem is tudom hogyan, az a kétségtelenül örült gondolat ötlött fel bennem, hogy tulajdon cselekedeteimnek történelmi jelentőségük van, s ez a gondolat (fantáziálás?) táplálta azt a hiedelmet, hogy azok, akik ártnak nekem, egy fontos kísérlet végrehejtését akadályozzák.” Furcsa dolog, hogy egy bomló agyú ember milyen józan tud lenni! Csalódottságában is világosan látja a valóságot, amely eltaposta, mert az emberek kegyetlensége könyörtelenné tette a valóságot és látja a baj gyökerét is: „A világ legnagyobb vállalkozása, az igazán nagyszerű dolog... egy ember jellemének felépítése. Egy ember magánéletének jobbnak kell lennie, mint a legkitűnőbb monarchiának... mint a történelem bármelyik királyságának. Mondjuk meg őszintén, hogy az életünk, ahogyan most élünk, nagyon is alantas és kisszerű... Jelenleg bizony nem vagyunk szépek és jók, nem vagyunk tökéletesek... Nehezen képzelhető el, hogy abban a közönségesben, amelyben élünk, bárki előtt is nyitva állna a megdicsőülés vagy az isteni megvilágosodás útja.”

Nincsenek illúziói önmagával szemben sem Herzognak. Barátnőjének — aki a maga módján igyekszik a férfit a víz fölött tartani — így nyilatkozik: „Maga engem piederesztálra emelt és próbálta kihozni belőlem az orpheusi vonást. De az igazat megvallva, én mindig nagyon is átlag ember próbáltam lenni. Elvégeztem a dolgomat, megtettem a kötelességemet, s elvártam, hogy ezért valami jót kapok cserébe. S mit kaptam? Nagyt a fejemre. Valaha azt hittem, hogy valami titkos megállapodást kötöttem az élettel, amelynek értelmében engem megkímél a legrosszabbtól. Tökéletesen burzsoá gondolat! Amúgy mellékesen pedig flörtöltem a transzcendentálissal.” De saját fájdalma nem tölti be annyira, hogy elveszítse érzékét mások fájdalma, a Fájdalom iránt. Ügyvéd barátját keresve a Bíróság épületében, betéved egy tárgyalóterembe, ahol egy anya gyermekgyilkosságát tárgyalják. Az ott hallott borzalmak váltják ki belőle a következőket: „Minden tehetségével — egész szívével, egész lelkével — valamit *adni* akart annak a meggyilkolt gyermeknek. De hát hogyan? És ugyan mit? Intenzíven gyötörte önnön elméjét, de minden tehetségével sem tudott kipréselni belőle semmit az azóta már eltemetett kisfiú számára. Semmit sem tudott megállapítani Herzog a tulajdon

emberi érzésein kívül, de hát ezeknek ugyan mi hasznát veszi bárki is? Sírjon? Imádkozzék? Összetette a két kezét. S vajon mit érez most? Hát bizony csak önmagát érzi — a reszkető két kezét, meg a sajtó két szemét. És vajon *miért* lehet imádkozni ebben a... ebben a keresztyén korszak utáni Amerikában? Az igazságért? — az igazságért és az irgalomért? Ki lehet-e imádkozni a világból az élet iszonyatát, azt a rossz álmot, ami az élet? Nehéz kérdések ezek, de jól teszi fel Herzog, ezért *békesség* jár — reméli az ember.

A lelki béklyóban vergődő ember megoldási kísérletét, az „önmagyarázkodást” így intézi el Herzog — Bellow: „A történelmi tudatosság erősödésének furcsa eredményeképpen elterjedt az a hiedelem, hogy a magyarázat: előfeltétele a fennmaradásnak, a túlélésnek. Az emberek mindenáron meg akarják magyarázni a helyzetüket. Lehet, hogy az élet megmagyarázhatatlan, hát akkor nem is érdemes leélni, de az bizonyos, hogy a megmagyarázott élet is elviselhetetlen. Ha nem szintetizálsz, hát elpusztulsz! Úgy látszik, ez valamilyen új törvény. De ha látjuk, micsoda különös fogalmakat, hallucinációkat, kivetítéseket produkál az emberi elme, akkor ismét kezdünk hinni a Gondviselésben. Hogy túlélhessük azt a sok hülyeséget...” Az Istenhez írott levelében — amelyet — a többivel együtt — sohasem „küldött el”, olyan igényesen hívő gondolatokat mond el, hogy beteljesülve *látjuk* a zsidó Herzogon is Jézus szavait: „Nem az egészségeseknek van szükségük orvosra, hanem a betegeknek.” Ezt írja Istennek: „Hogy bűnhődött az értelmem, hogy valami összefüggést találjon a dolgok között! Nem valami eredményesen. De vágytam rá, hogy teljesítsem a Te megismerhetetlen akaratodat, jelképek nélkül értelmezve azt — és Téged. S mindent, aminek döntő jelentősége van. Kivált, ha független tőlem.” Lassan meg-egyezik magával Herzog, a nagy lelki kataklizmában megismeri magát és ezt a következtetést vonja le: „Miért vagyok én olyan dobogó-szívű típus?... De mit csináljak, ilyen vagyok. S ebben a korban már nem is fogok megváltozni. Ez és ilyen vagyok, s ez és ilyen is maradok. S miért harcoljak ellene? Hiszen az én egyensúlyomat éppen ez a labilitás teremti meg. Nem a szervezetség vagy a bátorság, mint más emberekét. Elég nagy baj, de hát így van. És ilyen körülmények között én is — még én is! — egészen jól fel tudok fogni bizonyos dolgokat. Talán ez az egyetlen módja, hogy meg tudom érteni ezeket a dolgokat. Hiába! Azzal kell főznöm, amim van.”

Így oldja meg Bellow Herzog életét, vele együtt nyilván a magáét és ebben a megoldások nélküli világban komoly eredményt ér el ezáltal. Bátran el lehet mondani, hogy *őszinte* emberi szóval nem is lehet többet mondani az „ember megoldó-képességéről”.

Ifj. Tarr Kálmán

G. M. GILBERT: NÜRNBERGI NAPLÓ

— Magvető, 1967. —

A nagy per 1945. október 18-tól — 1946. október 1-ig tartott, ennek anyagát tartalmazza a szerző naplója. Gilbert amerikai pszichológus a börtönben teljesített szolgálatot, és élményeit adta közre tanulsággal. Nem jogi vagy történelmi szempontból tárgyalja minden idők legnagyobb bűntényének perét, hanem a pszichológus szemével nézi a vádlottakat, és magatartásukat, önvallomásait jegyzi fel. Röviden összefoglalja a vádbeszédeket, ismerteti a per eseményeit, de ezen túlmenően elsősorban a vádlottak védekezéseit elemzi, viselkedésüket tárgyalja. A második világháború törté-

netének fontos dokumentuma, adaléka ez a leleplező erejű könyv.

A vádlottak az összeomlás után életben maradt és elfogott fontosabb náci vezetők, illetve munkatársaik, támogatóik: Hermann *Göring*, Rudolf *Hess*, Joachim von *Ribbentrop*, Wilhelm *Keitel*, Dr. Ernst *Kaltenbrunner*, Alfred *Rosenberg*, Dr. Hans *Frank*, Dr. Wilhelm *Frick*, Julius *Streicher*, Dr. Walter *Funk*, Dr. Hjalmar *Schacht*, Karl *Dönitz*, Erich *Raeder*, Baldur von *Schirach*, Fritz *Sauckel*, Alfred *Jodl*, Franz von *Papen*, Dr. Arthur *Seyss-Inquart*, Albert *Speer*, Konstantin von *Neurath* és Hans *Fritzsche*. A per bebizonyította, hogy nemcsak a politikai és katonai vezetők a bűnösök, hanem az ideológusok, a propagandisták is, akik megmérgezték nacionalizmussal, felsőbbrendűségi tudattal, antiszemitizmussal, rasszizmussal a lelkeket, a talajt készítették elő; és a gazdasági vezetők, az együttműködők is cinkosok. A náciizmus nem egyszerűen aberrált lelkű kalandorok és gonosztevők összeküvése volt, hanem társadalmi jelenség, az imperia- lizmus legvégletesebb megnyilvánulási formája. A per menete, a vádlottak névsora is rámutat erre a tényre.

Lehetetlen itt bemutatni a náciizmus történetét, és mindazt a borzalmat, embertelenséget, amit okozott: a haláltáborokat, népiirtást. Egész Európa megszenvedte és soha nem feleltheti. A vádlottak viszont igyekeztek magukat kivonni a felelősség alól: a katonák többnyire azzal, hogy ők semmiről nem tehetnek, parancsra cselekedtek; még Keitel vezérkari főnök is ezzel védekezett. Mások azzal próbálják védeni magukat, hogy ők semmiről nem tudtak, mindent az öngyilkos *Hitler* és *Himmler* csinált, mindenért rájuk hárítják a felelősséget. Kaltenbrunner, a Gestapo főnöke azt próbálja elhitetni, hogy nem tudta, mik történtek a koncentrációs táborokban. Leleplezett, hogy a bűntudatot nem érzik, akik ilyenek mégis tanújelét adták, azok is színlelésből tették, az enyhébb ítélet reményében.

A náciizmusnak az emberiség ellen elkövetett bűneinek listájához kötetnyi terjedelem se lenne elegendő. Pusztán a keresztyénség elleni magatartásra szeretnénk itt rámutatni. *Bormann* a gauleiterekhez szóló egyik titkos utasításában a következőket állapította meg: „A nemzeti szocialista felfogás összeegyeztethetetlen a keresztyénséggel. A mi nemzeti szocialista ideológiánk sokkal magasztosabb, mint a keresztyénség eszmevilága, amelynek lényeges elemeit a zsidóságtól vették át... Minden olyan befolyást ki kell küszöbölni, amely veszélyeztethetné vagy csorbítaná az NSDAP által támogatott Führer vezető szerepét népünk irányításában”. A náciizmus nem egyszerűen csak ateista volt, hanem antiteista, Isten ellen lázadó. Teljesen hatalmába akarta venni az emberiséget, élet és halál korlátlan ura kívánt lenni. Az embert végletes alternatíva elé állította: vagy az abszolút behódolás, vagy a likvidálás, a kiirtás. A faj, a vér mítosza értelmében a németeknek korlátlan hatalmuk van más népek felett, a germán a Herrenvolk, a többi csak szolga; és a Führerprinzip-elmélet szerint a németiség felett abszolút hatalma van a vezérnek. Ez a „Mythos des Zwanzigsten Jahrhunderts”! Ez a démoni ideológia több millió életet kívánt áldozatul.

Nemcsak egy per krónikájával ismerkedhetik meg az olvasók, hanem az emberiség történetének egyik legrettenetesebb korszakával is. És ennek a kornak prominens képviselőivel, akiknek — hogy Robert *Merle* híres könyvének címét alkalmazzuk rájuk — közvetve vagy közvetlenül *mesterségük volt a halál*.

Az eszméltető és figyelmeztető könyvet *Halász Zoltán* fordította, *Almás* János írt hozzá elemző, magyarázó bevezetést.

Tamás Bertalan

értelmiség nézeteit fejezi ki, de hasonló állásfoglalásokat a világsajtó számtalan jelentős orgánumból idézhetnénk.

„Pál Pápa enciklikáját a születésszabályozásról — írja az „Economist” — csak úgy minősíthetjük, hogy az *tragédia a világra és katasztrófa a római katolikus egyházra nézve*. Tragédia a világra nézve, mert növelni fogja a katolikus asszonyok engedelmes részének boldogtalanságát. Az enciklika egy ponton azt állítja ugyan, hogy az ő státusukat védi, de az ő valódi problémájukat a Kúriának ez a férfiúi testülete megint egyszer szerencsétlenül próbálta megragadni. Az enciklika új és nagy nehézségeket fog okozni sok fejlődő országban.

Lehet, hogy a világ egészében még elbírja egy ideig a lakosság átlag évi két százalékot kitevő szaporodását, habár ez 35 év alatt megkétszerezi a világ népességét. De egészen biztos, hogy némely fejlődő ország nem bírja el a mai születési explóziót; nem is annyira a növekvő élelmezési nehézségek nyomása folytán, hanem a fiatalok duzzadó seregének nyomása folytán a fejletlen országok leggyengébb és legvitálisabb erőforrására: a nevelésügyre.

Latinamerikában, amelyet a pápa ironikusan éppen e hónapban látogatott meg, a túlnyomó többségben lévő római katolikus lakosság évi három százalékkal szaporodik. Ezen országok legtöbbszörében túl sok az iskolás korban lévő gyermek a potenciális tanítók számához képest. A közvélemény laikus és klerikus vezetői éppen ezért helyeselni kezdték egy olyan nemzeti politika szűkségességét, amely csökkenteni a lakosság növekedését. Ezeknek mostantól súlyos nehézségekkel kell szembenéznük. De a nemkatolikus fejlődő országokban is a szegények lesznek kénytelenek megfizetni a pápa tévedéséért. A gazdagabb országok egyesített erőfeszítései ugyanis, hogy az ENSZ-ben összefogva előmozdítsák a családtervezést, ezután komoly akadályokba ütköznek majd, mivel egyes gazdag katolikus országok úgy fogják érezni, hogy tovább nem támogatják őket.

A római egyházon belül is a pápa nagy és tartós változást idézett fel, amely a vatikáni zsinattal megindult megújulás és modernizálás egész folyamatára kiterjed. . . Ésszerűen azt lehetett feltételezni, hogy a pápa a katolikus házassági és születési elveknek olyan új szabályozását adja ki, amely az egyes teológusokra, tudósokra, orvosokra bizza azok gyakorlati alkalmazásának kidolgozását, a modern világ megváltozott feltételei között. De teljesen váratlan és helytelen volt egy szigorú újraszabályozás, a régi scholasztikus felfogás minden módosítása nélkül, amely minden védekezést a fogamzás ellen vejeiben bűnnek ítél Isten törvénye és az emberi természet ellen, „méltatlannak az emberi személyiséghez”, ahogyan a pápa mondja. Erre a megítélésre teológiai igazolásul Pál pápa csak azt a pusztá állítást hozza fel, hogy »minden szexuális aktusnak nyitva kell maradnia az élet továbbadása számára« és erkölcsileg lehetetlen ezen bármiféle emberi kezdeményezéssel változtatni.”

Az Economist ezután rámutat, hogy a pápa milyen nyomatékosan foglalkozik az ügy kapcsán a Legfőbb Tanhivatal tekintélyének a védelmével, ami így szinte fontosabb ügynek látszik számára, mint a katolikus családok millióinak életbevágó problémája. Majd így folytatja:

„Ezzel a pápa nemcsak hogy nem szilárdította meg a Vatikán tekintélyét, amelynek a római katolikus egyház hatalmas és hasonlíthatatlan szerveként mindig is széles alapokon kell nyugodnia, hanem azonosította a Vatikánt a Kúria reakciós jobbszárnyával a Vatikánon belül. Megerősítette ezt a szárnyat a pápai trón mögött. Ennek ára nemcsak a balszárny elidegenítése volt, hanem a centrum bizalmának elvesztése is. Széltében elherdálta ezzel a János pápa által szerzett új morális tekintélyt is a világban. Ez túl nagy ár azért a *diktátumért* (aláhúzás, az eredetiben), amelyet a művelt laikusok hatalmas többsége amúgy sem fog

figyelembe venni, s amely egyéniségeket fog kihajtani az egyházból, ugyanakkor akút gyötrelmeket okoz majd a klérusnak, amely erősítést várt a pápától. A pápa így maga mondott le a „mindenki atyja” tisztelt és becsült pozíciójáról, hogy egy frakció szóvivője legyen.”

Feltűnést keltő cikkét így fejezi be az Economist: „Az enciklika intellektuálisan pár nap alatt halottabb lett Dodonál (Dodo = „rég kihalt madárfaj; halvaszületett”). A katolikus egyház legérzékenyebb és legfinomabb elmél nyilvánosan vagy privátim máris elvetették. *Most mindenki meggyőződhetett arról, hogy a középkori monarchia rendszere teljesen alkalmatlan az egyház számára a modern világban*. Ez az enciklika nem a pápai csalatkozhatatlanság, hanem a pápai elszigeteltség gyümölcse. És ha azt vitatnák, hogy minden bírálat megengedhetetlen és tudatlan benyomulás a teológia világába, válaszunk csak az lehet, hogy őszentsége e héten rendkívül felkészületlen módon nyomult be a társadalomtudomány és a közgazdaságtan — megengedjük, hogy alacsonyabb rendű — világába” — fejezi be a Nagybritanniában és Északamerikában azonos szöveggel párhuzamosan megjelenő folyóirat.

Az ökumenikus visszhang

Ami az enciklika ökumenikus visszhangját illeti, dr. Blake, EVT főtitkár személyes csalódásának adott kifejezést, amiért „a pápa nem bibliai, hanem hagyományos természetjogi megfontolásoknak engedett e fontos kérdésben”. Fagley, az EVT nemzetközi bizottságának titkára, aki pár év előtt széleskörű akciót indított a fejletlen országokban „a felelős családtervezés” érdekében, most annak a reményének ad kifejezést, hogy az enciklika nyomán a kérdésben „élénk dialógus fejlődhet ki és új bibliai látások jelentkezhetnek majd”. — A kissé zavartnak tűnő állásfoglalások arra vallanak, hogy a Rómához Uppsala előtt merészen közeledni kész EVTKöröket is bizonyos óvatosságra inti most az enciklika rossz visszhangja.

Figyelmet érdemel a holland püspöki kar állásfoglalása: a pápa megnyilatkozását „nagyon komolyan fontolóra kell venni”; „a felelős családtervezésben azonban az utolsó szót a szülői lelkiismeretnek kell kimondania”. Egy svájci televíziós adásban Küng professzor, a katolikus ökumenizmus egyik előharcosa „a nehéz órában” azzal vigasztalja a hívőket, hogy „ezt a válságot is kiállja majd egyházunk és az ökumenikus megértés”; a jövőben az egyházi csalatkozhatatlanságot nem annyira a régi tételek, doktrínák felől, hanem a Szentírás felől kell majd értelmezni, abban a hitbéli meggyőződésben, hogy az egyházat Isten Lelke tartja meg és újítja meg igazságban, a *pápák, püspökök, teológusok, nők és férfiak minden tévedése ellenére*.”

Az Essenben tartott nyugatnémet „Katolikus Napok” határozata arra szólította fel a pápát, hogy vizsgálja felül a születésszabályozást tiltó enciklikáját; elsősorban többséggel kimondták azt is, hogy „ebben az ügyben nem követhetik a pápa engedelmességre hívó szövegét”. A német püspöki konferenciához és a Vatikánhoz intézett felhívásukban a katolikus laikusok azt is követelik, hogy vegyes házasságok esetén bízzák a felekre: katolikus vagy protestáns pap által akarják-e házasságukat megáldatni, vagy beérik az anyakönyvvezető előtti aktussal. A gyermekek vallásának eldöntését vegyes vallású családokban ugyancsak a szülők lelkiismeretére kell hagyni (ÖPD Genf, szept 12).

Úgy látszik, hogy a „pilula” kérdése a németországi laikus katolikusokat elvezette a vegyes házasságok kérdéséhez, és a kettő együtt a lelkiismereti szabadság követeléséhez is. Ez minden esetre az ökumenizmus olyan evangéliumi értelmezésére utal, amely meghaladná az ökumenikus dekrétum szűkre fogott kereteit, és a közös emberi érdekek kölcsönös megbecsülésére vezetne.

Theological Review

Founded 1925 — New Series Vol XI, September—October, 1968, Nos 9—10
A Monthly published by the Ecumenical Council of Churches in Hungary

CONTENTS

- Dr. Tibor Bartha: *The Timely Questions of Churches Are Repentance and Conversion*
Dr. Louis Bakos: *The Holy Spirit and the Catholicity of the Church*
Dr. Julius Nagy: *The Dialogue in Geneva (II)*
Dr. Charles Tóth: *Mariology in the Resolutions of the Second Vatican Council*
Joseph Farkas: *Lessons of History on the Beginnings of the Cause of Jesus Christ (IV)*
Stephen Keve: *Outlines of a Uniform Theory of Information and the Interpretation of the Bible*
Alexander Szathmáry: *Immortality or Resurrection?*
Dr. Tibor Bartha Jr.: *Secular and Salvation History in Exegesis*
Dr. Coloman Csomasz Tóth: *Music and the Bourgeois — Music and the Proletarian (On the Book of J. Maróthy)*

HOME REVIEW

- Karl Rahner in Budapest (PLM)*
Béla Takács—Joseph Molnár: *The Unknown Beauties of Our Churches*
Dr. Paul Patay: *Centuries Old Bells (Eugene Szigeti)*
Barnaby Horváth: *The Memory of Michael Tompa at Igrici*
The General Assembly of the Ecumenical Council of Churches in Hungary
New Bibliographies in the Szabó Ervin Library of Budapest (Eugene Szigeti)
An Excerpt from the Minutes on the Theological Review

WORLD REVIEW

- John Attila Simon: *Beyond the Prohibition of Birth Control Psychology and Pastoral Care*
1. *Psychotherapy and Pastoral Care (Nicholas Bodrog)*
2. *The New Ways of Psychology (Béla Gonda)*

REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS

- Müller Schwefe—Hans Rudolf: *Was ist die Wahrheit?* (D. Dr. L. M. Pákozdy)
Saul Bellow: *Herzog* (Coloman Tarr Jr.)
On Books in Brief (Bartholomew Tamás)

NOTES OF THE EDITOR

Theologische Rundschau

Gegründet 1925 — Neue Folge Jg. XI. September—Oktober, 1968. No 9—10
Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen von Ungarn

INHALT

- Dr. Tibor Bartha: *Die aktuellen Fragen der Kirchen: Busse und Umkehr*
Dr. Ludwig Bakos: *Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche*
Dr. Julius Nagy: *Der Dialog in Genf (II)*
Dr. Karl Tóth: *Die Mariologie in den Entscheidungen des II. Vatikanischen Konzils*
Josef Farkas: *Geschichtsstunden über die Anfänge der Sache Jesu Christi (IV.)*
Stefan Keve: *Umriss einer einheitlichen Informationstheorie des Biblicums*
Alexander Szathmáry: *Unsterblichkeit oder Auferstehung?*
Dr. Tibor Bartha jr.: *Geschichte und Heilsgeschichte in der Schifterklärung*
Dr. Koloman Csomasz Tóth: *Musik und Bürger — Musik und Proletarier*

HEIMATRUNDSCHAU

- Karl Rahner — in Budapest (PLM)*
Adalbert Takács—Josef Molnár: *Unbekannte Schönheiten unserer Kirchen*
Dr. Pál Patay: *Jahrhundertealte Glocken (Eugen Szigeti)*
Barnabas Horváth: *Das Gedächtnis von Mihály Tompa in Igrici*
Generalversammlung unseres Ökumenischen Rates
Neue Bibliographien der Hauptstädtischen Szabó Ervin Bibliothek (Eugen Szigeti)
Auszug aus dem Protokoll über die Theologische Rundschau

WELTRUNDSCHAU

- Johann Attila Simon: *Jenseits des Verbots der Geburtenregelung*
Psychologie und Pastoration
1. *Psychotherapie und Seelsorge (Nikolaus Bodrog)*
2. *Die neuen Wege der Psychologie (Adalbert Gonda)*

BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

- Müller Schwefe—Hans Rudolf: *Das ist die Wahrheit?* (Dr. L. M. Pákozdy)
Saul Bellow: *Herzog* (Koloman Tarr jr.)
Kurzberichte über Bücher (Bartholomäus Tamás)

BEMERKUNGEN DES REDAKTEURS

THEOLOGIAI SZEMLE

TARTALOM

Rövid jelentések és kommentárok (321)

D. DR. OTTLYK ERNŐ:

A reformáció — ma (323)

Az egyház szociáletikai felelőssége korunkban (Dr. Bartha Tibor
előszavával) (327)

D. DR. KARL RAHNER:

A szekularizmusból eredő ateizmus néhány kérdése (335)

RÁSKI SÁNDOR:

Tompa Mihály emlékezete (341)

DR. SZABÓ LÁSZLÓ AMBRUS:

Az ökumenikus direktórium (345)

VEÖREŰS IMRE:

Mai gondolatok Dante Színjátékáról (351)

JUHÁSZ ZSÓFIA:

Meditáció a szeretet törvényszerűségeiről (357)

DR. NAGY JÓZSEF:

Az evangéliumi egyházak a világ bélyegein (358)

VILÁGSZEMLE

Teológiai problémák a római katolikus „tanhivatalok” dokumentumaiban

A hit általános válsága (Koloman Miczkey) (363)

A dogmák történetiségéhez (Dr. Erwin Fahlbusch) (364)

Igehirdetés és tanítói hivatal (Ferdinand Barth) (365)

A Schillebeeckx-ügy naplója (Simon János Attila) (367)

Új katolikus javaslat a vegyesházassági törvényalkotáshoz (Simon János
Attila) (368)

Milyen lesz a századvég egyháza — Svájcban (Fükő Dezső) (370)

HAZAI SZEMLE

MOLNÁR JÓZSEF:

Ady Endre halálának ötvenedik évfordulóján (372)

ZAY LÁSZLÓ:

Kulturális krónika filmekről (375)

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

Metzger Martin: Grundriss der Geschichte Israels (Tegez Lajos) (377)

Négyszáz év, 1568—1968. Emlékkönyv az unitárius egyház alapításának
négyszázadik évfordulója alkalmából (Ferencz József) (377)

Tőkés István: A Második Helvét Hitvallás Magyarázata (D. Dr. Bucsay
Mihály) (362)

Walter Hollweg: Neue Untersuchungen (D. Dr. Bucsay Mihály) (378)

Hajnóczy Gyula: Az építészet története. Ókor (Szigeti Jenő) (379)

Katona Katalin: Ifjúságunk problémái (Ercsey Előd) (379)

A dialógus nemzetközi folyóiratáról (Dr. Vályi Nagy Ervin) (381)

Könyvekről röviden (Tamás Bertalan) (334, 340, 344, 350, 374, 376, 384)

A SZERKESZTŐ MEGJEGYZÉSEI

Barth Károly halálára — Évzáró számunkhoz (k. i.)

THEOLOGIAI SZEMLE

1968. november—december

Az alapító szerkesztő bizottság:

Dr. Bartha Tibor, dr. Bodonhelyi József †, dr. Czeglédy István †, dr. Esze Tamás,
dr. Kádár Imre (felelős szerkesztő), dr. Nagy Gyula, dr. Ottlyk Ernő,
dr. Pákozdy László, (főszerkesztő), dr. Pálffy Miklós (társzerkesztő), dr. Tóth Endre,
dr. Varga Zsigmond J.

A bibliai és rendszeres teológiát tárgyú kéziratokat kérjük a főszerkesztő címére (Budapest, IX.,
Ráday u. 28.), egyéb kéziratokat kérjük a felelős szerkesztő címére (Budapest, VII., Tanács kör-
út 9. IV. 14.) küldeni.

Kiadóhivatal: Budapest, XIV., Abonyi u. 21. Református Zsinat Sajtóosztálya
Előfizetési díj egész évre 180,—, félévre 90,— forint. Kettős szám ára 35,— forint.
68.02800/2 Zrínyi Nyomda, Budapest. F. v.: Bolgár Imre

A szerkesztő megjegyzései

Barth Károly halálára — Évzáró számunkhoz

Kilobbant hát Baselen az évek óta pislogó mécses; de tovább ragyog a földkerekség egész evangéliumi keresztyénységét bevilágító fázosz, az életmű, a barthi teológia. Barth Károly személyét és működését összefoglaló pompás kis könyvét Georges Casalis nyolc évvel ezelőtt azzal a megállapítással kezdte, hogy Luther és Kálvin óta bizonyosan Barth Károly a legjelentősebb protestáns teológus; egyike az évszázadonként egyszer-kétszer jelentkező kevés kimagasló embernek, aki a maga szakterületén új korszakot nyit.

A szomorú hír jóval lapzártá után érkezett; e számunkban már lehetetlen méltó módon kifejezésre juttatnunk hálánkat a nagy tanító iránt, aki immár a bizonyosságok fellegében, a megdicsőült egyház tagjainak sorában, de velünk titokzatos egységben vesz körül bennünket. A magyar keresztyénység különösen is sokat köszönhet memocsak világméretekben végzett teológiai munkásságának, hanem sajátosan a magyarországi egyház irányában folytatott évtizedes pásztori segítségének is, éppen a legnehezebb időben, a legbonyolultabb helyzetekben. Saját tréfás jóindulása szerint már a mosolygó angyalok között tologatja talicskáján nagy Dogmatikája vaskos kötetét; köztük az 1955-ben megjelent tanítást a Szent Lélek munkájáról, címoldalán az ajánlással: „A Magyarországi Református Egyház budapesti teológiai fakultásának, a hála jeléül”. Micsoda megszégyenítő alázatosság: ő hálás nekünk, hogy taníthatott bennünket, cseplő-botló tanítványokat! Ez a kitüntető dedikáció csak külsőképpen is látható jele annak a féltő szeretetnek, amellyel tévedéseinkben intett, kétségeinkben bátorított, jó döntéseinkben erősített és védett bennünket igaztalan támadásokkal szemben, hol prófétai beszéddel, hol prófétai hallgatással.

Tévedéseinkben intett. Professzor volt Bonnban, amikor Hitler hatalomra jutott. Azonnal felismerte a nemzeti-szocializmus elvi és gyakorlati embertelenségében, antiszemitizmusában, rabló étvágyában e rendszer antikrisztusi lényegét. Döntő része volt a német Hitvalló Egyház létrehozásában, az 1934-es Barmeni Hitvallás megírásában. Mikor a nyugati államok megalkudtak Hitlerrel és áldozatul odadozták neki Csehszlovákiát, Barth 1938. szeptemberében megírta híres levelét Hromádkának: ha a cseh katona harcolna Hitler ellen, nemcsak hazájáért, hanem Krisztus egyházáért is harcolna. A budapesti teológia ekkor „a történelmi kálvinizmus” jegyében fogalmazott tiltakozást küldött Bartha-nak. Ő nyomban válaszolt: „levelének semmi kö-

ze sem volt a területi vitához, amely úgy látszik kizárólag érdekli a budapesti teológiát”. Őt vizsgolt a nemzeti szocializmus előrenyomulása érdekelte, az hogy „Európa lépésről lépésre meghátrál Hitler előtt és az örültek házává válik. Ebben pedig Magyarországon sem lesz többé protestantizmus.” ... „Óva intem Önöket! Az Önök atyái védtek önmagukat és Európát a török ellen. Végzetes volna, ha éppen ezeknek az atyáknak a fiai nem látnák meg, hogy ma mindnyájunkat még a töröknél is nagyobb veszély fenyeget”.

Mikor a magyar protestantizmus is odaköti magát Hitler hadiszekeréhez, Barth 1942-ben új figyelmeztetést küld: Hitlerrel való szövetségünk folytán elvesztettük a fejünket, és „egy gátlástalan kommunitaellenességben veljünk megtalálni keresztyén üdvösségünket is”. . . Ugyanekkor a hollandokhoz küldött levélben kifejtette: most nem a megszálló német hatalom, hanem az ellenállási mozgalom a keresztyének törvényes többsége, a *magistratus inferior* alakjában rejtőzve.

Kétségeinkben bátorított. Egyháztörténelmi jelentőségű marad Barth Károly 1948. évi látogatása hazánkban, melynek lefolyását, előadásait, országszerte feltett kérdéseinket és az ő válaszait, a látogatása felett lefolyt heves svájci vitát közkinccsé tette Christliche Gemeinde in Wechsel der Staatsordnungen—Dokumente Einer Ungarnreise 1948 c. művében. Emlékeztet, hogy Barth — tapasztalatai és ismeretei alapján — javasolta egyházunknak az új magyar állammal való Egyezmény megkötését, helyezte a szakítást a Mindszenti-féle „keresztyén egységfronttal”. Nyílt levélben tanácsolta a református gyülekezetnek, hogy jó lelkiismerettel jelöljék püspöknek Bereczky Albertet; 1949-ben svájci lapok támadásaival szemben — Thurneysen és Lüthi társaságában — megvédte a magyar püspököket, akiket „nemcsak hozzáférhetetlen jellemű embereknek, hanem komolyan növekvő keresztyén embereknek, teológusoknak és egyházi férfiaknak” minősített.

Egyes svájci egyházi és ökumenikus körök állandóan igyekeztek Bartha-t megrendíteni a magyarországi egyház döntésének helyessége kérdésében. Barth több levélben tette fel a kérdést Bereczky Albertnek, amelyek közül az egyik — Barth által rosszindulatúnak minősített indiszkréción folytán — nyilvánosságra is került. 1953-ban írt levelében aztán kijelenti: a magyarországi ökumenikus tanulmányokból kiáradó úde szellem, valamint az új biblierevizio munkálatainak meg-

Rövid jelentések és kommentárok

Ünnepnapok és hétköznapok. Nemcsak az egyházi év pirosbetűs napjai sűrűsödnek ezekben a hónapokban, de társadalmi, állami ünnepeink is. Közéletünk most emlékezett meg komoly ünnepélyességgel az ötven évvel ezelőtt végrehajtott „öszirózsás” polgári forradalomról, 1848 hetven évét késétt és elkésétt folytatásáról. Az angol polgárság a 17., a francia a 18. század végén, a német a 19. század közepén már megvalósíthatta azokat a megérett reformokat, amelyeket félgyarmati hazánkban vérbe fojtott a császári—cári túlerő. 1918-ban, az elvesztett háború romjaival, a győztes nyugati polgári demokráciák zabolátlan falánkságával, az elüszkösödött nemzetiségi kérdés amputációt követelő sürgetésével nem tudott megbirkózni a tömegek nélküli szűkölködő vékonyka polgári elit. Így is nagy érdeme, hogy vérontás nélkül adta át a hatalmat a munkásosztály forradalmi erőinek, amelyek akkor elbuktak és búvópatakként föld alá szorultak ugyan a nemzetközi és hazai ellenforradalom óriási túlerőjével vívott hősie harcaikban, de huszonöt esztendő után 1945-ben — a győzelmes szovjet forradalom segítségével — ismét az ország gazdáivá, a magyar történelem minden nagy hagyományának letéteményeseivé váltak.

A nagy eseményeknek az imént végbement és most következő emlékülnepeiseiben megújult szívvel, illő szerénységgel vettek részt egyházaink is, amelyek közben még egy húszszendős egyháztörténelmi fordulót is megünnepelhettek: az egyházak és a szocialista forradalom útjára lépett magyar állam Egyezménye aláírásának huszadik évfordulóját. 1948 áprilisában és májusában folytak le azok a tárgyalások, amelyek a református zsinat emlékezetes határozataiban jutottak el a nagy döntésekig, és ahhoz az Egyezményhez, amelyet október 7-én *Révész Imre* püspök és *Balogh Jenő* főgondnok zsinati elnökök írtak alá az egyház nevében. A többi egyház is csakhamar rálépett az Egyezmény útjára, amelyet egy év múltán a római katolikus egyház is magáévá tett. Ez az út az egyház részéről a szocializmus vívmányainak elismerését és támogatását, az új magyar állam részéről a vallásszabadság biztosítását jelentette, ez eszmékből folyó minden gyakorlati kötelezettség vállalásával együtt. (L. „Ünnepélyes megemlékezések az Egyezményről”, ThSz 1968, 5—6. borítólap).

Az Egyezményben az egyház mindenképp előtt az imádkozás szolgálatát vallotta feladatának a szocialista hazáért, hogy teljesítse azt „nem kényszerítésből, hanem örömezt”, ünnepeken és munkás hétköznapokon egyaránt. Ebben az oly fontos szolgálatban is adjon nekünk szüntelen megújulást a történelem Ura.

Bea bíboros halálára. Megrendüléssel hallottuk a gyászhirot. Német ember volt, katolikus volt, jezsuita szerzetes, a római Kúria bíborosa; mennyi Krisztus ledöntötte választófal fölött keresgéltek gondolataink ezt a kitűnő embert abban a monumentális, fényes, idegen palotában.

Egyszer volt, hol nem volt, a pápai korona egy próféta charizmával megáldott öreg ember fejére került. Az ő szeme kellett hozzá, hogy az idős bibliatudósban meglássa alkalmas belső munkatársát, bíborossá kreálja, megszerveztesse vele a Keresztyén Egységítőkarságot. Reábizta merész zsinati vállalkozásának legfontosabb dokumentumait; neki kellett elkészítenie a római ökumenizmusról, a nemkeresztény vallásokról, a vallásszabadságról szóló tervezeteket; ökumenikus vonatkozásokban neki kellett kidolgoznia az isteni kinyilatkoztatásról, valamint az egyházzól szóló dogmatikai konstitúciók oly lényeges részeit. Sőt, neki kellett a

zsinati vitákban megvédelmeznie ezeket az úttörő eszméket az Ottavianik sokaságával szemben, akik nem értették, hogy Bea javaslatai hallatára nem szakad le a Szent Péter templom kupolája. Pedig éppen ezek az okmányok tették lehetővé — minden kompromisszumos megszegényítésük és a nagy pápa halála ellenére is —, hogy kibontakozzék és meginduljon egy roppant méretű stratégiai látomás: a földtől az égig érő római trónus azzá a kapuvá tágulni, amelyen át a koncentrikus körökben köréje rendezett kereszttyén, nem kereszttyén, sőt ateista világ bevonul az Úr egyetlen igaz templomába...

Bea vezetésével az Egységítőkarság elkezdte és sikeresen folytatja missziói dialógusait. Mikor az elbűvölt partnerek túlon túl is mohón akarnak közeledni, Bea egy kicsit visszahúzódik, mintha bölcsessége sokallaná a nemrómai gyülekezetek számára nyilván átvihetetlen ütemet. A zsinat után írt nagyvonalú könyve (Der Weg zur Einheit nach dem Konzil, Herder, 1966) világosan mutatja, hogy nem kenyere a romantikus ökumenizmus. Persze hithű katolikus létére van benne hajlandóság arra is, hogy az egységnek valami lelkendező mitizálásával vagy legalább abszolutizálásával párosítsa józan bibliai szempontjait. Attól azonban távol áll, hogy „a közös ellenségre” való hivatkozással, netalán a sokszorosan csődöt mondott „kereszttyén egységfront” repriméjével vélje elintézhetőnek azokat a mélyreható ellentéteket, amelyek az évszázadok során kialakult, megfogalmazott hitvallásokban, történelmi egyházakban öltöttek eleven, látható alakot. Biztos, hogy Bea józanságára, hitére, mértéktudására igen nagy szükség volna az ökumenizmus jelen szakaszában, amelyben sokszor illúziók helyettesítik a realizmust, kétes értékű politikai kalkulációk az elmélyülő tanulmányt.

Bea könyve egyúttal kitűnő kommentárja is a legfontosabb zsinati döntéseknek, amelyek ökumenikus következményeikben kisugároznak az emberiség nagy családjára is. Bea, a bibliatudós mindig is figyelmeztetni fog mindannyiunkat az ökumenikus mozgalomban a túlsó oldalról: legyetek józanok.

A pápai intelmek értelme. A legutóbbi hetekben szokatlanul sok és a zsinat óta szokatlanul éles hangú intelem hangzott el VI. Pál ajkáról; idegesen ad hírt róluk a római katolikus sajtó. Fő tárgyuk a pápai tekintély („a Legfőbb Tanhivatal autoritása”). Panaszolja, hogy „a római egyház megújulására törő helyes törekvésekben sokszor intézményellenes indulatok jelentkeznek, amelyek a lelkiismeret autonómiájára és a modern keresztények nagykorúságára hivatkoznak... Egyesek nehezen tűrik el az egyházi tanítói hivatal autoritását és illetékességét... Előjárókkal és testvérekkel szemben inkább idegenekkel és kívülállókkal rokonszenveznek; olyan saját egyház-értelmezést alkítnak ki, amely nem egyezik, a kánonjogilag megfogalmazott közösség kötelezettségeivel” (Osservatore Romano, szept. 12, 19, okt. 10).

Több beszédeben „a bomlásztó kritika szellemét” is kifogásolta a pápa, amely „divattá lett a katolikus élet bizonyos területein”. Megemlítette, hogy kétszáz katolikus laikus és pap elfoglalta Santiago de Chile katedrálisát, tiltakozásul a pápa fogadásának előkészületei ellen. Olaszországban ugyancsak együtt tiltakoztak katolikus papok és világiak P. Passolini Theorema c. „elfogadhatatlan” filmjének jutalmazása ellen a katolikus Filmliga által. Kollektív kritikával illetik a fogamzástiltó szereket tiltó Humanae vitae pápai enciklikát. A kánonjog ellenére, a pápa óvása dacára helyenként interkommunióra is sor került nem-katolikusokkal. Erősen ostorozta a pápa azokat, akik „túl akarnak tenni a zsinaton; nem reformokat, hanem felfordulást ké-

szítenek elő." Panaszkodott a sajtóra is, amely „torzítva és dramatizálva számol be bizonyos egyoldalú eljárások ellen indított rendszabályokról” (lásd például alább a Schillebeeckx-affért). Ezáltal „nyugtalanúságot és engedetlenséget szítanak sok katolikus emberben”... A negatív kritika „sava sok katolikusban megüresítette az apostoli szeretetet”. Hozzátette: „szeretni az Egyházat azonban annyit jelent, mint neki engedelmeskedni és szolgálni”.

A párizsi Le Monde e sajtóellenes pápai allokucióról beszámolva, feltette a kérdést: vajon a katolikus újságíróknak ezek után csak a hajbókálás vagy a vatikáni hírek mellőzése között kell-e választania? (szept. 20).

„Egyes katolikus teológusok sem járnak helyes úton” — mondotta továbbá VI. Pál. „Előre tekintő tudós, és a hitigazságok tanítója csak az lehet, aki személy szerint engedelmes tanítványa marad az Egyház Tanhivatalának. Kétértelmű tankijelentésekre hivatkozva, egyesek a saját véleményüket olyan autoritással adják elő, amely vitássá teszi annak az autoritását, aki isteni jog alapján birtokolja ennek az autoritásnak a charizmatát”. A pápa szembefordult minden olyan irányzattal, amely „szekularizálja a keresztyénséget és az intézményes egyházzal szemben a charizmatikust akarja kijátszani”. A tantekintély szolgáló jellegét hangsúlyozva kijelentette: „Isten Igéjének alázatos szolgálata az egyházat mindig is arra készítette, hogy fogadja el a szent Tanhivatal vezetését és meggátolta abban, hogy emberi erőkből bizakodjék” (Osservatore, szept. 28).

Az ideges pápai megnyilatkozásokat elemezve, legújabb számában „Veszélyben van-e az egyházi tekintély” c. vezető cikkében a Herder Korrespondenz aggályosnak mondja azokat a vatikáni törekvéseket, hogy „a római egyház megújulását előmozdító erőket megfékezzék”. A pápa több megnyilatkozásában a római katolikus egyház egységét félti ezektől az erőktől, de ideje már megvizsgálni, hogy *miféle egységet kell féltetni?* „Vajon nem kötöttük-e magunkat az egységnek valami centralista modelljéhez, mintha bizony az egyházi tekintélyek nemcsak biztosítékai volnának az egységnek tanban és gyakorlatban, hanem az alapjai is? Pedig hozzá kell szoknunk, hogy az egységnek nincs valami patent receptje, hanem a tanhivatal tekintélyéhez hozzátartozik az ellentmondásnak, mint az egyházi élet mozzanatának a kibírása is” (HK november).

Ha az esseni Katolikus Napok eseményeit, vagy a Kritikus Katolikusok kongresszusának híradásait olvassuk, mindenesetre olyan erjedés tanúi vagyunk, amelyet pápai intelmekkel nem lehet megállítani.

Legújabb a Schillebeeckx-afférről. E szám más helyén (367. old.) foglalkozunk azzal a feszültséggel, amely Róma, közelebről a Vatikán Hittani Kongregációja és a holland katolikus püspöki kar között az ún. Schillebeeckx-ügy folytán keletkezett. A katolikus világsajtó izgatott hangon ismerteti azt az eljárást, amelyet ez a Kongregáció indított meg Schillebeeckx holland teológiai professzor ellen; erről szól cikkünk. E helyen az úgyról lapzártá után érkezett újabb híreket közöljük.

Schillebeeckx professzorról eddig keveset tudtunk. Néhány magvas, okos rendszeres-teológiai tanulmányát olvastuk Karl Rahner nemzetközi folyóiratában, a Conciliumban. Legutóbb (június—júliusi számokban) Schillebeeckx „A társadalompolitikai kérdésekben kiadott tanhivatali megnyilatkozások horderejéről” írt. Azt fejtette ki, hogy VI. Pálnak az ENSZ-ben elhangzott békefelhívása, a „Pacem in terris” és a „Populorum progressio” enciklika, sőt nagy részében „Az Egyház a világban” c. pasztorális zsinati konstitúció is csupán azt erősíti meg a „legfőbb tanhivatal” súlyá-

val, amit minden becsületes keresztyén, sőt nemkeresztyén ember is érez és akar. „Az a keresztyén ember, aki pl. elolvassa a Populorum progressio enciklikát és egyszerűen napirendre tér fölötte anélkül, hogy a saját napirendjén bármit is változtatna, bűnt követ el a pápai dokumentum prófétai szavával szemben. De mindenekelőtt bűnt követ el az emberiséggel és Istennel szemben, mivel nyilván beéri a „fennálló renddel”, amelyet pedig a bibliai üzenet még uralkodó rendetlenségként megbélyegez, a mindenkorai rend pedig a történelem egész korszakán át a bibliai üzenet kritikája alá tartozik” — írta e tanulmányában Schillebeeckx.

Vajon éppen az ilyen írásokért akarják őt perbefogni, megfélemlíteni, elnémítani a vatikáni hatalmasságok? Ezért indították ellene azt az ijesztő hajszát, amelynek során — mértékadó katolikus hírforrás szerint — kénytelen volt a televízióban azt mondani, hogy „a pápa öt-hat bíboros foglya lett”? Az eset forpontra jutott, amikor Karl Rahner professzor elvállalta üldözött munkatársa védelmét és meghívást kapott Rómába, beszélgetésre a per megindítását, vagy mellőzését eldönteni.

Ez a beszélgetés október 7-én megtörtént, és öt órán át tartott a Hittani Kongregáció palotájában. Lefolyásáról a párizsi Informations Catholiques Internationales (ICI, nov. 1) elmondja a következőket: Elsőnek P. Dhanis ismertette a tényállást. Majd Rahner professzornak megengedték, hogy átnézze az úgy 200 oldalas aktacsomóját: ez Schillebeeckx műveiből kiragadott mondatokat vagy kivonatokat tartalmaz, gyenge francia fordításban. Három szerzetes: P. Dhanis holland jezsuita, P. Ciappi olasz, és P. Lemeer holland dominikánus gyűjtötte össze az anyagot. A találkozás mindvégig „feszült légkörben” folyt le, „tekintettel a világsajtó élénk érdeklődésére, amely igen hevesen reagált a per hírére”. Az olasz sajtó is a várható „sorozatos láncreakció kockázatáról” írt, amelyet Schillebeeckx atya elítélése kiváltana.

Rahner „védőbeszéde” után a Hittani Kongregáció konzultorainak többsége Schillebeeckx „felmentése” mellett szavazott. Rahner, mielőtt visszautazott Münchenbe, barátainak kijelentette: „Ha az én írásaimból ragadnának ki ilyen vagy olyan veszélyes kifejezéseket, nem volna nehéz mindenestől a máglyára küldeni.” A sajtónak pedig így nyilatkozott: „Feltételezem, hogy az ügynek nem lesznek súlyos következményei, hiszen Schillebeeckx eszméi nincsenek ellentétben sem a dogmákkal, sem a zsinattal. Legfeljebb egy udvarias figyelemzavarással zárulhat az egész, hogy gondosabban fogalmazzon”.

Mgr. Vallainc, a Vatikán sajtófőnöke az újságírókkal közölte: „Nem indult per. P. Edward Schillebeeckx ellen, nem is fog indulni, és nem is látszik a perre semmi ok.” Hozzátette, hogy a Hittani Kongregáció csupán „barátságos szellemben elemezte” a holland dominikánus szerzetes teológiai eszméit és Rahner professzort sem védői minőségben hallgatták meg, hanem „csupán mint Schillebeeckx barátját és eszméivel egyetértő tudóst, akinek felvilágosításai így elősegíthetik eszméi jobb megértését”.

Az ICI nem bizonyos abban, hogy a holland katolikusokat meg fogja nyugtatni az ügy illetően elintézése. Maga Schillebeeckx kifejezést adott annak a reményének, hogy „egy napon mégiscsak alkalmat adnak neki a nyilvános vitára ellenfeleivel.” „Az szerintem rendben van — mondotta —, hogy Rómában megvizsgálják teológiai műveimet, és elégedett vagyok azzal, hogy nem indítanak ellenem pert. Én azonban továbbra is *vádolni fogom a titkos vádaskodás módszerét*, amellyel az efféle vizsgálatokat lefolytatják”.

A reformáció – ma*

Mi teszi élővé és aktuálissá a reformáció eseményét? Mi az értelme és jelentősége mai ünneplésünknek? Mit bízott Isten a reformáció egyházaira? Mi az a sajátosság, amit Isten reformált népe képvisel?

Ezekre a kérdésekre az a tény adja meg a választ, hogy a reformáció indítóoka elsősorban az Isten igéjéhez való hűség volt. A Szentírás mindenek fölé helyezése Luthernek a legfőbb reformátori cselekedete.

Az igéből élő egyház

Luther egész reformátori művének legfontosabb vonása: Isten igéjének a magasra emelése. „Az ige nélkül nem élhetsz, sem kegyes nem lehetsz, sem nem üdvözülhetsz” — mondja „A Krisztus szent teste szentségének imádásáról” írt művében. Ennek megfelelően emeli ki Luther az istentisztelet evangéliumi alapját a „Német mise” című írásában, ahol ezt írja: „Minden istentiszteletnek legfontosabb és leglényegesebb része az Isten igéjének hirdetése és tanítása”. Ez ma már természetesnek tűnik előttünk, azonban korszakalkotó volt Luther idejében, amikor a római mise szertartásai között „az Isten igéjét elhallgatták és csak az olvasásra és éneklésre szorítkoztak a templomokban” („A gyülekezeti istentisztelet rendjéről”). Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az igehirdetés a szentségek rovására kap kiemelkedő helyet, hiszen a szentségek sem egyebek, mint látható igék, s éppen az igehirdetés tárja fel lényegüket és ajándékukat.

Az igehirdetésnek ez az értékelése szorosan összefügg Luther egész teológiájával, amely hatalmas erővel szólaltatja meg Isten igéjét, hogy azután az ige hívő befogadást találjon, s a hit megteremje az új élet gyümölcsseit. „Az egyház babyloni fogságáról” írt munkájában ezt írja Luther: „Isten igéje mindenek között az első. Azután következik a hit, a hitre pedig a szeretet. A szeretet azután minden jócselekedetet elvégez, nem cselekszik semmi rosszat, hanem betölti a törvényt, amint Pál apostol mondja Róm 13, 10-ben”.

Luther nem fél kimondani, hogy az igehirdetésben Isten jelen van az igében s éppen ezáltal megy végbe Isten és ember személyes találkozása. A keresztyén gyülekezet legfőbb ismertető jele a benne hangzó ige. „Azon lehet leghízbiztosabban megismerni a keresztyén gyülekezetet, ahol a tiszta evangéliumot prédikálják. Mert mint a sereg zászlaján, mint biztos jelen, megismerhetjük, hogy micsoda úr és micsoda sereg van a táborban, éppen úgy lehet biztosan megtudni az evangélium hirdetéséből, hogy hol van Krisztus és hol van az ő híveinek tábora” (A keresztyén gyülekezet jogáról és hatalmáról). Majd hozzáteszi: „Lehetetlen, hogy azok között, akik közt az evangélium hat és munkálkodik, ne volnának keresztyének, bármily kevesen legyenek és bármily bűnösek vagy gyarlók legyenek is”. „Ahol az evangéliumot hirdetik, ott ragyog a hit csillaga, ott valóban jelen van Krisztus és ott valóban megtalálod az egyházat. Mert lehetetlen,

hogy ahol Isten igéje hangzik, ott ne legyen jelen Isten, Krisztus, Szentlélek, viszont az is lehetetlen, hogy ahol Isten, Krisztus, Szentlélek, egyház van, ott Isten igéjét ne hirdessék”.

Ez az igében jelen levő Krisztus, embereszközökön keresztül szól és cselekszik, ezért, aki igét hirdet, Isten eszközeként, Isten szavát és üzenetét szólja. „Amit én és az evangéliumnak vagy Krisztusnak bármely más hűséges szolgálója a maga hivatalában Isten parancsából mondunk és cselekszünk, tanítva, prédikálva, vigasztalva, büntetve, keresztelve, úrvacsorát szolgáltatva és feloldozva, azt mind maga Isten cselekszi, általunk és bennünk, mint az ő eszközeiben” (Asztali beszédek). Ugyanitt mondja Luther: „Van, aki így okoskodik: Ej, hogyha én magát az Uristent, a menny és föld teremtőjét hallhatnám, a világ végéig is elmennék! — Nohát, édes atyámfia, hallgasd az Istent, a menny és föld teremtőjét, ő szól hozzád szolgálói, a papok és prédikátorok által, ő keresztel, oktat, tanít és feloldoz téged az ige és a szentségek által”. Luther arra tanít, hogy minden figyelmünket Isten igéjére összpontosítsuk: „En legalább sokra tartom, ha Pommer János doktor, vagy Stifel Mihály uram az evangéliumból valamely igét olvas fel; ilyenkor úgy érzem, mintha az Isten a mennyből szólna hozzám. Ezért mondták a régi atyák, hogy ne a keresztelő vagy a szentségkiszolgáltató személyt nézzük, hanem ügyeljünk az Isten igéjére” (Asztali Beszédek).

Luthernek az a tanítása, hogy az igehirdetésben Isten szól, egész irodalmi működésén végigvonul, de a legerőteljesebben akkor hangzik, amikor arra mutat rá, hogyan válik az írott ige, a Szentírás a testté lett igéről, Jézus Krisztusról szóló élő és eleven bizonyágtétellé, azaz „viva vox”-szá.

Az ige és a Szentlélek Krisztusnak a szívbe való befogadását munkálják, így lehet őt igazán tisztelni és követni. „A szívembe való befogadást azonban nem úgy értem, hogy csak tudjad és róla megemlékezzél. Mert ez semmi. Hanem tartsd annak és tiszteld úgy, aminek tartani és ahogyan tisztelni kell: ti. élő, örök, mindenható igének, amely örökké megtart és magába foglalja mindazt, amit mond... Ez az ő igazi tisztelete és semmiféle más tisztelettel nem éri be. Röviden szólva e tisztelet nem más, mint igazi, a szív mélyéből fakadó hit, amely az igét szentnek tartja és benne örökké bízunk... Az az ő igazi tisztelete, ha szívembe fogadod. A szív az ő aranyos szentségtartója” (A Krisztus szent teste szentségének imádásáról).

Luther igehirdetésének széles távlata

Luther egész reformátori szolgálatával ellenkezik az, hogy igehirdetésével bezárkózzék valami szűk kolostorba, hiszen nem volt még igehirdető, aki keményebben elítélte volna a világtól elvonuló kolostori keresztyéniséget.

Luther volt az, aki a maga korában becsületet szerzett a munkának, s a Nagy Kátéban azt tanította, hogy „ha elvégezd napi munkádat, az többet ér, mint az összes barátok szenteskedése és szigorú élete!” A Német Nemzet keresztyén nemességéhez írt munkájában pedig azzal fordul köra társadalma felé: „Kinek-kinek megvan a maga mes-

* A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa 1988. október 27-i reformációs emlékünnepeén tartott előadás.

terségével járó hivatása és foglalkozása és mindenkinek kötelessége, hogy a maga hivatásában és foglalkozásában másoknak használjon és szolgáljon". A hűségesen végzett munkában a keresztyén ember azzal, hogy embereket szolgál, Istent szolgálja, mert így lesz „Krisztussá a felebarát számára". Luthernek ez az igéből tanult mélységes ember-szeretete lesz nyilvánvalóvá, amikor a „Keresztyén ember szabadságáról" c. munkájában így hívja fel a keresztyéneket: „Minden törekvésünknek csakis arra kell irányulnia, hogy más embertársainknak általuk szolgáljunk és javukat munkáljuk, semmi másra nem tekintvén, csakis amire szükségük van, mert ebben áll az igaz keresztyén élet".

Messzire vezetne, ha mindazt a rendkívül széles területet át akarnánk tekinteni, amire Luther az ige világosságával rámutatott. Meg kell elégednünk azzal, hogy csak címszavakban utalunk arra a területre, amit Luther teológiailag és igehirdetési feldolgozott.

Ezek között kiemelkedő helyet foglal el a munkáról és a keresztyén ember hétköznapi cselekedeteiről szóló szava, amelyben szembeszállt a középkorral, a munkát bibliai értékelésben és nem feudális, azaz világi értékelésben részesítette.

Azután volt szava kora nagy igazságtalanságai val szemben. Támadta a népnyzó urakat, bankárokat, köztük különösen a Fuggereket, de nem kímélte az egyházi bűnöket sem, maró gúnnyal és megsemmisítő igei alapvetéssel leplezte le Róma kapzsiságát.

Külön könyvet szentelt minden idők égető kérdésének, a háború és béke problémájának „A katonai hivatásáról" címen.

„A világi felsőbbeségről" szóló munkája emberek millióinak szívében gyújtott világosságot az állampolgári kötelességteljesítést, de ugyanakkor a felsőbbeség tisztének megjelölését illetően.

Mindezek ugyan nem kifejezett igehirdetői szolgálathoz tartoznak, de azzal legszorosabban összefüggnek, mert amit evangélikus hitvallási iratainkká lett munkáiban, teológiai dolgozataiban, tudományos írásmagyarázataiban vagy röpirataiban tanított, azt felvitte motívumaiban a szöszékre is. Különösen nem képzelhető el, hogy amit a teológus vagy a reformátor Luther vallott, azt az igehirdető Luther elhallgatta volna. Szolgálatának egészéhez hozzátartozik a széles távlat. kora minden kérdésének evangéliumi feldolgozása.

Krisztusi szeretet a felebarát iránt

A keresztyén egyház történetében senki sem határozta meg szebben és felemelőbben a keresztyén ember földi életcélját, mint Luther, amikor azt tanítja, hogy a keresztyén embernek Krisztussá kell lennie felebarátja számára, azaz azt kell cselekednie vele, amit Krisztus tett iránta.

Mivel a cselekedetek senkit sem tesznek kegyessé, és nincs bennük érdemszerző erő, ezért nyilvánvaló, hogy a keresztyén ember nem érdekből, hanem szabadon és ingyen cselekszi mindazt, amit tesz; tudja, hogy üdvössége mindenestől Jézus Krisztus érdeméért van, de ugyanakkor hálából mindent megcselekszik, csak hogy Istennek tessenek. Ezért a keresztyén ember minden törekvésének arra kell irányulnia, hogy másoknak szolgáljon

A felebarát iránt való krisztusi szeretet motívuma Luther kedves gondolata, teológiájának egyik

középponti tanítása, ami különböző munkáiban újra meg újra előkerül. Például „Írás a mennyei próféták ellen" című munkájában ezt mondja „A szeretet cselekedeteit a felebarátok iránt szelídséggel, türelemmel, jótevással, tanítással, segítséggel és tanáccsal kell végrehajtanunk, lelkiileg és testileg, szabadon és ingyen, amint Krisztus cselekedett velünk." Másutt pedig ezt olvassuk: „A felebarátaink iránt való szeretet nem nézi a maga hasznát, azt sem nézi, milyen nagyok vagy kicsinyek az egyes ügyek, hanem azt nézi, hogy azok mennyire hasznosak felebarátainkra vagy pedig a közjóra nézve" (A világi felsőbbeségről).

Nagy fontosságú Luthernek az a megállapítása, hogy Isten nem akarja, hogy őt a világtól elvonulva, a kolostor csendjében vagy a szertartásokban szolgálják, mert annak a cselekedetnek, amely nem szolgálja a felebarát javát, nincs semmi erkölcsi létjogosultsága.

A keresztyén felebaráti szeretet cselekedetei „nem különlegesek, nem félfújhatók, nincsenek különös időponthoz, helyhez vagy eljárás módhoz és külsőséghez fűzve, hanem nagyon is közönséges hétköznapi házi dolgok, amit akáarki gyakorolhat a szomszédja javára" (Nagy Káté).

Ennek a gyakorlati, cselekvő keresztyénségnek Istentől adott forrása és útmutatója a Tízparancsolat: „Íme hát a Tízparancsolat! Az isteni tanításoknak egész kötege arra nézve, mit tegyünk, hogy Istennek tetsző legyen az egész életünk! Az igaz forrás és vízvezeték — belőle kell előcsobognia és kiáradnia mindannak, ami jócselekedet számba mehet." (Nagy Káté.) Ezért dolgozta fel Luther Kis és Nagy Kátéjában a Tízparancsolatot.

A Nagy Kátében így foglalja össze Luther Istennek embertársaink felé kitáruló szeretet-akarátát: „Végeredményben az az Isten akarata, hogy senkit szenvedésbe esni ne hagyjunk, hanem mindenkihez jóságot és szeretetet tanúsítsunk... Tégy jót mindenkivel, segítsd, s munkáld előmenetelét mindenkinek, ahogy és ahol csak tudod, egyedül Isten kedvéért és az ő tetszésére, telve azzal a bizalommal, hogy Ő mindenért megfizet neked bőségesen".

Erkölcsi örökségünk

Luther a felebaráti szeretet megvalósítását nemcsak az egyes ember irányában látja, hanem rámutat a nagy összefüggésekre is: „Nyiljon meg azért az értelméd, táguljanak gondolataid és ne csak a sütőkemencéig vagy a lisztesládáig érjenek, hanem ki a tág mezőre, az egész földre, amely hordozza és megtermi a mindennapi kenyeret, a mindenféle ételmezt" — írja a Nagy Kátében. Amikor így ki akarja tágítani a keresztyén ember látómezejét, akkor ezt azért teszi, hogy a keresztyén felebaráti szeretet parancsát meglássuk széles perspektívában „Nos, hát az élethez nemcsak az tartozik hozzá, hogy a testnek meglegyen a maga tápláléka, takarója és egyéb szükséglete, de az is, hogy az emberekkel, akikkel élünk és érintkezünk naponként, mindennemű ügyes-bajos dolgaikban csendben és békességben kijöjjünk. Egyszóval mindaz, ami egy részt a családi, másrészt a társadalmi élet körébe vág" (Nagy Káté). Isten akarata az, hogy a keresztyének benne éljenek az őket körülvevő társadalmi helyzetben, ahol keresztyénül kell élniük. Asztali Beszédeiben azt mondja Luther: „Isten egyházának benne kell élnie az emberi társadalomban (Gesell-

schaft): azért helyezte egyházát Isten a világba, azért szerzett annyiféle világi foglalkozást és munkát, hogy a keresztyének ne szerzetesek legyenek, hanem a társadalmi közösségekben (communis societas) éljenek, hitükről és cselekedetükről legyen felismerhető keresztyén mivoltuk”.

Az emberi társadalomnak egyik legdöntőbb kérdése a béke ügye. Ez egyúttal a felebaráti szeretet kérdése is. Hiszen a háború nem egyéb, mint a felebaráti szeretet parancsával való szembeszegülés lehetősége, míg ugyanakkor a béke a felebaráti szeretet gyakorlásának széles területét tárja ki. Éppen ezért sietett Luther a keresztyén embe-
reket eligazítani ebben a kérdésben is. „A katona hivatásáról” című munkájában ezt írja: „Semmi-
képpen sem lehet helyes, hogy háborút kezdjenek bármely úrnak bolond feje szerint. Mert azt mindenekelőtt ki akarom mondani, hogy aki háborút kezd, annak nincs igazsága, és méltányos lenne, hogy az szenvedjen vereséget, vagy legalább végtére az bűnhődjék, aki először ránt kardot. Így történt az közönségesen minden háborúban, hogy azok lettek vesztesek, akik a háborút kezdték, és hogy ritkán verték meg azokat, akiknek védekezniük kellett. A világi hatóságot ugyanis Isten nem arra rendelte, hogy a békét megszegje és háborúságot kezdjen, hanem arra, hogy a békét megőrizze s a háborút megakadályozza”. „A zsoltárban is (68, 31) Isten így énekelte magáról: Dissipat gentes, quae bella volunt, elveszti a népeket, kik gyönyörködnek a hadakozásban. Hát csak vigyázz magadra, ő nem hazudik” (U. o.). Mindez nem jelenti azt hogy ne lenne megtorlása a gonoszságnak és Isten nem akarna igazságot a földön. Ha Isten igazsága azokat támogatja, kik védelmi harcot folytatnak, akkor a keresztyén embernek is ezek között kell lennie. „Nézd csak az igaz harcosokat, akik ott voltak a véres tusánál, ezek nem rántanak egyhamar kardot, nem dacoskodnak, nincsen kedvük hadakozásra. De ha rákényszerítik őket, akkor aztán óvakodjál tőlük, mert ők nem tréfálnak, kardjuk a hüvelyben van, de ha ki kell húzniuk, vér nélkül nem kerül ismét a hüvelyébe. Viszont azok a bolondok, akik először már gondolatban kezdik a hadakozást, akik majd megszik a világot szavaikkal, s az elsők, akik kardot rántanak, ugyancsak ezek az elsők, kik megfutamodnak” (A katona hivatásáról). A békére és háborúra vonatkozó tanítását Luther ezekben foglalja össze „E fejezetben tehát az a fődolog, hogy a háborúskodás nem helyes, még akkor sem, ha egyenlő rangúak hadakoznak egymással, kivéve, ha becsületes lelkiismerettel ilyen okot lehet felhozni: szomszédom kényszerít a hadakozásra; én szívesebben el lennék hadakozás nélkül. Így aztán a háborút nemcsak háborúnak lehet nevezni, hanem köteles védekezésnek is. Mert különbséget kell tenni háború és háború között: van olyan, amit akarral, harci kedvből kezdenek, mielőtt még valaki megtámadná őket, viszont van olyan is, amelyet valakire erőszakkal rákényszerítenek, amikor t. i. valaki megtámadja. Az első az ördögtől való, annak Isten ne adjon sikert, a másik emberi szerencsétlenség; ebben segítsen az Isten” (U. o.).

A keresztyén ember azzal szolgálja a béke ügyét, s ezzel a felebaráti szeretetet, ha a béke fenntartását munkáló „hatóságot”, „világi felsőbbiséget” támogatja tevékenységével: „Mivel az igaz keresztyén a földön nem önmagának, hanem felebarátainak él és szolgál, ennek megfelelően cselekszi azt,

ami a felebarátjának hasznos és szükséges. Mivel pedig a hatóság nagyon szükséges és hasznos az egész világra nézve, hogy a béke fenntartható, a bűn büntethető s a gonoszság akadályozható legyen, ezért a legkészségesebben alárendeli magát a hatalom urának, szívesen enged neki, tiszteli a felsőbbiséget, szolgál, s mindent megtesz, amit csak képes, s ami a hatóságnak javára válik” (A világi felsőbbiségről).

A felebarátok összességének, a társadalmi közösségnek a szolgálata a hivatásban végzett hűséges munka útján valósul meg. „Egy csizmadiának, egy kovácsnak, egy parasztnak, szóval kinek-kinek megvan a maga mesterségével járó foglalkozása és hivatása és mindegyiknek kötelessége, hogy a maga hivatásában és foglalkozásában másoknak használjon, szolgáljon, szóval, hogy a sokféle foglalkozás mind az egy közösségre irányuljon, a test és a lélek javát munkálja éppen úgy, mint ahogy a testnek tagjai mind egymásnak szolgálnak” (A német nemzet keresztyén nemességéhez). Ugyanezt mondja más helyen: „Mi mindannyian egy test vagyunk, de minden egyes tagnak megvan a maga külön munkája, hogy azzal szolgálja a többi” (U. o.). Majd ezt olvassuk: „Valóságos imádság, ha valaki a maga dolgát folytatja” (U. o.). Így válik a munka a keresztyén ember legtermészetesebb kötelességévé és egyben a felebarát számára végzett leghasznosabb cselekedetté.

Ha mindazt, amit Luther a 16. században a keresztyén ember erkölcsi magatartásáról mondott, áttesszük napjainkba, s mai kérdéseinket ugyanúgy akarjuk megoldani, ahogyan azt a maga korában Luther tette, akkor két irányba ágaztathatjuk mondanivalónkat. Az egyik az emberek szolgálata a hazában, a másik pedig az emberek szolgálata a béke megőrzésével, vagyis világméretben.

A keresztyén ember a világban

A haza fogalma az első hitágazat világába tartozik. Luther a Nagy Kátéban Isten teremtői, gondviselői és kormányzói ajándékai között hálát ad azért, hogy Isten jó kormányzatot, békét és minden más földi jót ad az embernek. A szülőföld rendje, kiegyensúlyozott fejlődése Isten ajándéka. A történelem Urának látóhatárából nem hiányoznak azok az összefüggések, amelyek a haza viszonyaira vonatkoznak. Isten nemcsak megteremtette a világot, hanem szüntelen fenntartja azt, gondját viseli annak. Isten nem hagyta magára az embervilágot történelmének formálásában sem, a történelem eseményei mögött is ott van Isten bölcsen vezérlő akarata.

Ha az első hitágazatról szóló tanításunkat komolyan vesszük, fel kell figyelniünk mindazokra az összefüggésekre, amelyek a haza fogalmával kapcsolatosak.

Minden ember beleszületik teremtettségénél fogva olyan adottságokba, amelyek meghatározzák környezetét. Ezek teremtettségünk horizontális összefüggései. Mindnyájan tagjai vagyunk a közös nyelv, kultúra, erkölcs, szokás, jog, munka, múlt, terület, szülőföld, ország, rokonság, baráti kör, munkatársi kör által meghatározott összefüggéseknek. A szűkebb családi köröm után a szélesebb rokonsági fok következik, majd a szomszédtság, a „földi”-nek a kapcsolata, végül az egész országgal való szolidaritás még tágabb összefüggéssel. Min-

den ember beletartozik ezekbe a kollektív közösségekbe. Minél inkább átéli az ember ezeket a kollektív összefüggéseket, annál kevésbé marad magára és érzi egyedüllétét. Ugyanakkor ezekben a közösségekben találja meg a másik embert, azt a felebarátot, aki nem elvont fogalom, elméletileg megalkotott eszme, hanem teljes egészében „konkrét” másik ember, akinek az egyéni segítése éppen olyan keresztyéni kötelesség, mint a felebarátok tágabb foglatának, a haza fiainak a támogatása.

Mint minden fogalommal, a haza fogalmával is volt már visszaélés. A haza fogalmának bálványozása, eltorzítása a nacionalizmus kísértéseihez tartozik. Magyarországon is, de máshol is jelentkezett a csak magára tekintő, önző, s ezért nem egyszer rabló étvágyú nemzetieskedés, amely az egészséges egyensúlyt úgy bontotta meg, hogy ember lett az ember farkasává és nép a másik nép farkasává.

A nacionalizmus a nemzeti önzést szította fel, s ellentétet támasztott a Duna-medence népei között. Hosszú időn át szenvedtünk a felszabadulás előtt ennek súlya alatt.

A protestáns hazafiság tartalma a nép szeretete és a nép ügyének szolgálata. A patriotizmus alapja a nép érdekének munkálása.

A patriotizmus a legtermészetesebb emberi, de ugyanakkor a legtermészetesebb keresztyén feladatunk is. Akik ebben az országban vagyunk együtt, mindnyájan érdekeltek vagyunk abban, hogy mi történik, merre és miként haladunk. Mi, akik Isten igéje alapján igazodunk el az élet minden területén, keresztyén indítékokból is foglalkozunk a nemzeti kérdésekkel. Isten sohasem helyezi egyházát légüres térbe, hanem mindig konkrét történelmi helyzetbe, amelyben tisztán és világosan kell eligazodnia az egyháznak ahhoz, hogy betölthesse küldetését az adott történelmi feltételek között. Az a történelmi helyzet, amelybe Isten a mi egyházunkat állította, a szocializmust építő magyar népi demokrácia. Ebben a nemzetben, a magyar népi demokráciában élünk benne mi, lelkesek, és élnek benne gyülekezeti tagjaink; amikor azt mondják, hogy ők az egyház tagjai, ugyanakkor egyszerre ennek a nemzetnek, a magyar népi demokráciának is tagjai. Nemzetünk és hazánk számunkra Istentől adott valóságok. A keresztyén embernek azon a helyen és abban a környezetben kell szolgálnia, ahová őt Isten állította. A Szentírásból tanultuk és tanítjuk, hogy Isten szolgálata embereknek végzett szolgálat, azért nincs igaz istenszeretet igaz emberszeretet nélkül. Isten az ő szolgálatát úgy várja el, hogy azon a helyen, abban az időben, abban a társadalmi és gazdasági berendezkedésben szolgáljuk embertársainkat, amelybe ő beállított, mert egyháza sohasem a világból kivett egyház, hanem a világnak szolgáló egyház.

A szeretet nagy parancsolatán nyugszik a keresztyén ember lelkesedése minden igaz és jó ügy iránt, azért természetesnek kell tartanunk, hogy a keresztyén emberek foglalatja, az egyház az a hely, ahol mindezeket a törekvéseket végső komolysággal kell vállalni, és Isten hívásaként kell őket cselekedni. A hit meglátja a szolgálatokat és feladatokat a templomban, a gyülekezetben, de ugyanakkor a szántóföldön, a gyárban, a közéletben. A keresztyén ember az egyházban való kötelességét, de a hazában reá váró kötelességét is, hűséggel akarja teljesíteni.

A patrióta — miközben mindent megtesz saját hazája boldogulásáért — ugyanakkor nem veszti

el az egész emberiség jövőjének távlatát sem. Az emberiség szeretete korunkban egészen konkrét formát öltött a világ békéjéért érzett felelősségben. Nélkülözhetetlen feltétele a haza felvirágzásának a baráti népek testvéri közösségébe való tarozás. A XX. század második felében a technikai, kulturális, gazdasági, szellemi kapcsolatok rendkívül gyors terjedése korában egyetlen nép sem boldogulhat a baráti népekkel való legszorosabb együttműködés nélkül. A mi hazánk felemelkedése egybekapcsol a leghaladottabb társadalmi rendszerű országok barátságával. Miközben az egy vérből teremtettség emberiség egészének a perspektíváját sem téveszthetjük szem elől.

Az egyház előtt magasztos perspektíva tárul ki az emberiségnek ebben a korszakában. Az egyház Ura iránti hűségben kell felemelnünk szavunkat a még mindig gyarmati sorban sínylődő, szenvedő emberek megsegítése érdekében egyfelől és az egész emberiség jövőjét biztosító békés fejlődés előmozdítása érdekében másfelől. Nagy és szent küldetés ebben a korban keresztyénnek lenni. Mert ez azt jelenti, hogy a mi Isten igéjével az ajkunkon és a szeretet lendületével a szívünkben tanácsolhatjuk a világot a jóra Isten akarata nyomán.

Isten kegyelme Jézus Krisztusban az egész embervilágban megjelent. Ebben a kegyelemben bízva tudjuk, hogy Isten javát akarja a világnak, győzelemre fogja vinni az igazságnak és a békének a törekvéseit, egyházát pedig meg fogja erősíteni a világ földi javáért és megmaradásáért folytatott küzdelemben.

Útmutatás a személyes keresztyén élet számára

Az Isten igéjét megelevenítő reformáció útmutatást nyújt személyes keresztyén életünk számára is. Jézus Krisztus egyháza szeretetben jár, közösséget épít. Senki sem hallgathatja Isten igéjét helyesen a másik testvér nélkül. Keresztyénnek lenni annyi, mint testvéri viszonyban lenni a Jézus Krisztus által a másik emberrel. Ugyanakkor egyéni életünk átforgatója is a Jézustól tanult szeretet. Jézus új erőt ad ahhoz, hogy az emberi együttélés számára rajtunk keresztül hatoljon be a szeretet. Nékünk kell tanúsítanunk, hogy nincs igaz emberi együttélés szeretet nélkül. Rajtunk keresztül kell visszahúzódnia a haragnak, gyűlöletnek, feszültségnek.

Nincs család, ahol ne lenne belső nehézség, személyi ellentét. Jézus azt várja, hogy éppen rajtunk keresztül oldódjanak meg a problémák, éppen mi legyünk a szeretet követői és képviselői. Éppen rajtunk keresztül tudjon Jézus hatni a családban. Éppen általunk húzódjék vissza minden indulat, és általunk terjedjen Isten világba épített rendje, a szeretet.

Nincs munkahely, ahol ne jelentkezzenek sötét érzelmek, féltékenykedés. Jézus azt várja, hogy éppen mi enyhítsük a feszültségeket, velünk térjen a munkatársak közé békesség és egyetértés.

A szeretet mindenütt egybekapcsol, összefűz, megkönnyíti az életet. Jézus ilyen értelemben kívánja rajtunk keresztül segíteni a mai embert.

Az Isten igéjére mutató reformáció így válik igazító erővé a hétköznapok sodrában is, így válik személyes magatartássá, léletté és jövővé.

D. Dr. Ottlyk Ernő

AZ EGYHÁZ SZOCIÁLETIKAI FELELŐSSÉGE KORUNKBAN

A MAGYAR EGYHÁZ ÉS TÁRSADALOM TANULMÁNYI CSOPORT
UPPSALAI HOZZÁJÁRULÁSA

A magyarországi evangéliumi egyházak a második világháborút megelőző, majd követő időszakban egyre fokozódó figyelmet szenteltek a körülöttük élő társadalom kérdéseinek. E tény magyarázata az, hogy a két világháború között elmélyültek és pattanásig feszültek a magyar társadalom problémái. Az európai népek közösségében Magyarország érintetlenül állt; a félig feudális, félig kapitalista társadalmi berendezkedés következtében a tízmilliónyi lakosságból mintegy hárommillió agrár tömeg egzisztencia nélküli páriaként tengette életét. Az egyházak ebben a helyzetben sajnálatos módon nem álltak e szegények oldalára, nem osztozták az uralkodó társadalmi osztályok előjogait, sőt ellenkezőleg, segítséget nyújtottak a társadalmi igazságtalanságok fenntartásához.

Ilyen előzmények után kellett szembenézniük az egyházaknak a második világháborút követő gyökeres társadalmi átalakulás eseményeivel. A forradalmi változások láttán az egyházak nem hunyhatták szemét, nem ignorálhatták azokat, hanem állást kellett foglalniuk. Így a társadalmi kérdések az egyház érdeklődésének előterébe kerültek. Ez először kritikát, sőt bizalmatlanságot váltott ki a külföldi testvéregyházak körében, mert két évtizede még erősebb volt az a nézet, amely szerint Krisztus egyháza túllép felelősségének és illetékességének körén, ha a társadalmi kérdésekhez hozzászól. Viszont az elmúlt években az Ökumené egyházaiban is egyre inkább tért hódított az a bibliai felismerés, hogy a keresztyén hitből következik az ember szeretet parancsa, amely elkötelezi az egyházat, hogy az emberért — földi jólétéért is — felelősséget hordozzon. Korunkban az emberiségre olyan súlyos veszélyek nehezdednek, hogy az egyházak sem térhetnek ki a kérdések megválaszolása elől. Az 1966-ban tartott genfi Egyház- és Társadalom világgkonferencia önmagában véve is jelzi, hogy az egyházak fokozottabb mértékben felismerik felelősségüket az emberi társadalom iránt.

A magyarországi egyházak a hazánkban lezajlott forradalmi társadalmi átalakulás szükségességét elismerték, és az új társadalmi rendet elfogadták, annak ellenére, hogy az új berendezkedés ideológiai alapját az ateista elvi álláspontot is magában foglaló, s ebben az evangéliummal szembenálló marxizmus képezi. A magyarországi evangéliumi egyházaknak a marxista társadalommal való találkozására és az a törekvésük, hogy ezt a társadalmi helyzetet teológiaiilag is feldolgozzák, szinte parallell nélküli esemény az evangéliumi egyházak történetében. Ebben a konfrontációban nem támaszkodhattak más evangéliumi egyházak tapasztalataira. Éppen ezért vállalkozásukat — érthetően — nem egyszerűen fogták fel a világ különböző részein. Kézenfekvő volt a gyanú és a kísértés, hogy ezt a konfrontációt úgy intézzék el némelyek, mintha egyházaink egyszerűen opportunisták módjára alkalmazkodtak volna az új társadalmi feltételekhez. A teológiai elmozdulás és a szociáletikai eszmélődés ilven evanúsítások és kísértések között ment véso. Nehéz időszak volt ez, mert egyházainkon belül is súlyos vitákat, elemző munkát és lelkiismereti viaskodást idézett elő. Bárhogyan bírálják is el ezeknek a teológiai viaskodásoknak az eredményeit, úgy véljük, hogy ezek jelentőséggel bírnak az egész

Ökumené szempontjából. Ezért a magyarországi evangéliumi keresztyénség mindig arra törekedett, hogy tapasztalatait a testvéregyházak nyilvánossága elé vigye.

Három különös okunk volt erre. Mindenekelőtt az, hogy az emberi együttélésnek, sőt a forradalmi átalakulásnak a kérdéseivel nemcsak a magyarországi evangéliumi keresztyénségnek, hanem a más földrészekben élő hittestvéreinknek is egyre sürgetőbben szembe kell nézniük. Továbbá, az a meggyőződésünk és az a vallomástételünk, hogy a magyarországi evangéliumi keresztyénség a teljesen új társadalmi helyzetben Isten Szentlelkének segítségével, Isten ígéje alapján igyekszik tájékozódni. Egyre nyilvánvalóbb annak a vádnak az alaptalansága, melyet irányunkban sokszor hangoztattak, hogy egyházaink az evangélium és keresztyén hitű feladásával vásárolták meg a *modus vivendi*-t az új történelmi helyzetben. Ennek az ellenkezője az igaz: arról teszünk bizonyosságot, hogy Krisztus egyháza nincs egyetlen társadalmi rendhez sem kötve, és a keresztyén egyháznak minden társadalomban és minden helyzetben be kell töltenie hivatását. Végül azért kívánjuk megosztani tapasztalatainkat a testvéregyházakkal, mert a testvéri kritika szükségét — éppen a vállalkozás parallell nélküli volta miatt is — elismerjük. Természetesen csak akkor, ha a kritika nem valamilyen politikai ellen-koncepció része, hanem az evangéliumból táplálkozik.

Ilyen megfontolások alapján tartjuk szükségesnek, hogy felismeréseinket és állásfoglalásaink teológiai alapjait, valamint az azokból következő gyakorlatot hittestvéreink elé tárjuk. Ebben a törekvésünkben ki akarjuk kerülni az ügyszó nem méltó polemizálást, mert tudjuk, hogy mindazok, akik az új társadalmi helyzetben élő egyházakat egyszerűen a „kommunista propaganda eszközének” tekintik, nem győzhetők meg mindaddig, amíg egyházaink élete és szolgálata önmagában nem tesz bizonyosságot arról, hogy igyekszünk megmaradni Krisztusról hűségesen bizonyos tevő egyháznak. Viszont kerestük és ma is keressük a párbeszéd alkalmát azokkal a külföldi egyházi körökkel és teológusokkal, akik problémáink teljes horderejét és minden dimenzióját érzékelné tudják. Nevezetesen, hogy miben áll az egyház szolgálata (nem csak egyszerűen egzisztenciája) egy technikailag, világnezetileg és társadalmilag forrongó, átalakuló világban. Azoknak, akik tudják, hogy ezzel a problémával nézünk mindnyájan szembe ma, szeretettel ajánljuk figyelmükbe a magyarországi evangéliumi egyházak teológiai és társadalmi erőfeszítéseit, azokat a tanulmányokat, melyekben most is igyekeztünk összefoglalni mindezeket.

Befejezésül a tanulmányok létrejöttéről még néhány szót. Az 1966-os Egyház- és Társadalom világgkonferencia előtt — a fentiek miatt — a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa szükségét érezte annak, hogy előzetes hozzászólásként néhány társadalmi kérdésben kifejtse álláspontját. (Lásd Theológiai Szemle 1966. évi 96 — 209. és 271 — 278. oldalain.) Ez a tanulmányi anyag hálára indító módon érdeklődésre talált. Ez az érdeklődés megszilárdította ama meggyőződésünket, hogy — részint az Egyház- és Társadalom világgkonferencia

megnyilatkozásaira is reflektálva —, az Egyházak Világtanácsa uppsalai nagygyűlése előtt egyházaink tanulmányi- hozzájárulásaként rendszeresebben fejtsük ki nezezteinket a társadalmi kérdésekre nézve. D. Káldy Zoltán evangélikus püspök szolgatársammal együtt olyan tanulmányi munkaközösségeket szerveztünk és segítettünk munkájukban, melyek bevonták a kérdések feldolgozásába a magyarországi evangéliumi egyházak sok jelentős teológusát. Ennek a közel két esztendőn át végzett közösségi munkának az eredményét adjuk most közre.

Hangsúlyozni szeretném, hogy ebben a tanulmányi munkában gyülekezeteink is benne vannak. Nemcsak úgy, hogy azok a felismerések, melyeket a tanulmányok összefoglalnak — a gyülekezetek szintjén a lelkipásztori gyakorlatban érvényesülnek. Nemcsak azért, mert ezeket a felismeréseket a gyülekezeti tagok döntő többsége magáévá tette és elfogadta. Hanem mindenekfelett azért, mert a gyülekezeti aspektus a keresztyén társadalmi felelősség döntő jelentőségű elvi és gyakorlati kérdésére utal. A társadalmi kérdésekkel foglalkozó nemzetközi keresztyén konferenciák és zsinatok erőfeszítéseinek csak abban az esetben van értelme, ha munkájukat azzal a célkitűzéssel végzik, hogy a keresztyén gyülekezeteket tanácsolják, és pedig abban, hogy a Krisztus iránti engedelmségből következő a felebarát, a másik ember sebeinek gyógyítása. Sajnálatos lenne, ha a nemzetközi keresztyén konferenciák erőfeszítései leszűkülneek tanulmányi munkák végzésére, vagy olyan nyilatkozatokra, melyek nem érik el a gyülekezeteket. A mi meggyőződésünk szerint a keresztyének társadalmi szolgálata nem azzal válik hatékonyá, hogy utánozni akarja a politikusokat és az államférfiakat, és nem is úgy, hogy a keresztyének magukévá tesznek valamilyen ideológiát. A keresztyének úgy tudnak szolgálni a világnak, hogy odaadják magukat Krisztus követésére és engedelmeskednek Uruknek. Ez az engedelmség azonban a saját útjaink feladását követeli tőlünk, azaz a Krisztushoz való megtérést. Nem elég felismerni az emberi történelem egyetlen vigasztaló tényét: „Íme az Isten sátora az emberekkel van és velük lakozik” (Jel 21:3), nem elég felhívni a figyelmet a mindent újjá-

tevő Lélek-Isten jelenlétére a világban; tudni kell, hogy a Lélek ajándékának az elnyerését Isten maga feltételhez köti: „Térjete meg és kereszteskedjete meg mindnyájan a Jézus Krisztusnak nevében a bűnöknek bocsánatjára és veszítete a Szentlélek ajándékát” (Csel 2:38) Tudnunk kell, hogy ez a megtérés, mellyel együttjár a Szentlélek ajándékának az elnyerése, az embertárs felé való viszony tekintetében is megtérés kell legyen. Tudnunk kell, hogy a bűnbánatra és megtérésre hívó szóznak elsőrenden Krisztus egyházaiban kell felhangoznia azért, hogy az emberszeretet kérdéseiben Krisztusnak engedelmeskedő keresztyének hitelesen és hatékonyan tudják a pusztulás felé vezető úton megállásra és visszafordulásra hívni az embervilágot.

Hálásak leszünk az olvasónak, ha felismeri, hogy ezek a tanulmányok a gyülekezetek tanításának igényével írattek, és ha elfogadja, hogy Krisztus magyarországi evangéliumi egyházai nagyon alázatosan, a maguk részéről is szeretnének hozzájárulni ahhoz, hogy Krisztus egyházai a világban az evangéliumhoz mérjék szolgálatukat, és éppen azért, hogy Krisztusnak engedelmeskednek, váljanak áldássá az ember javára és tegyenek bizonyosságot az élő Istenről.

Dr. Bartha Tibor

A tanulmány készítésében önálló dolgozatok írásával résztvettek Dr. Bartha Tibor és D. Káldy Zoltán vezetésével: Aranyos Zoltán, Dr. Bakos Lajos, Benczur László, Boross Géza, Cseri Gyula, Dr. Fabinyi Tibor, Fűkő Dezső, Garami Lajos, Görög Tibor, Dr. Groó Gyula, Hafenschér Károly, Hamar István, Dr. Huszti Kálmán, Dr. Jánossy Imre, Dr. Kocsis Elemér, Kovách Attila, Molnár Mihály, Dr. Nagy Gyula, Nagy Tibor, Dr. Ottlyk Ernő, Dr. Pálffy Miklós, Dr. Pröhle Károly, Rózsai Tivadar, Dr. Sarkadi Nagy Pál, Dr. Szabó László A., Szathmáry Sándor, Szönyi György, Dr. Tóth Károly, Dr. Varga Zsigmond, Dr. Vályi Nagy Ervin

Lektoráló munkát végeztek: Adorján József, Dr. Czegléd Sándor, Dr. Groó Gyula, Hafenschér Károly, Dr. Huszti Kálmán, Dr. Jánossy Imre, Dr. Kocsis Elemér, Kovách Attila, Kürti László, Dr. Nagy Gyula, Dr. Ottlyk Ernő, Dr. Pröhle Károly, Dr. Szabó László A., Dr. Varga Zsigmond, Dr. Vályi Nagy Ervin — A dolgozatok összeszerkesztését végezte: Dr. Tóth Károly

ISTEN IGÉJE ÉS MAI SZOCIÁLETIKAI FELELŐSSÉGÜNK

1. VILÁGI HUMANIZMUSOK ÉS AZ EVANGÉLIUM HUMANIZMUSA

a) A humánnum mint szociáletikai bázis

A címben jelzett kérdéssel az egyház társadalmi, szociáletikai felelősségének összefüggésében foglalkozunk, különös tekintettel a genfi világkonferencia témakörére. A humanizmus kérdését tárgyalva, az elvontnak tűnő fejtegetések során sem feledjük el, hogy a cél: a szociál-etikai konkréción.

A humanizmussal való foglalkozás igazi motívuma ugyanaz, mint az egyház és világ párbeszédéé: a keresztyének és nem-keresztyének társadalmi együttműködésének közös alapjának keresése. Azzal az előzetes meggyőződéssel és reménnyel fordulunk a témához, hogy ennek körén belül találjuk meg az együttműködés megbízható bázisát, valamint a közös célokat. Erre a meggyőződésre és reményre az jogosít föl, hogy a 20. század második felében keresztyének és nem-keresztyének közösen vallják: „homo res sacra hominis” — amint ezt az antik humanizmus egyik legismertebb képviselője, Seneca fogalmazta. Itt kereshetjük a közös bázist, és innen adódik a közös cél: az emberi együttélés, a társadalom formáinak humanizálása.

A humanizmus összefüggése az Egyház és Társada-

lom problematikával kézenfekvő. A genfi konferencia központi témájává a forradalommal kapcsolatos keresztyén teológiai etikai állásfoglalás vált; a „forradalom teológiája” itt jelentkezett először a legszélesebb egyházi nemzetközi fórumon. A téma központivá válását éppen a konferenciát kommentáló dokumentumok bizonyítják. A forradalom teológiájának kulcsszava pedig a társadalmi struktúrák humanizálása. E kulcsszóban jelentkező igény belekerült a konferenciáról kiadott hivatalos beszámolóba is. Az 1. Bizottság jelentésében pl. ezt olvashatjuk: „... a keresztyén teológiának ki kell fejtenie és meg kell védenie az „emberi” (humánus) szónak, mint a gazdasági és társadalmi változás kritériumának a jelentését.”¹

Az új humanizmus keresésének két hatalmas motívuma van. Az egyik a megrendülés embertelenséggel való találkozás folytán. Európa látta az embertelenség poklát, s nem tudott szabadulni a látványtól. A 40-es évek maradandó értékű irodalmi alkotásainak közös témája: tiltakozás a meggyötört és megalázott ember nevében, aki mégis él és élni akar.

A másik pedig az a tapasztalat, hogy a veszély és a rémségek idején megtalálták egymást mindazok, akik különböző szellemi világtájokról származva emberek maradtak az embertelenségben. Miért csak a határesetekben találkozhatnak azok, akik közösen vallják:

„homo res sacra hominis”? — noha e hitvallásuk előfeltételei és következményei mások.²

A humanizmus egységes „definiálása” — túl a már említett közös meggyőződésen — lehetetlen. Két rövid utalás elegendő lesz az állítás igazolására: Egy 1949-ben tartott konferenciáról beszámolva Barth Károly ezt mondta egy zürichi előadásában: „...már magát a humanizmus fogalmát, s annak definícióját a legnagyobb sötétség és egy sereg ellentmondás vette körül.”³ — Tizenhét esztendővel később, egy világnézeti homogén (keresztyén!) tanácskozó testület, a genfi világkonferencia záróközleménye hangsúlyozza, hogy a keresztyén antropológia krisztológiai alapvetését illető közös meggyőződésen túl „nincsen teljes teológiai egyetértés arra vonatkozóan, mit jelent a Krisztusban való emberségünk.”⁴

b) A különböző humanizmusok

A humanizmus, mint szociálétikailag jelentős kategória, ott válik problematikussá, ahol a gyakorlatot meghatározó feleletet kell adni ezekre a kérdésekre: kicsoda az ember, miben áll az emberi lényeg, a homo humanitása, az ettől való elidegenedése, s melyek az elidegenedés megszüntetésének, tehát a humanizálásnak az útjai, mit jelent a humanizálás, mint társadalmi-politikai program és mint szociálétikai kritérium?

A humanizmus ezen alapkérdéseire — különböző válaszokat ad a klasszikus-idealisztikus humanizmus, a keresztyénség, a marxizmus és az egzisztencializmus. Egységes, minden világnézetet átfogó humanizmus helyett annyi humanizmussal van dolgunk, ahány antropológiával. Az antropológia pedig minden esetben — akár tudatosan, akár nem — ontológiát feltételez és motiválja az etikát. Az ontológia ezekre a kérdésekre felel: mi a lét, mi a valóság? — az etika pedig erre: mi a valóságnak megfelelő, tehát helyes tett?

A humanizmus, mint az ember ember-voltáért vállalt felelősség, mint arra való törekvés, hogy a „homo” „humanus” legyen, nemcsak a különböző világnézetek találkozásának, de ugyanakkor különbségeik jelentkezésének színtere is. A különbségek figyelmen kívül hagyása nem kedvez a közös gyakorlati vállalkozásoknak. — Az emberért való közös, konkrét felelősség érdekében kell világosan látnunk a teoretikus különbségeket. A szinkretizmus a humanizmus tárgykörében sem hasznos.

Röviden — s a rövidítéssel járó félreértési lehetőségek tudatában — foglalkoznunk kell az antropológiai alapkérdésekre adott jellemző válaszokkal. Ezek mutatják, milyen humanizmusokkal kell számolnunk, mint többé-kevésbé korunkban is ható tényezőkkel. A szociálétikai összefüggés hangsúlyozása érdekében emlékeztetnünk kell arra, hogy a „Keresztyén reményesség és korunk reménysegei” c. fejezetében már az EVT evanstoni nagygyűlése is foglalkozott — ugyancsak töredékesen — a különböző humanizmusok kérdésével.⁵

A klasszikus-idealisztikus, ó- és újkori humanizmus szerint az ember lényege: a szellem, a logos. Ettől az igazi lényegétől a tudatlanságban idegenedik el. Az elidegenedés feloldásának útja: a képzés, melynek segítségével az igaz, a jó és a szép ideája az egyes ember sajátjává lesz, a tudomány, a jog és a művészet területén. A humanizálás célja: a képzett és szabad erkölcsi személyiség.

Az egzisztencialista humanizmus szerint, amely a közepkorvégi nominalizmus és a fichtei idealizmus gyökereiből táplálkozva a korai Heidegger és J. P. Sartre gondolkodásában jelentkezik, az ember lényege nem a logosban vagy az ideában való részesedés, hanem az abszolút individuatio, mint az önteremtés aktusa. A metafizikus „lényeg” (Wesen) helyét átveszi az „existencia”, a participációét az önmegvalósító „terv” (Entwurf—Heideggernél; projet — Sartrenál). Nincs olyan örök esszencia, amelyet a konkrét embernek tetteiben meg kellene valósítania; a humánus titka az, hogy „szabadságra vagyunk ítélve” (Sartre). Az elidegenedés: menekülés ettől az abszolút szabadságtól, a közösségbe rejtettség védelmébe, ahol általános törvények mondják meg, mit kell cselekednem. A humani-

záció útja: az abszolút szabadság vállalása. Az „autentikus”, a „humánus” ember egyedül van, s etikájának egyetlen közösségi momentuma a kanti figyelmeztetés szem előtt tartása: Cselekedj úgy, hogy annak törvénye a cselekvés általános maximájává lehessen!

Ennek a szélsőségesen individualista, sőt szolipszizmusba tévedő humanizmusnak ellentéte a marxista humanizmus. Az ember lényegét a marxizmus nem valamiféle alapvető, változatlan jegyek, hanem a társadalmi viszonyok összességében látja. A teljes emberi lényeg nem eleve adott, hanem a munka által alakul ki. A termelés történeti és társadalmi folyamatában válik az emberi lényeg az ember természetévé. Az „igazi”, a humánus ember — vagyis a társadalmi! — a kommunizmusban jelenik meg, ill. tér vissza, az osztálytársadalmak elidegenítő korszakai után. „Az ember nem valami elvont, a világon kívül kuksoló lény. Az ember: az ember világa, az állam, a társadalom” (Marx). A világával azonos emberi lény az osztálytársadalmak feltételei között az elidegenedétség állapotában él — kizsákmányoltak és kizsákmányolók egyformán. A humanizálás útja: az emberhez méltó világ, az osztály nélküli társadalom megteremtése, forradalmi gyakorlat, osztályharc által. A marxista humanizmus mindenképp előtti politikai-társadalmi gyakorlat. A világ humanizálásának — mely azonos az ember „naturalizálásával” — egyetlen lehetősége az, hogy a proletáriátus kezébe veszi a hatalmat és megváltoztatja a világot.⁶

A keresztyén antropológia szerint az ember Isten teremtménye; az ember mint homo Dei ember, Teremtőjével és felebarátaival való együttlétében. Az elidegenedés: ennek a lényegének és rendeltetésének tagadása, mint istentelenség és embertelenség, engedelmesség és szeretetlenség. Ezt az elidegenedést (vö. Ef 4:18) nevezi a Szentírás bűnnek. Az elidegenedett ember nem tudja megszüntetni ezt az elidegenedését —, nem tudja önmagát megváltani. A megváltás úgy történt, hogy megjelent az Isten emberekhez való szeretete Jézus Krisztusban. Nem abban van a homo humanitása, hogy természetből fogva részesedik a divinumban — ahogyan ezt az antik humanizmus, és bizonyos mértékig a római katolikus dogmatika tanítja: analógia entis — hanem az teremtésként, hogy maga Isten egyszer és egyszermindenkorra emberi természet részesévé lett. A keresztyén humanizmus alapja nem más, mint Istennek ez a tette, emberszerete — vagy amint Barth K. írta: az Isten humanitása. — Az ember humanizálásának útja — keresztyén meggyőződés szerint — nem lehet más, mint felöltözése az igaz, valóságos, az új embernek: Jézus Krisztusnak. Ebben a Jézus Krisztusban azonban együtt van az Isten és az ember, s így a keresztyén humanizmusban egymásba fonódik az Isten tisztelete és szeretete a felebarát szeretetével. A felebarát, az ember pedig test és lélek, a lélek teste és a test lelke, mint Barth K. fogalmazza antropológiájában.⁷ Az „Isten humanizmusából” élő keresztyén ember humanitása: felelős együttlét a többiekkel. Önmagában, izoláltan, senki sem lehet „humánus”. A humanizmus közös ügy.⁸

Az antropológiák és ezért humanizmusok közötti különbségtétel nem önmagáért való elméleti foglalatosság, hanem — mint már utaltunk rá — szociálétikailag fontos. A „forradalom teológiájának” humanizálás fogalmából éppen ez a konkrét különbségtétel hiányzik. Azt a helytelen látszatot kelti, mintha az egyes fogalom, a „humanizálás”, azonos történelmi-politikai-kulturális folyamatot jelölne, elfeledkezve arról, hogy éppen az új, mélypszichológiai motivációjú „etikai humanizmus” akarja kizárni a keresztyénséget az ember emberiesítésének művéből, mivel etikailag meddőnek tartja azt a vallást, amely a magatartás normáinak forrását az emberi természetet kívül keresi.⁹ — A precíz tartalmi meghatározás nélküli szavak, mint pl. a „humanizmus”, „humanizálás” könnyen frázisokká torzulnak, s ez a fogalmi torzulás a gyakorlatban a „permanens forradalom” utópiájához vezet.

c) Különbség és hasonlóság

A világi humanizmusok és az evangéliumi humanizmus közötti alapvető különbséget abban látjuk, hogy az előbbiek számára az ember a végső valóság, akár mint individuum, akár mint közösség. A humanizmus mértéke a homo és nem a deus. Az európai humanizmus történetét úgy jellemezhetjük, hogy az „ember” fogalma növekvő mértékben kizárja az Isten valóságát. Ilyen értelemben beszélhetünk „abszolút humanizmus”-ról. Az ember egyedül van önmagával és a világával. Ez a humanizmus: „ist der Versuch des Menschen, sich auf sich selbst zu stellen, in seinem eigenen Sein die Erfüllung seines Sinnes zu finden”¹⁰

Az evangéliumi humanizmusa számára Isten a végső, az alfa és az omega; az ember csak a hozzáviszonyulásban valóságos ember. A Biblia Istene pedig nem mozdulatlan lét (*ens*), hanem önmagát a Jézus Krisztus történetében kijelentő Úr, — a hozzáviszonyulás pedig nem a természetünkkel adott, statikus reláció (*analogia entis*), hanem a hit és engedelmség történeti tette. A keresztyénség esetében ezért beszélhetünk „relatív humanizmus”-ról: az ember csak a hit és engedelmség relációjában humánus.

A világi humanizmusok legfelsőbb tendenciája: az ember felmagasztosítása: az istenségnek tulajdonított attributumok valójában az ember attributumai.

Az evangéliumi humanizmusa nem az ember istenségét tanítja, hanem az Isten emberségét. Az embert az „magasztosítja föl”, hogy „az, aki Istennek formájában volt”, megalázta, megüresítette magát. Az ember méltósága: közösség ezzel a magát megalázott Krisztussal.

A világi humanizmusok és az evangéliumi humanizmusának érintkezési pontját és különbségeit vizsgáltuk. Az érintkezési pontra, mint az együttműködés közös alapjára és céljára vonatkozóan, összefoglalóan a következőt állapíthatjuk meg:

Annál, hogy mi a közös humánus, — melynek védelmében szövetségessé válnak azok, akik hittel hisznek emberekben és akik nem hisznek — könnyebb megmondani, mi az antihumánus, amely minden humanizmust egyformán fenyeget, mert magát az embert, a pusztá létet fenyegeti. Könnyebb megtalálni a közös nemet, mint a közös igent.

A közös „nem” azonban mindenképpen közös igenekeket feltételez. Ez utóbbiakat elfedi az egyik ill. másik oldal hagyományos terminológiája vagy dogmatizmusa.

Hazánkban a marxista humanizmus a társadalmat és tudatot formáló erő; az evangéliumi humanizmusát mindenek előtt ezzel kell tehát konfrontálnunk, keresvén a különbözőségek ellenére is meglévő közös vonásokat.

Egy olasz marxista szerint (*C. Luporini*) mind a keresztyénség, mind a marxizmus: tanítás a szabadságról. A kétféle szabadság-tan, az idealisztikus vagy egzisztencialista tanítással összehasonlítva, egy fontos kérdésben hasonló nézeteket vall: Az idealisztikus humanizmus (és az egzisztencializmus is idealizmus) feltételezi, adótnak tartja az ember szabadságát. Nincs más tennivaló, mint meghagyni ill. kifejleszteni ezt a szabadságát. Légy ami vagy! Önképzés ill. a szituáció tudatos vállalása után légy szabad személyiség, „autentikus egzisztencia”.

Ezt az idealista és individualista szabadság-értelmezést, melyben az ember szabadságának és jóságának erasmusi-rousseau-i illúziója kísért, sem a marxizmus, sem a keresztyénség nem fogadja el. A szabadság — mondja a marxizmus — az osztálytársadalom feltételei között nem adott, hanem „feladott” feladat.

A humanizmus, mint az ember emberségéért való felelősség, nem a kivételezett kevesek önképzésének és nem a fennálló rend apologiájának, hanem a világot megváltoztató forradalomnak az ügye. Mert az ember lényege: az ember világa, az állam, a társadalom. Aki az absztrakt és individuális szabadságról álmodik, az osztálytársadalom igazságtalanságát, a még fennálló világrend diktatúráját támogatja.

A szabadság a keresztyén antropológia számára sem adott állapot, hanem a „humanizálás” a Krisztus felöltözésének, rendeltetésünknek célja. „Ha a Fiú megszabadít titeket, valósággal szabadok lesztek” (Jn 8:36). Nem akkor szabad az ember, ha „szabadon hagyják, békén hagyják” (*laissez faire — laissez passer*!), hogy csináljon amit akar, hanem ha újja lesz. *Az újjalétnek pedig nemcsak egyéni, hanem közösségi dimenziója is van.* A bibliai gondolkodás nem ismeri az izolált egyén kategóriáját — legfeljebb mint az elidegenedés formáját, mint bűnt.

A szabadság feladat — történés — és közösségi jellege a konkrét tartalmi meghatározottságtól függetlenül — *strukturálisan hasonló a keresztyénségen és a marxizmuson belül.*

Az antiindividualizmus, melyről a fentebbiekben már többször szoltunk, és az ember testéért, társadalmaért, világáért való felelősség, ugyancsak közös vonásai a két különböző humanizmusnak, a keresztyének ill. a marxistának. Egyik sem gondolja, hogy a humanizmus csak az önművelés, a személyiségépítés, vagy a heroikus sorsvállalás ügye; mindkettő szerint politikai tett is. A philantropia mindkét esetben a világot megváltoztató szeretet. A marxista és keresztyén humanista nem „humanista széplelkek”, hanem a tett emberei. Csakhogy a politikai tett, mint az ember-szeretet műve, a marxizmusban a végső (a bonhoefferi értelemben: *das Letzte*), a keresztyénségben a végső előtti (*das Vorletzte*). Mivel Jézus Krisztus a világ megváltója, felelősek vagyunk az emberért. Nem mi váltjuk meg a felelőségünk tetteivel, de felelősek vagyunk azért, hogy az ember éljen, méghozzá olyan anyagi és szellemi körülmények között, hogy meghallhassa a váltság evangéliumát. A marxista humanizmus politikai tettei fölött nincsen semmi, mert az ember a végső; a keresztyén humanizmus tettei fölött úr a Jézus Krisztus. A tettek az ő tanúi.

d) Az evangéliumi humanizmus feladatai

A strukturális hasonlóság és a tartalmi különbözőség alapján egy a keresztyén és a marxista humanizmus kérdése: *mit tehetünk közösen az emberért — a teljes és valóságos humánus érdekében?* Mit tehetünk a holnap emberéért anélkül, hogy a maifölözdnánk? Mit tehetünk közösen a gazdasági, társadalmi és politikai intézmények humanizálásáért anélkül, hogy a humanizálást vezető eszméket és terveket fontosabbnak tartanánk a test-lélek voltában létező valóságos embernél?

Az evangéliumi humanizmusa két feladat vállalására kötelez bennünket; helyesebben: ezt a kettőt emeljük ki a feladatok kazuisztikusán nem részletezhető sokaságából. E két feladat az egyház prófétai tiszté gyakorlásának körébe tartozik, s betöltésük során messzemenően együttműködünk a „világi” motívációjú humanizmusokkal.

Feladatunk arra ügyelni, hogy a társadalmi átalakulások folyamán a test-lélek, *valóságos ember maradjon a mérték.* Más szavakkal: hogy a saeculum valóban szekuláris maradjon, s a profánná, „világivá” vált világban ne képződjenek új mítoszok és fétisek, melyek fontosabbak az élő embernél.¹¹

Feladatunk a konfliktusok relativizálására törekvés. Ezt a szempontot nem az igazsággal édes-keveset törődő liberális tolerancia, vagy a történelmi relativizmus módján értjük, hanem annak az igazságnak szükség-szerű következményeként, hogy nem az ember a végső, hanem Isten, nem az ember igazsága és pöre, hanem az Isten megigazító kegyelme és minden értelmet felülhaladó békessége. *A Jézus Krisztusban való keresztyén hit összeegyeztethetetlen a mindenkori saját álláspontunk abszolútnak tartásával.* Az abszolútizálás = demonizálás; „denn wo ich mich verabsolutisiere, dort wird der andere dämonisiert”.¹² A teremtő és megváltó Isten abszolút, s ezért az emberi konfliktusok viszonylagosak. Ez azt jelenti: *a keresztyén humanizmus számára nincsen abszolút ellenség.* Soha, semmiféle körülmények között senkire nem tekinthetünk így. Ellenfeleink, más véleményen lévők lehetnek, — a szónak ál-

talánosan használt értelmében —, de ellenségeink nem. Az ellenségért való imádkozás parancsából következik, a mai társadalmi viszonyok között, a konfliktusok relativizálásának feladata.

2. A SZITUÁCIÓ KÉRDÉSE A KERESZTYÉN ETIKÁBAN

a) Korunk alapvető jellegzetességei

A humanizmus kérdése a társadalmi együttélés formáinak humanizálására irányuló törekvésben válik szociáletikai problémává. Alaptételünk, hogy korunkban a humanizálásra törekvés a társadalmi forradalom formájában jelentkezik elsősorban.¹³

Korunknak ez az elsődleges tényezője határozza meg alapvetően azt a szituációt, amelyben élünk, Keleten és Nyugaton egyaránt. Istennek való engedelmisségünket ebben és erre a szituációra vonatkoztatva kell megértenünk és megélnünk.

b) A történelmi szituáció és az etikai principium

Isten szituációban implikált konkrét akaratára figyelsünk két etikai magatartástól határol el bennünket: egyrészt a legalizmustól — akár a teremtésszóra, akár a bibliai törvényekre hivatkozik —, másrészt az antinomizmustól vagy „decizionizmustól”, amely a rosszul abszolutizált szeretetparancs nevében nem akar más útmutatóról tudni, mint az intuicióról, a pillanat sugallatáról. Megértjük a szituáció-, vagy kontextuális etika szándékát, amely e két szélső álláspont korrekciójaként „általánosan érvényes principiumokkal felfegyverkezve lép a döntés szituációjába, de kész arra, hogy megváltoztasson, felfüggeszzen vagy éppen megtörjön minden principiumot és általános szabályt, ha a felebarát szeretetének parancsát az adott helyzetben jobban lehet szolgálni.” De vajon új-e a szituáció-etikának ez a koncepciója? Vagy inkább csak arról van szó, hogy most értünk meg a régebben hangzatosított követelmények meghallására és komolyan vételére. *J. Fletcher D. Bonhoefferre* hivatkozik, s ugyancsak őt említi a szituáció-etika összefüggésében *H. Ott* is, felmutatva Bonhoeffernek *M. Buberrel* való szellemi rokonságát.¹⁴ Buber, akárcsak Bonhoeffer hangsúlyozza, hogy vannak „örök szavak”, parancsok, de ezeket nem érthetjük meg a helyzetünktől függetlenül. Az örök parancsok a történelem közegében vannak és ismerhetők meg. Nem mi teremtjük az etikai tartalmakat és normákat, de mi fedezzük fel őket, mikor egy meghatározott szituációban igényüknek megfelelően.

„Igazi etika ott keletkezik, ahol a szituáció kérdéseket tesz fel a principiumnak.¹⁵ A szituáció: a világméretű társadalmi forradalom; a „principium” pedig a mi számunkra: Isten jó, kedves és tökéletes akarata. A kérdés így hangzik: mi a kritérium a forradalmi átalakulás irányá és Isten humanizáló tevékenysége viszonylagos egybeesésének? (A „viszonylagos” szó fontos. A viszonylagosság tudta nélkül abba a tévedésbe esnénk, hogy a társadalmi fejlődés azonos az Isten országának elkölésével.) Engedelmisségünk konkrét volta éppen abban áll, hogy azokat az erőket, folyamatokat és igyekezeteket támogatjuk, amelyeknek az Isten humanizáló tevékenységével való relatív egybeesését hitben fölismertük.¹⁶

A legnehezebb kérdés, melynek megoldása „nemzedékünk sajtósági missziói feladata”, így hangzik: „Milyen szerepe van a keresztyén embernek a forradalmi szituációban?” A választ etikai kategóriában kell megadnunk. „Ennek az etikának pedig egyszerre kell normatív és szituáció-etikának lennie, vagyis olyanak, mely nem egyszerűen a szituáció terméke, hanem az evangélium követelményeit egyeztetni a szituációéval.”¹⁷

A kritériumra nézve Shaullnál egy fontos negatív és pozitív megállapítással találkozunk: Ez a kritérium nem származhat sem a történetfilozófiából, sem a politikai ideológiából. A keresztyén koinonián belül kell megtalálnunk, hangsúlyozza Shaull, s ezzel elhatárolja magát az individualizmustól. A kritérium megtalálá-

sának helye: az Isten kijelentése által vezetett gyülekezet.¹⁸

c) Isten országának igazsága és a földi igazságosság

Az emberért való szolgálat a Szentírásban mint evangélium (Tit 3:4) és törvény áll előttünk (Mt 6:33). Így a keresztyén ember szolgálatát nemcsak az evangélium, hanem a törvény is motiválja. A törvény a szolgáló embernek úgy jelentetik ki, mint Isten igazsága.

Eddigi etikai vizsgálódásunkban inkább arról beszélünk, hogy szolgálatunkra Isten szeretete indít el, pedig az Ige tanítása szerint éppen ilyen hangsúlyt nyer: *Isten országának igazsága az embert szolgáló igazság.* Szociális gondolkodásunk teológiai alapjait az evangélium és törvény, Isten szeretete és igazsága kettős egységében vesszük most szemügyre.

„Keressétek először Isten országát és annak igazságát” (Mt 6:33). Ennek az igének két tárgya elválaszthatatlanul összetartozik: Isten országának keresését nem lehet elválasztani az Ő igazságának a keresésétől. Krisz-tus azért kapcsolja össze elválaszthatatlanul Isten országának a keresését Isten igazságának a keresésével, mert Isten országa csak Isten igazságával együtt az Ő országa. Isten országának a szolgálata igazságának szolgálata nélkül elképzelhetetlen.

Az igazság az egész Úsz.-ben az embernek Isten akaratával megegyező, neki tetsző magatartása.¹⁹ Az Igében Isten igazsága nem csupán egy „tan”, melyet el kell hinni. Az Igében az igazság történik. Az igazság engedelmisség, élet. A bibliai igazság fogalom nem statikus, hanem dinamikus fogalom. „A bibliai gondolkodás nem absztrakt, hanem történeti, s így személyes.”²⁰

Az Ige az embert úgy nézi, mint aki Istennel egy meghatározott viszonyba kerül engedelmesen, vagy engedetlenül, hűségesen, vagy hűtlenül. Isten nemcsak az ember felett akar Úr lenni, hanem az ember Úr akar lenni. Azt akarja, hogy teremtménye Őt nemcsak Urának ismerje el, hanem azzal a szeretettel viszonozz, melyet Ő ajándékozott neki. Isten országának igazságát keresni és cselekedni éppen ezt a viszonzó szeretetet jelenti. *Az ember Istent az Ő igazsága cselekvésében szereti.* Hogyan is szerethetné másként. „Aki engem szeret, megtartja az én beszédemet” (Jn 14:15).

Az igazság megismerésének csupán intellektuális síkra való eltolása végzetes mulasztása a keresztyén egyház történetének. Az egyház számára Isten igazsága annak csupán megértését jelentette és nem annak keresését és cselekvését. Pedig Isten az Ő igazságát az élet igazságának szánta. „Új eget és új földet várunk melyben igazság lakozik” (2 Pét 3:13).

Az Úr tanításában: Krisztus az én igazságom ugyanazt jelenti, mint Krisztus az én életem.

Isten országa igazságának nagyon gazdag a tartalma. Ennek az igazságnak csak egy részét vegyük most vizsgálat alá: az anyagi javakban való részesedés igazságát is. Azért teszünk hangsúlyt az is szócskára, mert Isten országa igazságának gazdag tartalma nem csak az anyagi javak igazságos rendjét foglalja magában, de ezt is magában foglalja. Ez a tétel a Szentírás tanítása. A szociális igazság nem az Isten országa mellé tett, mellé rendelt igazság, hanem Isten országa igazságának szerves része. Isten országának igazsága megcsonkul, ha a szociális igazságot kivesszük belőle. Ha ez az állítás igaz, a logika szabályai szerint belőle az is következik: Isten országának igazságát a szociális igazság keresése, követése nélkül nem lehet keresni.

A bibliai szeretet gyakorlása nem lehet más, mint a „szociális” igazság gyakorlása. A bibliai irgalmasság lehet-e más, mint ennek az igazságnak a cselekvése. „Mert az ítélet irgalmatlan az iránt, aki nem cselekszik irgalmasságot. Ha pedig az atyafiak, férfiak, vagy nők meztelenek és szűkölködnek mindennapi eledel nélkül és azt mondja nekik valaki közületek: Menjetek el békességgel, melegedjétek meg és lakjatok jól, de nem adjátok meg nekik, amire szükségük van, mi annak a haszna? Azonképpen a hit is, ha cselekedetei nincsenek, meghalt önmagában” (Jak 2:13–17). „A Bib-

liának nincsenek a teológiai üzenettől elválasztható, függetleníthető etikai üzenetei, az üdvtörténettől elválasztható szociális tanítása.”²¹

Hogy a szociális igazság Isten országa igazságának egyik része, bizonyítja többek között Keresztelő János ígéhírdetése: „Immár pedig a fejsze a fák gyökerére vetett: minden fa azért, mely gyümölcsöt nem terem, kivágatik és tűzre vetetik. És megkérde őt a sokaság mondván: Mit cselekedjünk tehát? Ő pedig felelvén monda nekik: Akinek két köntöse van, adja annak, akinek nincs és akinek van eledele, hasonlóképpen cselekedjék.” (Lk 3:9–14).

A Keresztelő Jánost hallgató gyülekezetnek *nemcsak individuális bűneit kell feladnia*, hanem megosztania anyagi előnyeit azok javára, akik szűkölködnek. Az általa hirdetett megtérés éppen ezért mélyen szociális. Isten országa a testvériséget hozza, de ez nem tud addig megvalósulni, amíg az anyagi élet területén nincs igazság. Erre a kiegyenlítődére utal az Ige: „Minden völgy betöltetik, minden hegy és halom meg-alacsonyíttatik” (Lk. 3:5).

d) A vallás és az ember

Számunkra rendkívüli módon érdekes, amikor az Igében az ember szükséglete összeütközésbe kerül a vallással. A szombatnap kalásztépés története ebben a tekintetben sok tanulsággal szolgálhat. A törvény megengedte, hogy az úton lévők a föld terméséből szedhettek annyit, amennyit kezükbe elvihettek. Ez azonban nem volt megengedve szombatnapon. Jézus félre-teszi ezt a vallásos rendelkezést az emberért, az ember javáért, az ember szükségletének kielégítéséért. Ezzel a tettevel tanítást ad: *ha a vallás kerül összeütközésbe az ember javával, szükségével, a vallásnak kell engednie és kitérnie.*

Sokat mond nekünk Jézusnak a *vallásos embertelenség elleni* küzdelme is. Az irgalmas samaritánus példázatának központi mondanivalóját így lehetne röviden összefoglalni: A kegyesség Isten igazságának a keresése nélkül embertelenné válik. Jézus a legvallásosabb embereknek mondja ezt az igét: „Jaj néktek, mert felemészítitek az özvegyek házát és színből hosszan imádkoztok” (Mt 23:14). *Az Isten akaratának teljesítésétől elszakított kegyesség az embert önzővé és szeretetlenné teszi.* A homo religiosus önmagáért van és nem a felebarátért. Nem az Isten igazságát fogadja el, hanem a maga igazságát fojta Isten igazsága helyébe. Ünnepet ül, de nem hisz és nem engedelmeskedik. Jézus ellene volt az ilyen értelemben vett kegyes embereknek és elítélte a papot és lévitát. Isten nagyobb, mint a vallás. Nála elsőrendben az a fontos, hogy igazságának engedelmeskednek-é, azt keresik-é. Nem engedi magát a mi kegyességünk által megkötözni. Isten ott van, ahol az Ő igazsága van.”²²

Az Isten igazságától elszakított kultusz utálatos az Isten előtt. A kultusz is Isten igazságának a cselekvéséért van: nem öncélú, nem magáért való szolgálat, hanem Isten országa igazságának a keresésével elfogadja az Isten. Enélkül szemétnek ítéli.

e) A világ egy: Isten világa

Bátran elmondhatjuk tehát, hogy lelkieken is meg-szegényedik az egyház, ha Isten országának az igazsá-gát az anyagiak terén nem keresi. Azért, mert a lélekek és az anyagnak a világa különböző, de különböző-ségében is egy világ. Istennek a világa. Isten országa úgy túlvilági, hogy evilági, úgy világfeletti, hogy ugyan-akkor e világban van, úgy természetfeletti, hogy ugyan-akkor természetes. Kárt vallunk, ha ezt az igazságot szem elől tévesztjük. Ha az egyház csak az egvén üd-vösségével foglalkozik, elveszti az utat ahhoz is. Ha csak a túlvilág felé néz, látása ez irányban is jobban-jobban elzáródik. Ha csak Istenben hisz, de nem ke-resi az Ő országának igazságát, átéli, hogy Istenbe ve-tett hite is meggyengül. Komolyn meg kellene vizs-gálnunk, hogy a szekularizációnak a legmélyebb oka nem az Isten egy világának a kettéosztásában kere-sendő? Isten országának világfelettségét az egyház so-hasem hangsúlyozhatja túl Isten országa evilágiságá-

nak rovására. A hit benne áll e világban és állandóan legyőzi azt a kísértést, hogy felette álljon.

Krisztus ennek a világnak is Ura. Ez azt jelenti, hogy hatalmával irányítja a világi történet és résztvesz ab-ban. Ezt más formában és más keretek között is végzi, nemcsak gyülekezetének, egyházának a létében és tör-ténetében. Félreismerünk az Ő uralmát, ha nem szá-molnánk azzal, hogy Ő az élő Úr más utakon is jár-hat, mint az egyház keretei között.

Jézus az utolsó ítélet példázatában arról beszél, hogy Ő állandóan „inkarnálódik” az emberi nyomorúságban. Az ember minden nyomorúsága az Ő nyomorúsága, minden szegénysége az Ő szegénysége. Aki bárhol a vi-lágon a szegények ügyéért küzd, az a Názáreti Jézus ügyéért küzd. Állhat ott, ahol akar, ismerheti Jézus nevét, vagy nem.²³

Aki az emberségességnek egy parányi tettet tesz, Jézus ügyében végez szolgálatot akkor is, ha Jézus ügyéről semmit sem akart tudni. De aki az emberies-ségnek egy tettet elmulasztja, Jézus ügyét tagadja meg akkor is, ha hangosan Isten mellett hitvallást, s az Ő nevét állandóan a száján hordja. Jézus nem teoretikus választ ad az emberi szenvedésre. Szolidáris-nak jelenti ki magát mindazokkal, akik szenvednek. Ezért a Mt 25:40 a Magna Chartá-ja a szükségét szen-vedők nagy közösségének, melyben Jézus a maga sor-sát minden szenvedővel összeköti.²⁴

Megtörténhetik, hogy Krisztus nincs ott, ahol beszél-nek vagy hitvallást tesznek róla, de ott van, ahol nem beszélnek róla, sőt tagadják, de akaratát cselekszik, ahol igazságát keresik és gyakorolják.

Ilyen értelemben beszélhetünk Krisztus „szekulári-zált formában” végzett szolgálatáról. Az emberért való világi szolgálatról mondja *Ragaz*, századunk egyik nagy tanítója, hogy benne inkognitóban Krisztus van jelen. „A kor paradoxonja abban van, hogy Krisztus szere-tete nem keresztyén oldalról tör a világra. Nem a keresztyénség hivatalos képviselőin keresztül.”²⁵

Ezt is mondhatnánk: A szociális igazság Isten orszá-ga igazságának szerves része. Akkor is, ha a világ csi-nálja és így szekuláris formában jelentkezik. Az irgal-mas samaritánus példázata és az utolsó ítélet példá-zata félreérthetetlenül tanítja számunkra ezt az igaz-ságot.

Isten országa igazságának, az emberért végzett szol-gálatnak a keresésében át kell formálnunk egész eddi-gi gondolkodásunkat. Alapvetően másként kell Istent vizsgálni, másként kell Krisztust képviselni, mint ed-dig. Sokkal emberibben, az Isten fiainak szabadságá-ban.

„Megszoktuk, hogy Krisztust csak vallásos formában lássuk. Meg kell tanulunk őt világ-formában látni. Olyan mértékben, amilyen mértékben szemünket erre beállítjuk, látjuk őt a világátalakulás viharának hullá-main jární.”²⁶

Krisztus egyháza a mai „világ-szituációban” akkor van jól, akkor érti jól ezt a situációt, s akkor ismeri fel szolgálatát, melyet Ura vár tőle, ha Jézus Krisztus-sal, az ember Fiával együtt van benne. Szolgálatát nem a situáció kényszere alatt teszi és végzi, tehát nem függvénye a situációnak, hanem a situációt Krisztus világoosságában megérti, s a jólértett situációban vé-gez Ura dicsőségére jó szolgálatot.

3. TEOLÓGIAI ÚJRAESZMÉLŐDÉS ÉS A SZOCIÁL-ETIKAI KÉRDÉSEK A MAGYAR EVANGÉLIUMI TEOLÓGIÁBAN

a) A megújulás

A magyarországi evangéliumi egyházak életének a legutóbbi két évtizedben az egyik lényeges jellemző vo-nása a teológiai újraeszmélődés és a mélyebb bibliai orientáció volt. Ennek az irányzatnak a jellegzetessége többek között abban mutatkozott meg, hogy az új tár-sadalmi helyzetben, amelybe Isten állította bele az egyházakat, elsősorban teológiai-etikai és szociális kér-dések vetődtek fel. Gyökeresen át kellett gondolniuk a társadalmi forradalom folyamatában élve a legalap-vetőbb kérdéseket: az Igéhez, Jézus Krisztushoz, mint

az egyház egyetlen Urához való viszonyát; az egyháznak önmaga léte és küldetése felőli ismereteit; az Igéről, az emberről és az új társadalomról való mondani-valóját.

Két alapvető tény határozta meg a teológiai újraeszmélődés irányát: Az új társadalmi helyzet, amelybe az egyház Isten akarata folytán belekerült, mindennek előtt bűnbánatra, mégpedig az Igével és a világgal való viszonyában való bűnbánatra, megújulásra kötelezte egyházainkat. A bűnbánatból következett a megújulásra való készség, melynek következményei elsősorban a keresztyén etika, különösen is a szociáletika kérdéseire adott válaszokban nyilvánvalóak.

Felismertük, hogy Isten Igéje, ha valóban megszólal az egyházban, soha sem légüres térben, nem is csak az egyéni üdvösség vagy az individuális magatartás kérdéseinek a megoldásaként, hanem mindig a legtágabb horizontú szituációban és szituációra nézve szólítja meg: igazítja meg és igazítja el az egyházat és az egyházi közösségben a keresztyén embert.

b) Az Ige egyháza felé

A második világháború romjain egy új társadalom építése közben Istennek ez az egyházat megtartó és küldetése betöltésére elindító kegyelme abban lett valóssá, hogy életet erővel megszólalt az egyházban Isten élő beszéde, a hirdetett evangélium, amelynek révén Isten Szentlelke azt munkálta az egyházban, hogy a világháború utáni Isten történelmet formáló akaratát az Isten kijelentéséből, az Igéből igyekezzünk megérteni. Ehhez Isten adott szolgákat, akik a Sámuel engedelmes fülével és nyitott szívével várták a kijelentést. Ez az út az önmegtartóztatás árán is győzelmes engedelmeség a Jézus Krisztus, az egyház Ura iránt, a Krisztus engedelmes követése. Egyszóval az Istentől ajándékba kapott prófétai üzenetnek a tartalma mindenekelőtt a bűnbánatra való felhívás volt, nem általánosságban, hanem konkrét módon.

Az a hang, amely a bűnt bűnnek, az ítéletet ítéletnek nevezte, volt az a kegyelem, amely már a háború alatt is, de a háború befejezése után tisztán és félreérthetetlenül megszólaltatta Isten prófétai üzenetét. Ez az üzenet, Isten ítéletes és kegyelmes szava volt.

Lássuk az egyház bűnbánatának konkrét jeleit. El kellett tépnie azokat a szálakat, amelyek a régi társadalmi rendszerhez fűzték; ez szükségképpen feltételezte azoknak a politikai és társadalmi bűnöknek a beismerését, amelyeket az egyház a második világháború idején elkövetett, amikor lényegében véve szó nélkül tőrte a magyar nép széles rétegeit érintő társadalmi igazságtalanságokat. Ezért e nagyméretű társadalmi változásban Isten kegyelmének jelét ismerte fel az egyház. „Mi mérhetlenül hálásak vagyunk az Úr Istennek azért a semmiképpen nem várt és nem remélt kegyelemért, hogy életben hagyott bennünket, hogy megőrizte ezt az egyházat és nem vette el tőlünk a szolgálatot. Mi ugyanis ezt vártuk és ezt tartottuk volna Isten igazságos ítéletének. Aki ezt a csodát, hogy sebbel borítva és fejünkre szakadt házzal ugyan, de élünk, dolgozhatunk, nem tudja csodának és Isten különös irgalmának tulajdonítani, azzal mi nem értjük meg egymást.”²⁷

Ma már erről egyszerű beszélni, de abban az időben a múlt minden visszahúzó ereje kísértett és az egyháznak súlyos lelki, szellemi és teológiai küzdelmet kellett folytatnia, hogy felismerje Isten egyedüli, megmentő, gondviselő szeretetét és feladja a hamis emberi reményeket és illúziókat.

Isten igazságos ítéletének meghirdetése mellett a második üzenete a prófétai bizonságtételnek a hálaadásra, mégpedig konkrét hálaadásra való felszólítás volt.

Hálaadásra Istennek azért a kegyelméért, hogy a nemzetvesztő háborúból, ha hihetetlenül nagy véráldozatok árán is, de életben kihozott és megtartott bennünket. Hálaadás azért, hogy alkalom nyílt valami egészen újnak az elkezdésére.

Ebből a lelkületből született meg a magyarországi református egyház hivatalos állásfoglalása, amelyben a társadalmi átalakulással kapcsolatban kifejezte véle-

ményét.²⁸ Ez egy zsinati deklaráció formájában történt meg, és ez volt a magyarországi egyházak körében az első olyan megnyilatkozás, amely pozitív módon foglalt állást a kialakuló új magyar állammal és társadalommal kapcsolatban s amelynek alapján a református egyház elsőnek kötötte meg 1948. október 7-én az új magyar állammal az Egyezményt. Hasonló módon kötött egyezményt az állam a magyar evangélikus egyházzal, később a római katolikus egyházzal is.

c) A gyülekezet, mint az egyház társadalmi bázisa

Ezekben a nem könnyű döntésekben a magyarországi evangéliumi egyházaknak az Igében megszólaló Jézus Krisztushoz, az egyház Urához való viszonya tisztázódott. A prófétai üzenet, a gyülekezetekben is megszólaló prófétai igehirdetés végeredményben azt tette világossá, hogy az egyház csak Isten Igéből, az abban nyilvánvalóvá váló isteni kegyelemből élhet és járhat abban a világosságban, amelyből fény hull az egyházat körülvevő életre is. Ezért lett az ebben az időben folyó teológiai eszmélődés fő kérdésévé az igehirdetés, a gyülekezet tanítási kérdése.²⁹ Az, hogy miképp tudja az egyház megérteni Isten életet beszédét úgy, hogy az rávezesse az Istennek engedelmeskedő konkrét szolgálat útjára, ami egyet jelent azzal, hogy választ találjon a benne és körülötte felvetődő szociáletikai kérdésekre.

A prófétai üzenet meghallásának az is következménye lett, hogy egyre nyilvánvalóbbá vált az egyház létének az értelme és küldetésének a tartalma: a szolgáló egyház látomása és egyben az egyház társadalmi szolgálatának a perspektívája. A teológiai eszmélkedés nyomán kísérte ugyan az egyház szolgáló életét, de az elsődleges jelenés mégis az volt, hogy az egyház elindult a társadalmi szolgálat keskeny útján az új társadalomban. Felismertük Isten Igéből, hogy életünk nem lehet önző, nem korlátozódhatik csak a maga építésének területére.

d) A keskeny út egyháza

Amikor az egyház a keskeny úton járva nem akart másról tudni, csak a megfeszített és feltámadott Krisztusról és az ő követésében a nép érdekében végzett szolgálatról, s amikor feladta az önmaga létét külsőképpen biztosító földi javakat és hitből élt meg, mintegy megüresítve és megszegényítve önmagát, akkor nemcsak azt tapasztalhatta meg, hogy Isten ebben az állapotában is megtartja, sőt így tartja meg igazán, hanem azt is, hogy Isten eközben a népet gazdagítja meg. Sőt az egyház számára is a szolgálat új területei nyíltak meg.

Itt is szólnunk kell arról, hogy sok gyanúsítás, sok félreértés kísértette a magyarországi egyháznak ezt a bizonságtételét a nemzetközi egyházi élet fórumain, de sok megértést, együttérzést és testvéri tanácsot is kaptunk.

Foglaljuk össze néhány tételben a magyar evangéliumi teológiai újraeszmélődés szociál-etikai alapkérdéseit:

a) Az egyház nem ebből a világból való, mert eredete Istennek a Jézus Krisztusban véghezvitt kiválasztó kegyelmében van, de az egyház ebben a világban, sőt ezért a világot van, mert Isten a Jézus Krisztus követésében ebben a világban, ezért a világot rendelte szolgálatra.

Azt jelenti ez a felismerés, hogy az egyház szolgálata a legmélyebb összefüggésben van a világ életével, hiszen az egyház Ura, Jézus Krisztus a világnak is Ura, sőt ő a világ megváltója.

Isten kegyelme a Jézus Krisztusban az egész világot átfogja. Mindenütt, ahol ebben a világban az emberről, életről, békességéről és jövőjéről van szó, ott Jézus Krisztus, és vele mint Fejével együtt egyháza is érdekelt. Ezért érdekelt az egyház a nemzetközi politikai élet minden kérdésében és ezért van felelőssége és szolgálata az egyháznak az egész emberi társadalom kérdéseiben.

JEGYZET

1. World Conference on Church and Society, Official Report, Geneva 1967. 52. o.
2. Két újabb megnyilatkozással szemléltethetjük ezt az azonos neggyőződést és az ellenkező következményeket. L. Newbigin madrasi püspök ezt írja *Honest Religion for Secular Man* (1966), J.A.T. *Robinson* püspökkel vitázó könyvében: „A keresztyén hit az ember emberi integritása érdekében ragaszkodik az Isten biblikusán értett valóságához”. A személyes Istenhez, mint középponthoz, mint élő, szuverén »másik«-hoz való keresztyén ragaszkodásunk azonos az ember valóságos humanitáshoz való ragaszkodással”.
3. *R. Garaudy* ugyanakkor a következőket mondja Salzburgban: „Mi marxisták az emberért küzdünk; ennek a küzdelemnek logikája vezet bennünket az ateizmus-hoz”. *Christentum und Marxismus — heute, Gespräche der Paulus-Gesellschaft, Wien-Frankfurt-Zürich, 1966.* 62. old. Az egyik az ember embersége érdekében vallja a személyes Istent — a másik ugyanannak a nevében utasítja el. De miért ne találkozhatnának e közös érdek egyes területein azok, akik „hittel hisznek egekben”, mint *Aragon* írta az ellenállás éveiről, és „kikben nem él e hit?”
4. *Humanismus, Theol. Studien 28. Zürich 1950. 14. o.*
5. *Official Report, 52. o.*
6. *L'Espérance Chrétienne dans le monde d'aujourd'hui, Evanston 1954. 36. o.*
7. *Vö. Márkus György, Marxizmus és antropológia, Akadémia Kiadó 1966.*
8. *Kirchliche Dogmatik III/2 Zollikon-Zürich, 1948. 46. o.*
9. A keresztyén és marxista antropológiára nézve ld. P. Tillich „Der Mensch im Christentum und Marxismus” c. tanulmányát (*Das religiöse Fundament des moralischen Handelns, Schriften zur Ethik und zum Menschenbild, Ges. Werke III. Stuttgart, 1965. 194—200* ahol a marxista és a keresztyén emberkép analógiáját és különbségét vizsgálja, az általunk is alkalmazott szempontok szerint: *Wesen — Entfremdung — Rückwendung des Menschen zum wahren Wesen menschlichen Seins.*
10. *Vö. P. Lehmann, Ethik als Antwort, München, 1966. 214, 278. o.*
11. P. Tillich, *Klassenkampf und religiöser Sozialismus, a Ges. Werke II. kötetében: „Christentum und soziale Gestaltung”, Stuttgart, 1962. 179. o.*
12. *Vö. Ch. West, Community-Christian and Secular, a „Man in Community” c. genfi előkészítő kötetben, Genf 1966. 335. o.*
13. J. M. Lochman, *Die Bedeutung geschichtlicher Ereignisse für ethische Entscheidungen, Theol. Studien, 72. Zürich, 1963. 17. o.*
14. A „Christian Social Ethics in a Changing World, An Ecumenical Theological Inquiry c. kötetben (Kiadó John-Bennett, London, 1966. 23. skk. o.) „Revolutionary Change in Theological Perspective” c. tanulmányában R. *Shaul* írja: „... a társadalmi forradalom az a primér kérdés, melyet nemzedékünknek meg kell oldania.” (24. o.) A forradalom, mint a humanizálás éve, a világméretű társadalmi változások politikai formája. Ennek kontextusában kell eligazodnunk az etikai kérdésben: mi a jó és mi a rossz, mire kell igent és mire nem-et mondanunk. Ez utóbbi fogalmazás P. Lehmann professzortól származik, aki a „kontextuális” etika egyik jellegzetes képviselője.
15. A „Wirklichkeit und Glaube” c. mű I. kötetében (1966VI/3.) „Das Problem einer Situationsethik; Eine Konfrontation von D. Bonhoeffer und M. Buber” 224. skk.
16. Fletcher, *Anglican Theology and the Ethics of Natural Law, 328. o.*
17. E viszonylagos egybeeséssel kapcsolatban Jacques Rossel a világban működő olyan erőkről beszél, melyek akár tudatosan, akár nem, szimpátiát mutatnak az „Isten forradalma” iránt. „Szimpátiát mutatnak — ez semmiképpen sem azt jelenti — írja Rossel —, hogy ezek az erők azonosak az Isten forradalmával, hanem azt, hogy az irányuk hasonló, vagy párhuzamos.”
18. Rossel, i. m. 67. o.
19. i. m. 40. o.
20. Kittel: *ThWBNT I. 200. 1. Dikaiosyné* bezeichent im. N. T. fast durchwegs das mit Gottes Willen übereinstimmende, ihm wohlgefällige, rechte Verhalten des Menschen...
21. Emil Brunner: *Die Wahrheit als Begegnung. Zürich 1938. 34. 1.*
22. D. Dr. Pákozdy László: *Hogyan találjuk meg a Biblia szociál-etikai üzenetét? (Tanulmány: Egyház a világban c. kötet 64. o.)*
23. Leonhard Ragaz: *Die Gleichnisse Jesu. Bern. 1944. 104—105.*
24. Stauffer: *Die Botschaft Jesu damals und heute. Bern 1959. 90. o.*
25. Stauffer: *im. 67. o.*
26. *Die Geschichte der Sache Christi, Bern 1946. 81. o.*
27. *vö. Ragaz: im. 141. o.*
28. Dr. Kádár Imre: *Egyház az idők viharaiban Bp. 1957. Bev.*
29. Zsinati Tanácsi Deklaráció, 1948. április 30.
30. Ebben az időszakban egymás után hangzanak el előadások és jelennek meg írások, amelyek az igehirdetés problematikájával foglalkoznak. Utalunk itt a következőkre: „Az egyház a világban” c. kötetben Bp. 1948., amely a magyarországi egyházaknak az amsterdami világszinatra került bizonyítgatását foglalja magában, ilyen tanulmányok találhatóak: Dr. Czeglédy Sándor: *Időszerű igehirdetés (207. o.)*, Bereczky Albert: *Milyen igehirdetést vár és milyen igehirdetésre van szüksége a magyar népnek? (221. o.)* Darányi Lajos: *Mit vár a magyar nép az evangélium hirdetésétől? (227. o.)*

HÜSZÁR TIBOR: TÖRTÉNELEM ÉS ÖNISMERET

A szerző érdeklődésének középpontjában az elmélet és a gyakorlat aktuális kérdése áll, az etikum és a magatartás problémáit elemzi tanulmányaiban. Foglalkozik írásaiban Leninnel, Gramscival, a mélylélektannal, Freuddal, az egzisztencializmussal, Heideggerrel, Kierkegaard-ral, Sartre-ral, az arisztotelészi etikával, a prostitúcióval, az emlékezetes Új Írásbeli Gyurkó-Dezséry vitával az erkölcsről s dogmákról, és a vallás kérdéseivel. Huszár Tibor a dialektikus, történelmi materializmus álláspontját képviseli. Írásai jól érzékelik a problémákat, de felfogása néhol túl merevnek látszik, pl. a mélylélektannal kapcsolatban. Most azonban számunkra két tanulmánya a legértékesebb „A vallásos tudat alakváltozásai” és a „Keresztyén humanizmus”. Materialista filozófustól természetesen veszszük, hogy a keresztyénséget és általában a vallást társadalmi jelenségnek, produktumnak fogja fel. De azt már merész elfogultságnak tartjuk, hogy a keresztyénség szellemétől merőben idegennek tételezi fel a humanizmust. Ezen a téren egyoldalúságát még csak növeli az a tény, hogy csak római katolikus filozófusokat tárgyal, elsősorban neotomistákat (*Maritain*), a protestáns teológusokról megelégedezik. S azt külön méltánytalanul, ha úgy tetszik: sportszerűtlennek érezzük, hogy középiskolai tankönyvet, az „Alapvető hittan”-t is egyenrangúan tárgyalja a különböző rangos szerzők munkáival. Egy tudományos dolgozat és egy, a dolog természetétől egyszerűbben fogalmazott tankönyv nem esik egy „súlycsoportba”. Persze, nehezebb érvek ellen küzdeni is nehezebb. Az írásokat egyébként saját álláspontjaink tisztázására, világosabb kifejtésére haszonnal olvashatjuk, sok szempontból tanulságosak, gondolkodásra is serkentenek. (*Magvető, 1968*)

Tamás Bertalan

A szekularizmusból eredő ateizmus néhány kérdése*

I.

Az lenne a feladatomban, hogy arról az ateizmusról beszéljek, amelyet a manapság szokványosan szekularizációs folyamatnak nevezett jelenség határoz meg. Az itt szóbanforgó ateizmus jellemzésére tehát tulajdonképpen előbb magáról a szekularizációs folyamatról kellene beszélnem; meg kellene mondanom, hogy mi ez; ábrázolnom kellene alapjait és történeti okait, meg kellene különböztetnem formai válfajait, ki kellene dolgoznom azt a különbséget, ami egyfelől egy, a keresztyénség által hosszú folyamatban létrehozott világnak, vagyis ami magának a keresztyénség lényegének megfelelő megfosztása a világnak minden numinózus és szakrális jellegétől, másfelől pedig ama szekularizmus között létezik, amely alapjaiban azonos az ateizmussal és magának a keresztyénségnek esküdt ellensége. Mindebben még sokkal finomabban kellene megtennem a különbségeket, például abban a kérdésben, hogy mi a különbség a keresztyén hitnek és a vallásnak egy jogosult és egy hamis megkülönböztetése között; meg kellene vizsgálnom, hogyan is állunk tulajdonképpen az Isten-halála-teológiával; meg kellene egy szociológiai empiria módszerével is pontosabban kérdeznünk, hogy hát az a világ, amelyben ma élünk, csakugyan annyira szekularizálva van-e már, amint azt gyakran állítják, vagy pedig mindemellett mégis pusztán a vallásosnak egy alkatváltozásáról van csak szó, amit mi vagy mások összetévesztünk egy szekularizálódási folyamattal, mivelhogy ez a vallásos jelenség többé már nem a mi hagyományos teológiai és vallásos címkéinkkel lép föl. Minderről azonban már oly sokat összeírtak, hozzá még mindez annyira összetett és nehéz, hogy emiatt itt magáról a szekularizációs folyamatról e minőségben a továbbiakban egyáltalán nem is lesz szó.

Tehát közvetlenül a mai világnak e szekularizált-ságából következő ateizmusát kezdjük vizsgálni. Ezt tesszük, még ha közben jól tudjuk is azt, hogy a kiindulás pontja, vagyis ez a szekularizáltság, egy igen sötét, sokrétű és sokértelmű valóság. Egészen primitíven is kifejezzük: van ma egy ateizmus azért, mert a világ világra változott, azaz az ember érzései számára tapasztalata sokszínű területén, amely egyre szövevényesebb s ugyanakkor egyre átláthatóbbá és manipulálhatóvá vált világ, nem könnyű valamit felfedezni, amit az ember Istennek nevezhet. A mai ember számára a világának minden megtapasztalható mozzanata egy másik ilyen mozzanatra utal tovább, sohasem lép ki egy ilyen funkcionális összefüggéséből, a világ a maga egyes mozzanataiban egy önmagában zárt rendszernek látszik, amelynek nincsen kijárata egy olyan valósághoz, mely valóságos és mégsem tartozik ehhez a világhoz. És ha az ember egy metafizikai nekilendüléssel és bizonyos mértékig erőszakos fogással azt akarná mondani, hogy éppen ez a maga egyes mozzanataiban önmagába visszahajló és zárt rendszer, amelyet világnak neveznek, utal túl önmagán egy hordozó, abszolút jellegű és alapra, egységre és világfölöttiségre, amelyet az ember nevezzen Istennek, akkor a mai embernek nagyon könny-

nyen támad az a gondolata, hogy az ilyen határát-lépés az egészen túlra a kelleténél nagyobb követelmény nem mond neki semmit, egzisztenciá-lisan nem váltható valóra és csak világnak mitoló-giai jellegű megkettőzéséhez vezethet. De mint mon-dottuk, ezt a szekularizmust mi egyszerűen most föltételezzük és úgy véljük, hogy egy bizonyos fajta, legalább is gyakorlati ateizmust megmagyaráz, kü-lönösen azt az ateizmust, amely eleve kijelenti ma-gáról, hogy nem tudja vállalni egy metafizikai kérdésnek, már csak mint kérdésnek is az értelmes-ségét.

Elsőnek azt kell megállapítanunk erről a szeku-larizációs ateizmusról, hogy jellegzetes ismerve en-nek a szekularizált világnak, azonban alapvetően és ma sem vehetjük az ateizmus egyetlen formájá-nak. Ennek a mondatnak a pozitív részét nyilván nem kell még egyszer pontosabban megmagyaráz-nom és bizonyítanom. Éppen csak annyit szeretnék még hozzátenni, hogy az embereknek életpraxisuk-ban az a benyomásuk, hogy kijönnek Isten nélkül is (erről később még egyszer szólnunk kell), és hogy azok a tudományok, amelyekkel az emberek ma mindenféle filozófiától függetlenül élnek és amelye-ket az emberek ma életük mértékadóinak tekinte-nek, alapjaikban, legalább is a módszerükben ate-ista jellegűek, vagyis minden jelenséget, amellyel foglalkoznak, a világnak egy másik, tapasztalatilag igazolható mozzanatára, mint okozatra vezetnek vissza. A kiindulási mondatunknak a második fele az, ami itt most a fontosabb: fölületes és téves lenne a szekularizációs ateizmust a mai ateizmus egyet-len fontos formájának tekinteni. Vannak ateizmu-sok, amelyeknek a lényege és gyökerei egészen má-sok, mégha ezek az ateizmusok egy szekularizált vil-gásban társadalmilag könnyebben nyilváníthatják is magukat és számosabbak is, mint korábban, és természetesen a valóságos emberben ezek a külö-nöző ateizmusok egyetlen ateista mentalitással és életfolytatással is egybekeveredhetnek.

Ha ily módon már a gyökerek tekintetében is többféle ateizmus van, akkor eleve helytelen lenne magunkat egy látszólag azonos eredményű ún. ateizmushoz tartanunk, amely valójában mégiscsak különböző gyökerekről fakad, úgy hogy csak szinte pusztán a névben van közösségük; így világos azu-tán az is, hogy a küzdelemnek a különböző ateizmu-sokkal különbözőképpen kell alakulnia. A szekula-rizációs ateizmust egészen másként kell kezelnünk, mint pl. azt a tragicista pesszimizmusban megnyil-vánuló ateizmust, amely azt mondja, hogy az ember Auschwitz után nem hihet többé Istenben; vagy azt az ateizmust, amely pusztán csak félelem attól, hogy az embernek az abszolút titokra való transzcendentális ráutaltságát visszariad témává tenni a maga létében és léte fölött; amely csak at-tól fél, hogy így valami bálványt kezd imádni, ha nekiáll Istenről beszélni és élete számításaiába őt be-levonni; amely Istennel szemben érzett respektus-ból istentelen és a lét néma pusztaságában becsü-letesen és bátran ki akar tartani, amelyben maga Isten egyszerűen nem található, sőt amelyben őt nem is szabad keresni, hogy az Isten Isten marad-hasson. Természetesen mindezek az ateizmusok, amelyekből csak néhányra mutattam rá utalásom-mal, elméletileg és egzisztenciálisan mindig összeke-vednek egymással. Mindazonáltal világosan látha-tó, hogy gyökereikben, vagyis lényegükben is ezért a velük való megküzdés tekintetében is mennyire

* Vendégelőadás a Budapesti Római Katolikus Köz-ponti Hittudományi Akadémián (1968. szept. 19.); A kéziratnak a Theológiai Szemle rendelkezésére bocsá-tásáért e helyt is nagyon hálás köszönetet mondunk Rahner professzor úrnak.

különböznek egymástól, úgyhogy szinte csak az „ateizmus” címkéjük a közös. Aki ezt nem akarja tudomásul venni, annak meg kell felelnie arra a kérdésre, hogy mit is képez el pontosan és valóban szavahihetően az Istenen; annak meg kell felelnie arra a kérdésre is, hogy amit az Isten szón gondolt és elképzelt, nem vonható-e igazán kétségbe és tagadásba és hogy éppen ezért az az ateizmus, amelyet elutasít, nem valami igen homályos és kétséges nagyság-e?

Az ateizmus különböző alapjaival folytatott küzdelem céljából javasolt elméleti megfontolások, bizonyítékok, eszközök és módszerek komolysága és hatékonysága ezért szükségképpen azon mérődik meg, hogy azok egyfelől valóban sajátosan az ateizmusnak egy bizonyos alakjára tekintenek-e és hogy másfelől nem pusztán csak holmi magától értetődőségeket állítanak, amelyek mindenkor és mindenütt érvényesek voltak s ma is azok, holott az ateizmus éppen szóbanforgó alakjának mégiscsak megvannak a maga szellemtörténeti eredői és hátterei, amelyek egyáltalán nem voltak mindig és mindenütt adva, ma azonban adottságok és éppen ezért nem lehet velük ama korábbi megfontolásokkal, eszközökkel és módszerekkel ateista kihatásaikban megbirkózni amelyeket már mindig és mindenhol előadtak és fölhasználtak. Ilyen megfelelő teoretikus jellegű megfontolásokat és ilyen praktikus eszközöket és módszereket tehát nyilván ezután kell találni. Nem vehetjük úgy, hogy egyszerűen itt vannak ezek a fegyverek, amelyek már mindig is megvoltak az ecclesia militans arzenáljában és hogy legföljebb csak fényesebbre kell tisztítanunk és ki kell köszörlőnünk őket. Ha azonban újfent találni akarunk ilyen megfontolásokat, eszközöket és módszereket, akkor az ebbe az irányba mutató javaslatok közben nagyon komolyan olyanokkal is számolnunk kell, amelyek kérdésesek és vitatható, amelyeket a megvitatás vagy éppen a gyakorlat próbájának alá kell vetnünk, amennyire ilyesmi egyáltalán lehetséges és határozott cáfolatnak is ki kell azokat tennünk. Mindazt, amit a következőkben mondani fogok, ilyen értelemben, ezzel a fönntartással értendő, pusztán csak vitaanyag. De ha nem is több, ebben a minőségében természetesen nagyon is komolyan veendő.

II.

A szekuláris jellegű ateizmus pragmatista és pozitivistá mentalitásával szemben — mint már sejtettem — kevés értelme van és kevés kilátással kecsegtet az eredmény tekintetében, ha az ember nyíltan vagy burkoltan a teizmus apologetikáját szólatatja meg és ezzel az ateizmussal küzdve az „Isten nélkül nem megy” vezérmotívumát tűzi a lobogóra. Istennek már csak egy igazi megértése felől is a legnagyobb mértékben kérdéses az, ha az ember az Istent ilyen utilitarista módon igyekszik egy (egyéni vagy közösségi) jobb világért harcra vetni. Hiszen ő ezt alapjában véve nem engedi magával megtenni. Már csak azért sem, mert a világ, ahogyan azt ő megteremtette és amilyen a világ egy legalább is a nyilvánosságban általánosan elfogadott teizmusnak az uralma alatt volt, nagyon is szájalmas világ volt, még ott is, ahol a nyilvánosságban a keresztyénség a maga, legalább is túlfinomult teológusainak az elméletéből vett fenséges istenfogalmával uralkodott. És még akkor is, hogyha ezekkel az egyszerű tényekkel szemben, amelyeket az ateizmus hangsúlyoz, azt válaszolná az ember, hogy ez a szájalmas világ az ember bü-

ne következtében lett olyan, amilyen, az ateista ismét felelhetné, hogy e világ szájalmasságának egy nagy része — a kínjai, a szétszakitottsága, az ember önmagától való elidegenültsége — nem a bűnéből ered, hanem ellenkezőleg, ezek maguk az okai ennek a bűnnek, ha egyáltalán van ilyesmi, és hogy éppen a keresztyén ember állíthatja legkevésbé azt, hogy Isten a világot és a szabadságot csak az ember bűnre nyíló szabadságának a rizikójával teremthette, vagyis hogy egy igazi „theodicea”-probléma egyáltalán nincs is. De még ha az érvelésnek azt az elvi problematikáját figyelmen kívül hagyjuk is, hogy a világban nem mennék a dolgok jól Isten nélkül, a mai embernek mégis megvan még az a benyomása, hogy ott és amennyiben valami a világban jobbra változott és fölfele tart, az az emberek által történt és hogy mindezt meg lehet tenni Isten nélkül is. Itt mellőzni semmiképpen sem akarjuk azt a bizonyára nemcsak teoretikus, hanem a legnagyobb mértékben praktikus kérdést, hogy mi történnék akkor, ha az isteneszme a világban teljesen eltűnnék, ha nemcsak egy kifejezett hanem a névtelen teizmusnak is nyoma vesznék. Erre mindenképpen meg kell annyit jegyeznünk, hogy egészében egyszerűen nem megy az isteneszme nélkül, legalábbis akkor nem, — hogy egészen óvatosan fejezzem ki magamat —, ha ezen az isteneszmén az Istennel való találkozásnak ama témátlan és anónim módjait is értjük, amelyek vannak és amelyek transzcendentálisan szükségszerűek mindaddig, amíg az ember szellemként létezik és vissza nem keresztesződik egy intelligens állattá. Bizonyára helyénvaló lenne itt C. G. Jung ama megállapítására utalnunk, hogy a 35 évet betöltött ember minden emberi konfliktusának a gyökerei vallásos okban találhatóak meg, tekintet nélkül arra, hogy ez az ember tudja ezt, vagy nem. De amint említettem, ettől a végső fokon döntő kérdéstől itt el kell tekintelnünk. Ez előtt és e mellett azonban azt mégis csak meg kell állapítanunk, hogy még akkor is, ha erre a végső és alapvető kérdésre igennel kell felelnünk, a világban mégis csak nagyon sok minden megy, amiről korábban úgy gondolták, hogy közvetlenül kifejezett teista megalapozására van szükség. Sok minden, ami hajdanában individuális és társadalmi életünkben az isteneszmével stabilizálódott, az ma ténylegesen egy kifejezett teizmusra történő hivatkozás nélkül, humánus és humanista neveléssel, irányított pszichikai mechanizmusok létrehozásával és társadalmi dresszúrákkal, társadalmi kényszerekkel és függőségekkel és végül a rendőrség által is elérhetővé válik. Ma ugyan még nem állapítható meg experimentálisan, hogy mit teljesíthet egy valóban ateista társadalom, amelyben egy korábbi teisztikusan megalapozott életstílus minden maradványa valóban kitépődött, az igazi humanizmus és az emberek egy elviselhető együttélése terén. Azt azonban talán mégis csak kétségbe lehet vonni — az isteneszmének a végső jelentőségét ezzel még nem tesszük kérdésessé —, hogy egy már megfigyelhető ateista társadalomnak az átlagos erkölcsisége, amennyiben van ilyen és egy átlagos teista társadalomnak az erkölce, azaz egy olyané, amelyben az isteneszmének egy bizonyos nyilvános és nyilvánosan nem vitatott érvénye van, egymástól igen érzékelhetően különbözik. Meglehet ugyan teoretikusan konstruálni a tiszta ateistát és az abszolút teistát gondolkodásukban össze lehet őket hasonlítani és aztán nyilván egyértelműleg előnyben részesítenünk a teistát, nemcsak ma-

gának az igazságkérdésnek a tekintetében, hanem egy humánus és elviselhető élet gyakorlati hatékonysága tekintetében is. Azonban ennek az elméleti szerkesztésnek és összehasonlításnak a teizmus gyakorlati apologetikája szempontjából csak nagyon korlátozott hatékonysága van. Mert sem a tiszta ateistát nem lehet kísérleti úton bemutatni, mert ma még ilyen nincsen, sőt egy névtelen és témátlan transzcendentális teizmus miatt, amely a kifejezett ateistában is rejtezik, még nem létezhetik, és úgyanúgy csak nagyon nehezen lehet azt a teistát előállítani, aki a maga életét gyökerestől és tisztán és egyedül ebből a meggyőződésből formálja. A teizmus praktikus apologetikája tekintetében tehát számolnunk kell azzal, hogy ama hivatkozást, miszerint az isteneszme nélkül sem egyénileg, sem társadalmilag nem mennek a dolgok, a legnagyobb óvatossággal és kritikai józansággal kell néznünk. Mert egyszerűen úgy állnak a dolgok, hogy legalább is a mi tapasztalatunk szerint szemre ateisták minden különösebb megrendülés nélkül békeesen meg tudnak halni, és az erkölcs, mint egy társadalomban tapasztalatilag és statisztikailag megragadható valóság, nem túlságosan világosan látszik függeni attól, hogy Isten létét szószerint elismerik-e, vagy kérdésesnek, vagy éppen tagadónak érzik. Éppen katolikusokként nem szabad a társadalom humánus morálja kérdésében túl gyorsan és túlbuzgó módon az isteneszmével érvelnünk. Hiszen mi a „természeti törvény” képviselői vagyunk, akárhogyan is tolmácsolják ma ezt az ismét nagyon vitatott fogalmat. Ez azonban mindenesetre azt jelenti, hogy az erkölcsi cselekvésnek olyan megokolásai is vannak, amelyek egyelőre csak magában az ember lényében és az ember világának és környezetének a struktúráiban található meg, még akkor is, ha ezeknek az ember- és világimmanens normáknak abszolút elkötelező ereje egy legalább is implicit és témátlanul jelenlévő teizmust is föltételez. Már ebből a szempontból is a legnagyobb óvatossággal és tartózkodással kell folytatni az említett apologetikát.

De ehhez járul még egy másik dolog is: Ahol a teizmust egy valamennyire is emberi és elhordozható világfolyás követelményeként tüntetik föl, ott az ma szinte elháríthatatlanul abba a gyanúba kerül, hogy egy fiktív ideológia, amely egészen hasznos, de éppen ezáltal jut abba a gyanúba, hogy pusztán csak fikció. Ha az ember hisz Istenben, úgy annak bizonyára megvan a maga jelentősége az emberi élet nagyon valóságos viszonylataiban is. Ha azonban az ember megkísérli, hogy az istenhítet a maga vagy egy másik ember számára azért ajánlja, hogy az istenhítnék ezek a nagyon reális következményei megtörténjenek, akkor ma az a pszichológiai mechanizmus, amelyet az ember így mozgásba akar hozni, egy olyan szörnyű világ láttán, amelyet tapasztalunk, a legtöbb esetben nem fog működésbe jönni. Egyesek azt fogják mondani, hogy az isteneszme túlszép, semhogy igaz legyen, mások azt a posztulátumszerű mozzanatot, amellyel *Kant* még oly elfogulatlanul dolgozott, mindenkor fikciónak fogják tekinteni; azt fogják mondani, hogy az az Isten, akit az ember az emberi szükségességekkel következtet ki, mindig az ember kivetítése, kisegítő szerkesztése és az is marad, a nép ópiuma mindaddig, amíg másként nem segíthet magán, az emberiség neurózisa, amelyet fokozatosan le kell küzdeni.

Az élő Isten létéről és üdvösségszerző akaratáról szóló kifejezett üzenet alapvetően minden emberhez szól. Bizonyára nincs a keresztyénségnek és az egyház missziói fáradozásának olyan alapvetően megadható, kézzelfogható határa, amelynél az élő Isten meghirdetésének meg kellene torpannia, nincs olyan határ, amelyen túl emberek élhethetnének, akik számára a teizmus eleve és alapvetően ne jöhetne szóba. Éppúgy magától értendő, és alapvetően még fontosabb hogy nincs emberi egzisztencia, amelyben legalább is névtelenül, transzcendentálisan, témátlanul (vagy bárhogy is mondják másképpen azt, amiről itt szó van) az Istennel való találkozás meg nem történne. Mert bárhol, ahol csak egy igazságot abszolút érvényűnek nyilvánítanak, transzcendentális szükségességgel, ha talán egészen névtelenül is, ott van Isten, még akkor is, ha ez az ember ezt a transzcendentális egybeszővődöttséget nem tudja tárgyiasítani és szavakba foglalni, vagy ha szabad bűnös magatartással létének ezt a radikális titkát megtagadja és elzárkózik előle. Amennyire szilárdan ki kell tartania a keresztyén teizmusnak az éppen most említett két tétel mellett, olyannyira nem szabad belőle elhamarkodott és végsőleg hamis következtetéseket levonnia. Ezzel azt akarom mondani, hogy a keresztyén igehirdetésnek — anélkül, hogy megtagadná magát vagy defetista módon gyáva lenne és anélkül hogy meg hagyná magát féltelmiteni a mai ateizmustól —, józanul számolnia kell azzal a lehetőséggel, hogy az eljövendő társadalom és emberiség egy nagy részében ténylegesen a teista gondolat mint ilyen, és nem csupán — ha már így szabad mondanunk — az aprólékos és bonyolult keresztyénség többé vagy kevésbé hatástalan lesz. Az iskolás teológia hallgatólagos föltételezésével szemben nem tudjuk belátni, hogy e kérdésben miért kell *alapvető* különbségnek lennie teológiai okokból egyfelől a kifejezett teizmus esélyei, másfelől egy teljes keresztyénség esélyei között. Régebben nem ügyelve világosan erre a problémára egy ilyen megkülönböztetés szükségességéből indultak ki, mivelhogy egyfelől a lehető legtöbb ember számára valóságos üdvülethez vezető posztulátum, azt azonban teizmus nélkül (*Zsid 11:6* értelmében) nem tudták elképzelni, és mert másfelől nem tudták elképzelni az anonim teizmust sem tartalmi és szóbeli tárgyiasítás nélkül, amely szabadságban is megigazító módon elfogadható. Ha azonban manapság a II. Vatikánum az ateista előtt is lát igazi lehetőséget az üdvösségre, ha az hűségesen hallgat lelkiismerete szavára, s közben nyilván olyan ateistára is gondol, aki élete folyamán nem is válik nyílt és tematikus teistává, és ha az üdvösség ugyanakkor Istennel való találkozás nélküli lehetetlen marad, akkor kell lennie egy ilyen névtelen, nem tematikus, tehát így szabadságban megvalósítható teizmusnak, amellyel itt én már nem akarok behatóbban foglalkozni. Ha így van, akkor nem látni be, miért kellene a keresztyénség valóságos lehetőségeit történelmileg és társadalmilag kevesebbre becsülni, mint magát a teizmust és hogy konkrétan mondva, az eddigi iskolás teológia például miért számolt inkább azzal, hogy lehetségesebb a keresztyénségnek, az egyháznak és elkötelezéseinek egy bűntelen nemismerése, mint ugyanaz, az Isten létének kifejezett ismerete tekintetében. Természetesen lehetnek itt bizonyos különbsé-

gek adva, de bizonyára nem oly alapvetőek és nagyok, mint azt az iskolás teológia egészen közvetlenül a II. Vatikánumig gondolta. Ha kicsit csípősen és talán a tárgyat túlfeszítve akarjuk kifejezni, még azt is elgondolhatjuk, hogy egy későbbi és nagyon is elgondolható időben a kézzelfogható keresztyénség esélyei nagyobbak lesznek, mint egy a kézzelfogható valóságon kívüleső, elvont teizmusé, vagyis az egyházi keresztyénség gyakorlatáé. Bár-hogy álljanak is a dolgok, elmondhatjuk, hogy amiképpen a sajátos keresztyén üzenet eleve tudja, hogy sok embert és társadalmi csoportot nem fog ténylegesen kifejezett keresztyénné tenni és mégis lehetségesnek látja ezeknek az embereknek az üdvösségét egy „anonim keresztyénség” révén, szint-úgy elfogulatlanul várhat ilyesmit a jövőben a teizmus számára is, vagy legalább is számolhat ezzel a lehetőséggel.

Feltehető, hogy a jövőben az ateizmus igen kiterjedt és kifejezett fajtájú lesz. Természetesen a legkülönbözőbb árnyalatokkal, kezdve a vallásos érzéketlenség és közömbösség ateizmusán, ami életfolytatás, el egészen a teoretikusan igen jól átgondolt, sőt militáns ateizmusig. (Itt nem fejthetem ki annak okait, hogy ez utóbbi a valóságos emberben bizonyos körülmények között nagyon is együttélhet egy rejtett, anonim teizmussal.) Egy ilyen nagykiterjedésű ateizmust hoz a jövő, mert a világnak a szekularizálódásából következő helyzetét nem lehet meg nem történné tenni, ez a situáció viszont, ha nem is teoretikus joggal, mindazonáltal lélektani szükségyszerűséggel igen sok emberben mindig újból megszüli az ateizmust. Az élő Istenről szóló üzenet alapvető és elkötelező egyetemességének az érinthetetlen elve mellett a keresztyénség és az egyház ennek az üzenetnek a hirdetése közben úgy számolhat egy nagykiterjedésű és maradandó ateizmus kilátásával, mint egy üdvösségtörténeti „szükségyszerűséggel” (az eredeti szövegben „Muß” — a fordító), ahogyan az egyház mindig számol azzal az üdvösségtörténeti „szükségyszerűséggel”, hogy ő maga és a hirdetett üzenet mindig az a jel lesz, amelynek „ellene mondanak”, sőt még azzal is, hogy ez az ellentmondás élesedni fog. Akármennyire is olyasmire vonatkozik ez a „szükségyszerűség”, aminek nem volna szabad lennie, a keresztyénségnek és az egyháznak mégis csak kell ezzel a kilátással számolnia egy fajta visszakapcsolódási kihatással, és ezért innen kellene a teizmus hirdetésének módszerét és taktikáját meghatározni hagynia. Egyébként is be szokták kalkulálni a pasztorális metodikában és taktikában például véges lelkipozíciói erők alkalmazása közben a pasztorális munka bizonyos hatóirányának a meghatározásánál, hogy hol várható pasztorális fáradozás hatékonyságának kisebb lehetősége és ehhez képest módosítják a lelkipozíciói munka módját és irányát.

IV.

Erről a pontról nagyon is elgondolható, hogy a kifejezett teizmus önértelmezésében és verbuváló módszerében elitszerűen (minőségi kisebbségként) értelmezi és kinálja magát. Természetesen ezt a tézist csak minden lehető megszorítással és csak vitaalapként lehet elgondolni. Az is világos, hogy az „elitszerű” fogalma a maga tartalmában és kérdésünkre lehető alkalmazásában nagyon sok problémát vet föl, és eleve nem vonatkozik meghatározott társadalmi csoportokra. Az ember eleve azzal

a kifogással élhetne, hogy az objektív igazságnak nem lehet semmi köze egy „elitszerű” öntudathoz, mert az igazság vagy mindenkiért van, vagy egyáltalán nincs. Mégis az embernek mindig el kell gondolkoznia azon is, hogy melyik igazságról van szó. Azok az igazságok, amelyek eleve az egész emberi létet érintik, amelyeknek az ismerete nagyon sok és egészen emberi föltételektől függ, azok az igazságok, amelyeknek mindig döntésjellegük is van, amelyeknek a fogalmi tárgyiasulása nagyon sok értelmi föltételt is megkíván, amelyek csak nagyon nehezen válthatók valóra ott, ahol egy társadalom egyöntetű nyilvános véleményében nem lelnek támogatásra, mindenestől olyan igazságok, amelyeknek közül lehet egy „elitszerű” tudathoz. Vannak egyébként is ilyen igazságok és meggyőződések, amelyek minden tárgyiaságukkal és ezzel adott alapvető vonatkozásokkal valamennyien kézzelfoghatóan egy „elite”-re irányulnak, és vannak a teizmus kérdésétől függetlenül is. Túlfinomult esztétikai, logikai, etikai és egyéb ismeretek önmagukban igazak mindenkire nézve, mégis ténylegesen csak egy kis, megfelelő föltételekkel rendelkező és ebben az értelemben „elitszerű” csoport értheti meg őket. A jövő teizmusának lehet ténylegesen — ami nem egyenlő azzal, hogy de jure — ilyen elit jellege. Ez elől a lehetőség elől mindeddig elzárkóztak, mert mint már hangsúlyoztuk, azt hiszik, hogy hosszú távlatra az ateistában szükségyszerűen számolni kell a bűnnel és azzal, hogy nincsen igazi lehetősége az üdvösségre. Hogy ez a föltevés teológiailag tarthatatlan, azt már röviden választuk. Ezenkívül még a következőt kell meggondolnunk: Korábbi társadalomtörténeti helyzetekben mindenekelőtt a társadalmi közvéleménytől hordozottan bizonyára adva volt a legtöbb emberben valamilyen istenfogalom. Ha azonban az ember komolyan megkérdezi, hogy valójában nagyon sokszor milyen is volt ez az istenfogalom a korábbi „teistákban” a keresztyénségen belül és kívül, akkor igazán joggal fölteheti az ember magának azt a kérdést, hogy ennek az istenfogalomnak igazán sok köze volt-e ahhoz az igaz, élő és megfoghatatlan Istenhez, aki ő valójában. Azután tovább kérdezheti magát az ember, hogy az effajta istenfogalomnak az új szellem- és társadalompolitikai helyzet hatása következtében történt széthullása folytán tulajdonképpen nagyon megváltoztak-e ennek az embernek a valóságos üdvösségi lehetőségei. Ha ezzel szemben valaki azzal érvelne, hogy még egy ilyen iszonyatosan kezdetleges és elfajult istenképzetben is mindig van valami nagyon elhatározó ráutaltság az igaz Istenre, valami sejtés az igaz Istenről, akkor erre azt kell felelnünk, hogy egy ilyen témátlan ráutaltság az Istenre még akkor is mindig adva marad, ha az már nem a társadalmi nyilvánosság felől jutott a szóbanforgó ember fejébe és nincs az Isten szóval címkézve. Az eljövendő idők tényleges emberiségének egy nagy részére nézve ezért az igaz teizmusnak egyáltalán nem kell úgy megjelennie, mint ami teoretikailag és társadalmilag egyszerűen magától érthető, s aminek már egy egészen „primitív” kifejlődésű emberiségben is szükségyszerűen adva kellene lennie. Ennél a mondatnál természetesen föltételezzük azt, hogy a tudomány és technika szempontjából legmagasabb fokra fejlődött racionalitás is nagyon koegzisztens lehet egy igen primitíven kifejlődött emberséggel, amennyiben ennek a fejlődése annak a bátorságnak a kibontakoztatásában áll, hogy nyíltan szembe tud nézni azzal az egy kérdéssel, amely az em-

beriség egészével és a világgal mindenestől adva van. Az első Vatikánumnak az a tanítása sem utközik össze a jövődó teizmusának „elitszerű” jellegével, amely Isten létének a természetes ész világosságában történő megismerhetőségét állítja. Mert ebben a definícióban egy alapvető lehetőségről van szó, amely az embernek embervoltában tulajdona, de semmit sem mond arról a lehetőségről vagy lehetetlenségről, ami az egyes emberé a maga meghatározott helyzetében, Istennek a maga egyéni képességei ereje által történő megismerése tekintetében. Már *Aquinói Tamás* hangsúlyozta, hogy a valóságos egyedi ember ebben az ismeretében is mennyire függ a társadalmi helyzetétől. Ha ennek a helyzetnek ma és holnap nagyobb a veszélye, mint korábban az Isten ismeretének megnehezítésére vagy megakadályozására, akkor nem lehet csodálkozni azon, hogy sok ember nem jut Isten kifejezett ismeretének elég világos és szilárd fokára, bár ez nem összeegyeztethetetlen az I. Vatikánium nyilatkozatával.

Az eddig mondottak alapján tehát a teizmus apologetikájának a jövődében nem lehetne megtiltani a teizmus olyan hirdetését, hogy az a bölcsek nagy ajándéka, olyanoké, akik be tudtak hatolni létük végső értelmezésébe, ahogyan az a „profanum vulgus” számára nem minden további nélkül magától lehetséges, még ha a létnek ezt az érett megtapasztalását senkinek az esetében sem szabad alapvetően és eleve kizártnak tartani. Egy ilyen teizmus ezért inkább csak a bölcsek nagy ajándéka, mert a szinte áttekinthetetlenül szövevényessé vált világban és a tudományok egészének joggal ateista úton járó metódusa következtében irtózatosan nehéz az egy és végső igazságkérdés egyetlen egészét magában tematikusan megfogalmazni; arra merészkedni, hogy valaki azt állítsa: kifejezetten a titok imádatával van dolga, amely szinte per definitionem visszavonul az ember elől a maga kimondhatatlanságába.

Úgy gondolom, hogy ha egy kifejezett teizmus a jövődében magát inkább „elitszerűen” értelmezi és kínálja, akkor a tömegek számára is hatásosabb lesz, mintha minden látszat és az egészen széles nyilvános közérzés ellenére olyan tanként áll az emberek elé, amelyet csak buták és gonoszok utasítanak el.

Ha az itt előadott megfontolások valamennyire is megállják a helyüket, akkor a kifejezett teizmusnak nem kellene ugyan az ateizmus minden lehető formáját „filiszterségnek” (az eredetiben „Banau-sis” — a fordító megjegyzése) éreznie, csak a szekularizációs ateizmust, mint amely azoknak a magatartása és szellemi- és élethorizontja, akik a legkülönbözőbb, de nagyon érthető okokból nem, vagy még nem jutottak oda, hogy kifejezetten és fogalmilag tárgyiasítva, túltekintsenek létük és a világ egyes mozzanatainak funkcionális összefüggéseire és megálljanak az előtt az abszolút titok előtt, amely őseredetien, de hallgatagon ezt az egész világot átfogja, amelyen belül azok a mozzanatok egyedül mozoghatnak. Ez a magatartás, amelyben a jövődó teistája az ateizmust filiszterinek, vulgárisnak és kezdetlegednek érzi, ugyancsak megszabhatja, még ha igen nagy óvatossággal és nevelői tapintattal is, a teizmus apologetikáját ezzel az ateizmussal szemben. Össze lehet hasonlítani ezt az a magatartással, amelyet egy valóban muzikális és zeneileg legmagasabb fokon képzett ember elfoglalhat valakivel szemben, aki a rezesbanda indulójában, vagy egy népdalban érzi át zenei élmé-

nyei csúcspontját. Ha a teizmusnak ezzel az ateizmussal szemben magát joggal értékesebbnek érző magatartása magától értetődővé válnék, ha a teista nem érezné magát többé olyannak, aki régi teóriát védelmez egy modern fölfogással szemben, hanem olyannak, mint aki emberileg és egzisztenciálisan már továbbjutott, mint az ateista, akkor könnyebben és eleve legyőzhetővé válnék sok minden, amit sok teista manapság érez. Azért érez, mert egyfelől abból a föltevésből indul ki, hogy a teizmus magától értetődő s azt mindenki megértheti és beláthatja, másfelől kénytelen elszenvetni azt a tapasztalatot, hogy ezt a teizmusát sokan nem osztják, sőt eleve értetlenül néznek rá, jóllehet ezeket az embereket sem butának, sem rosszindulatúnak nem lehet bélyegezni.

V.

A szekularizációs ateizmus ellen irányuló teizmus nem érheti be a régi stílusú scholasztikus istenbizonyítékokkal, bármily igazak lettek légyen is azok magukban, hanem ezen túl még egy „beavatást” is (Initiation) igényel, amely eleve az egész embert igyekszik megszólítani. A régi idők istenbizonyítékai, ahogyan azokat előadták, nagyon sajátos jellegűek voltak. Egyfelől olyannak mutatkoztak, mintha valamit be akarnának bizonyítani az embernek, amiről az még soha semmit sem hallott. Úgy tettek, mintha Isten és Isten ismerete olyan tárgyias tény lenne, amelyet egészen hasonló módon lehet közelvinni a másik emberhez, mint egy távoli ország létét, amelyet a hallgató még nem utazott be. A bizonyítékok tulajdonképpen nem gondoltak azzal, hogy a szóbanforgó tárgy a maga sajátosságának, a szabadság emberi szellemi képességének és az emberismeretnek megfelelően nem tematikus módon már mindig is adva volt a hallgatóban, sőt adott körülmények között az már szabadon igent is mondott rá, vagyis hogy ezeknek az istenbizonyítékoknak az esetében arról volt szó, hogy a transzcendentálisan, implicite, nem-tématikusán már mindig tudottat fogalmi nyilatkozattá tárgyiasítsák, de nem tisztán kívülről és első esetre indoktrinálják. Másfelől azonban ezeket az istenbizonyítékokat olyan emberek adták elő, akiknek személyes életfolyásukkal és mindenekelőtt környezetük révén Isten léte felől még a leghalkabb kétségben sem volt részük. Ebben a kérdésben is úgy volt és úgy van legtöbbször, mint a morál kérdéseiben. Ha valaki egy globális életöszttönnel, hosszú begyakorlás útján már meg van győződve egy erkölcsi maxima helyességéről, akkor ennek a maximumának utólagos teoretikus igazolása nagyon gyorsan világossá válik előtte, még akkor is, ha ezek a bizonyítékok kellő megvilágításban nem is mondanak többet a tétel megismétlésénél, csak más szavakkal. Ahol maga a hallgató már „praktizáló teista”, mégpedig egy társadalmilag egynemű teista milióban, akkor az istenbizonyítékok dolga nem különösen nehéz. Ha azonban a hallgatónak nem ez a helyzete, akkor az, ha ehhez még ő a jobbik filozófus is — ami nagyon lehetséges —, talán nem sok ellenvetést tud tenni e bizonyítékokkal szemben, de azoknak mégis számára a reális egzisztenciát érintő hatékonyságuk. Ennek eléréséhez többre van szükség egy efféle fogalmi indoktrinációnál. Éspedig initiatio-ra, vagyis az eredeti isten-élménybe történő „beavatásra” van szükség. Különösen egy szekularizációs ateistának van erre szük-

sége, mert éppen ő az, aki a pozitívista és pragmatikus mentalitás szülöttként a legtávolabb áll ezektől a tapasztalatoktól, legalább is ami a reflexiókat illeti, melyeket a szokványos istenbizonyítékok értelmében mindig is magától értetődőnek tételeztek föl. Természetesen tudom, hogy ha az initiatio, beavatás szó elhangzik, egyelőre csak egy olyan szó hangzott el, amely fölvet egy problémát, de még nem oldja meg. Egy bizonyos. Ha megértjük azt, amit már többször említettünk az embernek a titokra való transzcendentális ráutaltságaként — ennek a titoknak neve Isten —, ha ezt a transzcendentális ráutaltságot nem tévesztjük ismét össze a fogalmával és a róla történő objektíváló beszéddel, ha ezt a transzcendentális istenreutaltságot nemcsak elvontan és formálisan nevezzük meg, hanem a valóságos embernek megmutatjuk, hogy akár akarja, akár nem, névtelenül és föltűnés nélkül *hol* szerzi meg ő ezt a tapasztalást a maga életében, akkor ez a beszéd egy eredeti istentapasztalásba történő beavatásnak a lehetőségéről és szükségességéről mégsem marad üres beszéd. Mindezzel nem kívánjuk tagadni, hogy ezzel csak nagyon elvontan és formálisan szóltunk az initiatióról, mert pillanatnyilag több nem lehetséges.

Mivel a keresztyén teizmus hirdetőinek javarésze alapján még mindig pusztán teizmusa társadalmilag hordozott magátólértetődéséből indul ki,

sőt maga is alapjában véve csak egy kívülről indoktrinált Istenről tud és egyáltalán nem tisztázta eléggé azt, hogy akit Istennek nevezünk, az valóban őseredeti vallásos tapasztalás a magunk radikális ráutaltságával ama kimondhatatlan titokra; vagy ahol és amennyiben egy ilyen tapasztalás mégis megvan, azt sem igazán és szavahihetően kimondani, sem igazán elevenen meglevő indoktrinált teizmusukkal összekötni nem tudják; ezért ennek a keresztyén teizmusnak a képviselői legtöbbször csak arra képesek, hogy teizmusukat teoretikusan indoktrinálják és még ezt is nagyon gyarló módon tudják megtenni a valóban képzett ateisták esetében. Még kevésbé sikerülhet nekik azután az emberi egzisztencia végső titkába történő, valóban igazi initiatio. Vagy még pontosabban mondya: az a bátorság, hogy kitegyék magukat ennek a tapasztalásnak és magukévá tegyék azt.

Erre gondolva sokszor jobb lenne, ha a kifejtett teizmus hirdetői egzisztenciájukat érintően többet tapasztalnának meg azokból a kísértésekből, amelyekből az ateizmusnak és mindenekelőtt a szekularizációs ateizmusnak a különböző formái keletkeznek.

D. Dr. Rahner Károly

Fordította Pákozdy László Márton.

SIDNEY FINKELSTEIN: ELIDEGENEDÉS ÉS EGZISZTENCIALIZMUS AZ AMERIKAI IRODALOMBAN

Az elidegenedtség állapota korunk jellegzetes sajátossága. Az egzisztencializmus az elidegenedett ember filozófiája, a polgári társadalom egyik uralkodó eszmerendszere. A neves amerikai esztéta és szociológus szerző ezeknek az élő problémáknak megnyilvánulásait vizsgálja az amerikai irodalom területén. Paul Tillich megállapítása nyomán Finkelstein is Pascallal kezdi elemezni az egzisztencialista gondolat kialakulását, s tárgyalja Kierkegaard-t, Dosztojevszkijt, Nietzsche-t, Husserlt, Heideggert, Jasperst, Camus-t, Sartre-t. E filozófiatörténeti áttekintés után boncolja az egzisztencializmus hatását az amerikai irodalomban.

Elemzéseit, ha sokszor vitathatók is, mindig nagy felkészültségről és gondolati igényességről tesznek bizonyosságot. Azt azonban meg kell állapítanunk, hogy ítéletei olykor túlzóak, nyilvánvalóan elfogult Camus rovására, és az a megjegyzése, hogy T. S. Eliot „gondolkozása a szó legteltesebb értelmében reakció” akárcsak Faulkneré, igazságtalan. Pusztán külsődleges jegyek alapján nyilvánít valakit egzisztencialistának, ezért téved Styron esetében is, akit az egzisztenciál-filozófia szócsövének tart csupán. Analíziseiben az esztétikai értékkülönbségek elmosódnak. Mailer és Burroughs sem egzisztencialista, hanem beat vagy hipster író. Kár volt kritikátlanul átvennie Mailer véleményét, mely szerint a hipster az amerikai egzisztencialista, mert ez nem állja meg a helyét. „A fehér néger” c. tanulmányában (amely meggyőző bizonyítéka annak is, hogy Mailernek milyen — enyhén szólva — furcsa nézetei vannak az egzisztencializmusról) valóban ezt állítja, de beismeri, hogy „nem igazi hipster az, aki nincs belegabalyodva önnön zavaros hipotéziseibe”. A beat vagy hipster író világszemléletében az egzisztencializmus, a

marxizmus a Zen-buddhizmus, a mélylélektan töredékei élnek egymás mellett. Lázadnak minden ellen, de az ilyen negativista általános lázadás, éppen azért, mert általános, senkit sem támad igazában; lázadásuk kívül esik a forradalmi mozgalmakon. Paraziták maradnak annak az osztálynak testén, melyeket álforradalmi módon támadnak. Ezért mondja taláiban Jean Malakouis: „a hipster csupán másfajta elnevezése a lumpenproletárnak, s a lumpenproletárból lesz a legpompásabb konformista”. A hipster fordított konformista. A minden tagadása, a minden elleni lázadás tulajdonképpen negatív előjelű konformizmus. A befutott beat íróknál láthatjuk is ezt a konformizálódási folyamatot.

Helyesen világítja meg a szerző az egzisztencializmus jellegét, a társadalmi valóságtól elszakított problematikáját. A polgári válsághangulatot mítizálja kozmikus, apokaliptikus méretűvé, örökérvényűvé. Talán csak Camus esetében igaztalan, mert Camus abszurditás-tanából azt a következtetést vonja le, hogy az író a világ dolgaiba való be nem avatkozást hirdeti. Holott Camus élete is rációfól erre a hiedelemre, tevékenyen részt vett az ellenállásban, s az abszurditás fogalmát is világosan meghatározta: abszurd az a világos értelem, amelyik megállapítja saját határait. A korlátok felismerése még nem vezet okvetlenül, ahogy az ő esetében sem, a nem-cselekvéshez. Fenntartásaink fenntartása mellett is nagyon hasznos, fontos, okos, sok elgondolkoztató, új szempontot adó alkotás Finkelstein műve. S a hazánkban is népszerű, ismert amerikai irodalomnak olyan újszerű bemutatása, mely sok esetben eltér a mi értékrendünkötől. A közérthetően megfogalmazott igényes szöveget Kristó Nagy István tolmácsolta elsőrangúan. (Kossuth Kiadó, 1968)

Tamás Bertalan

Tompa Mihály emlékezete

(Halálának száz éves fordulóján)

A hanvai temetőben Tompa sírja felett emelkedő gránit obeliszken Arany Jánosnak, a mindvégig zavartalan barátságban szerető költőtársnak sírverse állít emléket a sírban nyugvónak:

Természet! ki ezer képben tükrözle halálad,
Új életre hogyan kelsz, ha idűl a tavasz,
Most öledben fekszik, maga egy burkolt szomorú kép,
Várva nagy értelmét bústele titkainak,
Lágyan öleld hű dalnokodat, s ti szeretti virágok,
Úljetek ágya köré mondani méla regét!*

Úljetek ágya köré mondani méla regét! A virágoktól óhajtott kívánságnak vélünk eleget tenni, amikor „ágya köré” ülünk, nem méla regét mondani róla, hanem emlékéit idézni, tanításait, „lángfogalásait, példáját tanulni és követni.

Siste viator! — állítja meg a régi latin sírvers Tiszán-innen református lelkipásztorait a 100 évvel ezelőtt bezárult sír mellett, tisztességet tenni annak, aki éppen a legnehezebb időkben, a Bach-korszak sötétségében volt népének és hazájának fénylő fáklyája, reménységet hirdető poétája. Emléke előtt megállunk s tisztességet teszünk a hanvai remetének, Tompa Mihálynak, a papköltőnek.

Megemlékezésünknek nem feladata, hogy elemző értékelését adjuk költészetének. Ez már részben meg is történt az elmúlt években megjelent írásokban, könyvekben. De megidézni próbálni alakját, megszólaltatni ma is irányt mutató költeményeit, valóban leülni lábaihoz és reáfüggesztett szemekkel figyelni akkori tevékenységét: feladatunk és kötelességünk is. Mert Tompa Mihálytól a ma élő lelkipásztor nemzedék is tanulhat becsületet, emberiséget, hazaszeretetet, szent és nagy ügyekért való lángolást. Ez pedig már feladatunk és mai napi tennivalónk!

Tompa a magyar költészet egére nem tör be „új időknek új dalaival”; nem vallhatja együtt József Attilával sem, hogy „a világ vagyok”; s Petőfivel sem dalolta együtt, hogy „dalom viharodnak előjele, forradalom”. Őt Gömör szerelmesének ismerjük, aki otthona tornácáról „tűnődve néz a tájon végig-végig... s a szép Sajó völgye nyájas nyílt arcával tárul ki előtte”. Pest-Budáról visszavonult falusi papnak, több városi meghívást utasítva vissza a gyülekezeteknek, mert „vágya nem sziklára fészkel, megelégszik kis bokor tövével.” Úgy él ő a nevét, költészetét ismerő, de mégsem elég mélyen ismerő emberek tudatában, mint aki a Petőfi—Arany—Tompa triumvirátus tagja. A ma élő lelkipásztorok Tompa-értékelését pedig nagyon meghatározza a homiletika történetében tanult és el nem felejtett mondat: „Legnemesebb alakja egy magyar papi típusnak, az ún. költőpapnak, amelyik típusban a papság csupán annyi, hogy megrontsa a költőt, de a költőiség nem olyan nagy, hogy megjavítsa a papot” (Ravasz: Gyülekezeti ígéhirdetés elmélete, 234 old.)

De kielégítő-e ez a Tompáról alkotott kép? Heyles-e, ha ma, Tompa halálának 100 éves évfordulójára emlékezzünk csak arra vállalkozunk, hogy a 25. vagy az 50. évforduló alkalmából megrajzolt Tompa-képet restauráljuk, az ismert fényképet retu-

sáljuk? Vajon ebben a megismétlésben van-e a mai napok helyes tennivalója? Nem kell-e engedelmes szívvel „ágya köré ülve” „méla regét mondás” helyett őt magát megszólaltatni? Mondja el Tompa Mihály maga, miben látta küldetését, megbízását, hogyan értette feladatát, amikor arra vállalkozott, hogy egy-egy gömői kis gyülekezet lelkipásztorá, árván maradt népének poétája, dalnoka és prófétája legyen! „Vitorlás csiga” ő, akiben ott találjuk a küzködő, betegség terhét hordozó, emberek kicsinyességein szomorkodó, a mindennapokban bánkódó embert, akit zavarnak a környezetében élő emberek a maguk irigységével, népszerűségahajhásával, akit összerokaszt gyermekének elvesztése, csiga, aki azonban szárnyal, siklik az élet vizén, amikor szél, a szabadság, a forradalom fuvallata dagasztja vitorláját. Szóljon tehát ő maga, beszéljen Tompa Mihály, és mi hagyatkozzunk most rá, így találván értelmét a mai napi emlékezésünknek.

Ha Tompa Mihály szólal meg, akár költeményeiben, akár sűrű és őszinte levelezésében, mindig az ember arca tárul fel előttünk! Ő maga sokszor követeli, hogy ne hasonlítsák őt senkihez, hanem „mérjenek engem saját rőfömmel.” Hivatását ő maga „Levél Pogány Karolinához” című versében így fogalmazza meg

Lant és Biblia, e két szent barát
Karján ringatja boldogan magát.
Az én pályám szép, ámbár nem ragyog:
Én az egyszerű nép őre vagyok!
Enyém jó- és balsorsának fele,
Örülök, sírok résztvevőn vele.
S az elhagyott népet mi isteni
Növelni, oktatni, deríteni...!

Ekképp velem rokon, barát a nép:
Nemes barátnóm! pályám nemde szép?

Ezt a vallomást erősíti meg 1847-ben Arany Jánoshoz intézett levelében is, amikor kijelenti: „Bibliámnak és lantomnak élek, s valahászor szép ének űti fel fülemet, magamét elvetem, s más hárfáját hallgatom”.

Ne válasszuk el hát a lantot és a Bibliát, de ne is keverjük a kettőt, hanem a magyar lelkipásztor s a XIX. század nagy költője szolgálatában ismerjük fel a magyar prédikátori nemzedékek eme láncszemének helyét a XVI. század prédikátoraival elkezdett sorban. Hiszen — mint mondja — „a nép embere vagyok, annak növelésére, felvilágosítására és boldogítására esküdtem fel” (Tompa levele Aranyhoz, 1848. márc. 2.)

Emelni a népet! Ezért versel és ezért prédikál!

I.

A lanttal népet emelni akaró költő, aki arra esküdt fel, hogy népe növelése, felvilágosítása és boldogítása megvalósuljon, ezt éppen azáltal teszi, hogy mindig a reménység embere tud lenni. S ezt bizony sokszor reménység ellenére kellett tennie. S tette is, szépen, hatalmasan, eredményesen, magát nem kímélve. Többet jelent ez Tompánál, mint bárki másnál. Hiszen ő közelről ismerte az embereket, közelről tapasztalta a bajokat, nehézségeket, társadami visszasságokat. S ezek ellenére nem csüggedt és nem bánkódott. Olykor kifakadt, s ezt a „Fekete könyv”-ben is megírta késői utódok ta-

* Arany János műveiben a sírfelirat „hű dalnokodat” szavaitól eltérőleg a „tetemét anyaföld” szavak olvashatók.

nulságára. Vallotta Petőfivel együtt, reális alapokon állva, „a néppel együtt tűzön-vízen át!” Azzal a néppel, amelyet, amikor összehasonlít a hangyákkal, akkor éppen az emberek, a nép számára hátrányos a kép. Hiszen a hangyák között henyélő nincsen, a munka náluk közös, nem versengenek, ha veszély van, köztük mindenkinnek vívni, halni kell, s náluk csak a külső fekete, míg „nálunk nem így áll a dolog”, mert

Egyik törvén kemény ugart,
Napestig izzad, dolgozik;
Másik rugalmas pamlagán
Végig nyúlván — unatkozik.

Itt a henyélő: potrohos,
Bőrébe csak szuszogva fér;
De a meghámlott markú nép,
Óh az pogányul — ösztövé!

Egymást felfalni érdekink
Csatáiban készek vagyunk!
Fordítjuk a köpönyeget,
Eladó lesz hitünk, szavunk!

Nálunk a holfi szóvitéz!
Nem áll meg emberül helyén,
De félreáll, s — uramfia! —
Az asszonyoknak előbbvaló
Az ékszere, mint a fia!

És jó hangyák! tirajtatok
A külső köntös fekete;
Nálunk belől hordozza ezt
Sok ember lelke, érzete;
Hanem hogy itt is annyi sok
Csúszó-mászó férget lelünk
A ronda porban: véletek
No már ebben megegyezünk!

Így ismerte a korabeli helyzetet. S ebből nem elfutni akar, nem is a lant és Biblia letételében látja a megoldást.

Amikor „feltámad a tenger”, már nem kíván virágos kis kertjének közepén árnyas méhesben ülni és virágait öntözni, hanem ünnepről énekel, hiszen

Ünnep van a hazában, — sírni
Búsulni nem szabad

El hát, el most a fájdalommal,
Öröm kell szív- és ajkakon,
Öröm, melynek szent tárgya légyen:
Szabadság és a hon!

Levettük a gyászt, ünnepeljük
Az új életnek ünnepét,
Ne féljete: e nép ruhája
Nem lesz többé setét!

Az örvendező költő a legteljesebb mértékben együtt tudja magát ezzel az örömmel, ezzel az ünneppel. A maga boldogságát nem tudja elképzelni a haza boldogsága nélkül. Gömör és a Sajópart az egész hazát jelenti, és az egész nép öröme, gondja ebben a cseppben benne tükröződik.

Mert a boldogság csak úgy lesz teljes nékem,
Ha azzal szüntelen együtt képzelhetem
A kedves, szép hazát.

Nem épít légvárakat. Tudja, hogy „Nagyjaink” maguktól nem segítették az újat kialakítani!

Kértünk, hogy önkezetek rontsa szét
A kiváltságok vén épületét;
Kértünk, de mindig hasztalan!
S jött a földrengés, megingott a ház,
S a rozzant fal ledőlte van!

De ismeri népe megbocsátó, mindent elfelejteni kész hajlandóságát is:

Óh nézzetek a népre nyájasan,
Szegény, ez mindent elfeled!
S oly szívesen kiáltja veletek:
Csend, egyetértés, szeretet!

(Nagyjaink)

Forradalmi egyetértésben félti az elért eredményeket. Keményen ostromozza azért a kishitűeket s ebben valóban csodálatos magasságokat ér el. Új világ építését látja maga előtt és teljes egyetértéssel, forradalmi készségével áll az új mellett:

Szeretjük a békét, legyen béke!
De a haretől sem rettegünk;
Éljünk, ha él a szent szabadság,
Ha vesz, vesszen bennünk és velünk!
A népszabadság földje szántva!
Ültessetek, ültessetek!
Ki abba boldogságot ültet:
Az Isten áldja meg!

Isten jóvoltából megértük
A várva várt boldog napot;
Hogy nem a születés, de érdem
Előtt emelünk kalapot.
Most már ember lesz minden ember
S tesz egy boldog nagy nemzetet,
Ki más akarna e hazával:
Az Isten verje meg!

Huhogjatok, huhogjatok csak
Sötétség gyáva baglyai
Ó vára s klostromok zugában!
Mind, mind le fogjuk rontani
Az elvénült falat s belőle
Rakunk szép új épületet.
Az építők kezit, munkáját
Az Isten áldja meg!

(Némuljatok meg...)

„Előre” című versében toboroz a kiütött zászló megvédésére, hív a harcra, a küzdelemre. Sőt „Egy válságos magyar gróf” című versében az osztályosság jeleit is megtalálhatjuk.

Tompa életének éppen úgy, mint a kor egész haladó nemzedékének igen nagy igénybevételt, összetörettetést jelent, hogy a szabadság zászlaja letörik és elkövetkezik a rettenetes elnyomás, a Bach-korszak. Ebben az időben Petőfi már hallgat, elesvén a harc mezején, Arany János pedig búsong és nem lát értelmet a lant pengetésében:

Kit érdekelné már a dal,
Ki örvend fonnyadó virágnak,
Miután a törzsök kihalt:
Ha a fa élte megszakad,
Egy percig éli túl virága.
Oda vagy, érzem, oda vagy
Óh lelkem ifjúsága!

Arany, mint egy alélt vándor, elzengi nemzetének hattyúénekét, Tompa viszont ekkor talán százszoros erővel lesz a nemzet reménységének táplálója, költője. Egymás után zengi dalait. „A gólyához” miatt meghurcoltatás, börtön jut osztályrészéül. De nem hattyúdalt kíván énekelni, hanem biztatja magát és másokat is: „Fiaim, csak énekeljete”. S énekel is. Bátorítóan zengi, hogy a költő a dalt az elközelgő tavasz nevében hallatja. Zöldüljete — hirdeti —, a gólya, fecske elérkezik s meglátogat! „A levert lélek sötét vágyat érez: Nem élni! Nem élni! De egy-egy csillag gyúl a felhőkben, távol Fellobbanó fénye lelkünkig világol: Remélni, Remélni”

Nehéz lenne Tompa költészetének korszakai közül választani, hogy melyik a legértékesebb. De hogy emberségének megmutatásával ez a korszak használ legtöbbet, az kétségtelen. Költészetének gyöngyszemei kerülnek ebben az időszakban kezünkbe. Remélni Remélni! ez a szó az, amelyet különböző verseiben újra és újra népe fiai elé, költők és a szabadság lángjától érintettek felé oda kiált. A forradalom bukása után sem szűnik meg várni a napot, amikor újra felragyog a szabadság hajnala. S közben a sötétség korszakában szereti a hazát.

El ne felejtsd hazád és nemzeted!
Tekintsd meg a nagyok sírszobraikat,
De őseidnek hamvát ne feledd...
Ne, a fényes dús paloták miatt,
Az egyszerű kis szalmafedeletem!

Ebben a korszakban egyre inkább elhatalmasodik rajta a vágy, hogy a hajnalt újra láthassa. Új Simeon kíván lenni, aki csak egy napot vár,

Melynek fényes, csábos reménye
A rég megúnt földön maraszt,
S gátolja e sárház ledőlését...
Azt a napot várom, csak azt!

Óh hogy e fényes, e dicső nap
Mivoltáról nem szólhatok!
Pedig képét itt hordom... amint
Magát lelkeembe rajzolá;

E várt napon lelke utószor
Cseng, villog fényes kard gyanánt.
S ha feltáru az áldozóknak
Ama szent csarnok kapuja,
S megzendül a győzelmi ének:
Halléluja! Halléluja!
Ha tömjénem javát az oltár
Izzó tüzére hinthetem:
Elég, elég lesz...! vén szolgádat
Bocsásd el akkor Istenem!

Tompa Mihály lantjával így töltötte be a kitűzött célt:

Az elhagyott népet mi isteni
Növelni, oktatni, deríteni...!

Megadatott néki, hogy lantjával népét növelte, oktatta s a Bach-korszakban derítette. Itt nem arról van szó, hogy ki kit rontott, hanem arról, hogy amit vállalt, amire megbízást kapott, teljesítette. Nélküle a Bach-korszak sötétje még sötétebb lett volna. Költészetének mécsese reménysugár volt. Áldás érte.

II.

Tompa Mihály a nép növelése, oktatása, derítése magas szolgálatát nemcsak lantjával végezte, hanem Bibliájával is. Megbízását nemcsak mint költő teljesítette; ugyanerre vállalkozott lelképásztori szolgálatával is.

Nagy fogyatékossága mostani megemlékezésünknek is, hogy Tompa Mihály lelképásztori szolgálatát illetően nem támaszkodhatunk teljes életművére, hanem csak arra az irodalomra, amely hozzáférhető számunkra, mely nyomtatásban megjelent. Pedig biztosak lehetünk abban, hogy közel két évtizedes pápi működése alatt nem ennyi prédikációt

mondott. Az írásban megjelentetett prédikációk válogatások eredményei, s ez azt jelenti, hogy nagy részüket nem tartalmazza. Hasznos feladat lenne ennek az anyagnak utánanézni, hátha valahol lap-pangva előkerülne és alkalmat adna arra, hogy a teljes anyag alapján rajzolhassuk meg Tompa Mihály lelkész szolgálatát.

Tompa Mihály teológiatörténetileg teljességgel korának gyermeke. Dr. Koncz Sándor meghatározása szerint a vulgáris racionalisták közé tartoznak. Ezek vegyes területen mozognak és inkább gyakorlati emberek. Ők tették a racionalista iránynak a legnagyobb szolgálatot. Természetes, hogy ha ezt az irányzatot és benne Tompa Mihályt a magunk korának teológiai álláspontjáról akarjuk bírálni, akkor sok kifogást emelhetnénk vele szemben. Hiszen Istenről vallott felfogása nem elég krisztocentrikus, ekkleziológiailag nem elég bibliikus az egyházképe, stb. Véleményem szerint azonban egy ilyen értékelés nem lenne igazságos. Feladatunk az, hogy *korának* teológiai mértékén mérve vizsgáljuk: megállja-e a helyét? S erre a kérdésre határozott igennel kell felelni. Tompa Mihály kora színvonalán álló lelképásztor volt, aki mind prédikációiban, mind imádságaiban a kitűzött célt szolgálta: a népet növelni, oktatni és deríteni.

Prédikációi a mai értelemben véve nem mondhatók textusszerűeknek, hiszen pl. temetési beszédekhez egyáltalán nem választott textust, hanem a kor szokása szerint textus nélkül ún. gvászbeszédet mondott ő is. A templomi igehirdetése előtti textusok is inkább mottóknak számítanak. S ennek ellenére meg kell állapítanunk, hogy prédikációi biblikusabbak, mint általában az ő korában mondott igehirdetések. Ez a bibliusság, amint már említettem is, nem a textushoz való ragaszkodásban van, hanem amikor elmékedéseiben eljut a tanulság levonásához, akkor ez egy-egy igében történik meg. Nemcsak jelzesszerűen hivatkozott tehát arra, hogy a lant mellett Bibliája is van, hanem ismerte és forgatta is a Bibliát.

Tompa prédikációi tételes prédikációk. Mindig pontosan vigyáz, hogy azt a témát be is jelentse s azután ágaztassa is. A téma megfogalmazása azonban sohasem tartalmi, hanem mindig formális tételezés. Ez a formális tételezés az ágaztatásban nyeri el tartalmát. De éppen ezért a szerkezet pontosságáért beszédeiben mindig rend van, és szépen felfogható az, amit hallgatóival közölni akar. Természetes, hogy igehirdetéseinek mondanivalója moralizáló. De ez a teológiai helyéből is következik.

Textusainak választása csaknem fele-fele arányban van az Ósz.-ből és az Úsz.-ből. Valamivel többször mégis az Úsz.-ből választott textust. Szellemét, személyiségét jobban kiérezhetőnek tartom az ún. közönséges vasárnapi igehirdetésekből, mint az ünnepnapi prédikációkból. Azokban az alkalomok eléggé meghatározza a mondanivalót, s így egyénisége megmutatására nincs annyi alkalma.

Minden prédikációjának van bevezetése. Ez rendszerint hangulatkeltő. Ezen keresztül jut a témához. Prédikációinak átnézése alapján arra jutottam, hogy megvolt eléggé a prédikációra vonatkozó rendje és ezt eléggé megszokottan használta is. A megszokott formán nem igen változtatott. A moralizálás vonalán egyéni és társadalmi kérdésekhez egyaránt hozzányúlt. Pl. a házasságszerzők ellen mondott prédikációjában, annak bevezetésében változja a tényleges helyzetet, mely a faluban, sőt vá-

roson is abban az időben divatos volt. Rámutat a házasságszerzők tevékenységének aljasságára, embertelenségére. Ugyanakkor dicséri a családot és hangsúlyozza a családi élet és nevelés fontosságát.

Ugyancsak társadalmi kérdést érint a Sámson meséje című prédikációjában is, amelyben a gazdagok ellen szól. Megfogalmazásában határozott, álláspontjában bátor, amikor így ír: „Óh e nyomorult festett koporsók! Ők kifizetik a szolgáló bérét, de levonják, ha egy óráig beteg volt. Ők megadják tartozásait az utolsó fillérig, de rabló hidegvérűséggel hányatják ki télnék idején a házbért fizetni nem tudó családok lakót; kölcsönadnak, hogy a szegényeket pénzükhöz rabjaikká tehessek és a szűkölködőt egy öltő sarúval megkötelezhessek. Segítenek embertársaikon, hogy azután őket egy kis fillérért a törvény keresztfájára feszíthessek. És ezek nyílt homlokkal járnak az emberek között! Ezekre mondd te, óh rövidlátó világ: becsületes igaz emberek! De az Isten azt mondja: Jaj néktek, képmutató írástudók”. Ez világos, félreérthetetlen beszéd!

Jézus erkölcsi bátorsága című prédikációjában sürgeti Jézus követését, de megmondja, hogy ne csak szájjal történjék ez! „A bölcs Isten, mint okos valóságokat, az egymás feletti örökösödéssel bízott meg; felelőssékké tőn egymás szenvedéséért!”

Népe oktatása miatt hangsúlyt tesz a babonák ellen is. Valóban minden módon oktat, növel és vigasztal.

Hogy mennyire társa igyekezett lenni a rábizottaknak, annak bizonyítéka az is, hogy nemcsak prédikációiról volt, hanem imádságíró is. Korának egyik legelterjedtebb imádságos könyve a Tompa Olajága volt. 1864-ben jelent meg és költőiség szempontjából is Tompa legkiválóbb írásai közé tartozik. De elterjedését nemcsak ennek köszönheti, hanem, hogy sikerült belehelyeznie magát az imádkozók helyzetébe, s így az imakönyvet használó a maga imádságának tudta a Tompa által írt imádságot, teljes meggyőződéssel a sajátjaként tudta azt elmondani. Valóban a nép fia volt, aki testvérül született népe számára a nyomorúság idején.

Lant és Biblia együtt van Tompa kezében. Mégis mikor „Ha...” című versében önvallomást tesz. Így szól:

Ha most — elől kezdvén — lehetnék
Életpályám s jövőm urává:
A célra más irányt követnék,
Hol a futót nyert pálma várná.

Eltűnve a csoport köréből,
Mely zúg örök vásári zajban,
S menten a hivatal nyűgétől:
Várna munkám, díjam, nyugalmam.

Csak szent s nagy eszmék láncá kötné
S bizván a jó Isten kegyében:
Pályámat én — nem vágyva többre —
Így futnám meg szabad szegényen.

Bizony, pályatársai részéről többször volt nehézségeknek kitéve. Már lelkipásztorrá történt választása sem a kialakult rend szerint történt. Gőmörben ui. sorrend volt, a szerint történt a választás. Tompát tehetsége miatt választják meg, s így a várományosok többször is kifogásokkal keserítették életét.

Idézzük végül „Mit kérek?” című versének egy részét:

Szeretnék én meghalni — s újra
Feltámadni sok század múlva;
Az éveknek sorát,
Melyek most életemre néznek,
Majd akkor élni át.
Szeretném látni önfajom,
Hogy ennyi könny-, vér-, jajon
Magának mit veszen?
Mi vége lesz ezen
Veszett küzdés és hányatásnak?
Minő arca lesz a világnak
Túl egy évezreden...?!

Halála 100 éves évfordulóján örömmel látná, hogy az általa is kívánt valósul, mert

A népszabadság földje szántva! és
Isten jóvoltából megértük
A várva várt boldog napot,
Hogy nem születés, de érdem
Előtt emelünk kalapot.
Most már ember lesz minden ember
S tesz egy boldog nagy nemzetet...

Ráski Sándor

WEÖRES SÁNDOR: MERÜLŐ SATURNUS

Sötér István találóan jellemzi a költőt: „A legszerencsésebb művészeket: a nagy rögtönzők, a játszva, bravúrosan nagyot teremtők fajtájából, rafaellói, mozarti könnyedséggel versel... s nem csupán a „külső” bravúr a sajátja, hanem a belülről teremtő, minden holt anyagba életet lehelő tehetség is”. Már indulásakor birtokában van az eszközök, a technika teljessége, amit mások egy élet teljességével szerezhetnek meg. Proteuszi természet: versei számtalan arcot mutatnak, hol a keleti mitológiák nyelvén szólal meg, hol gyermeki, vagy ősi népi regősénekek hangján, máskor az antik vagy a modern társak maszkját ölti magára, de mindig — asszimilálva a különböző indítatásokat — sajátosan egyéni marad művészte. Legújabb verseiben is felhasználja T. S. Eliot vagy Kassák modorát, átkölti Grigor Narekaci örmény egyházfő himnuszait, énjének egy-egy megvalósíthatatlan részét másik személyé sűríti, transzponálja, s egy múlt század eleji nő-költő fikcióját teremtve meg, annak hangján is egy kis ciklust.

Az az érzésünk, hogy Weöres roppant formagazdagsága, nyelvi ereje ellenére sem érte el legjobb lehetőségét. Műve töredezettnék, a mulékony és a legnevesebb anyagok kusza, csillogó halmazának hat. S ennek oka a költő világszemléletében keresendő. Miközben kozmikus arányúvá próbálja növelni mondandóját, egyetemes fatalisztikus életérzést sugall, a világot és az ént misztikusan eggyé olvasztja. Az etikai töltés hiányzik verseiből. Hatott rá Jung, Jaspers, a szürrealizmus, a buddhizmus. (Pl. a *tat tvam asi* gondolatát fogalmazza újra: „Ha rátekintesz kedvesedre, / akit szeretsz: tán nem te vagy? / Fű, bárány, tigris, féreg, ember, / akit megölsz: tán nem te vagy? / Fű, bárány, tigris, féreg, ember, / aki legyőz: tán nem te vagy? / Jutsz üdvösigre, kárhozatra, / s aki ítél: tán nem te vagy?”

Weöres Sándor hatása nagy a fiatalabb nemzedékre. Úgy véljük azonban, hogyha tehetsége úrrá lesz metafizikus ismeretelméletének irracionáliszmusán, világnézeti fatalizmusán, s az egyetemes őslmények keresése helyett a társadalmilag meghatározott személyiség, a közösség problémáihoz fordul, csak akkor tud igazán kiteljesedni művészte, s akkor tud hiteles vallomást adni önmagáról, az emberi lélekről és a világról. (Magvető, 1968)

Tamás Bertalan

Az ökumenikus direktórium

(A II. Vatikáni Zsinat Unitatis reintegratio c. ökumenikus dekrétumának Végrehajtási Utasítása)

Az *Ad totam Ecclesiam* kezdetű, ún. Ökumenikus Direktóriumot¹ a pápa jóváhagyása után a Keresztyének Egységtitkársága adta ki 1967. májusában. Az ökumenizmus római katolikus alapelveiről szóló Unitatis reintegratio kezdetű zsinati határozat végrehajtási utasításának első része ez. Az Egységtitkárság ugyanis e dokumentum kibocsátásakor úgy nyilatkozott, hogy azt még több rész is fogja követni. A folytatások közül azonban eddig sem jelent meg ugyan, de most már a Direktórium első részének ismertetése azért is kívánatosnak látszik,² mert belőle elég valószínűséggel lehet következtetni a folytatásra. Lényegében kiviláglik belőle, hogy Róma milyen szellemben kívánja érvényesíteni a II. Vatikáni Zsinatnak a római katolikus ökumenizmusról szóló dekrétumát.

A Direktórium kibocsátása és fogadtatása

Az egyházi világsajtóban a Direktórium megjelenése nem váltott ki különösebb visszhangot, főleg mert tudatában voltak, hogy a végrehajtási utasítás a dekrétumba foglalt alapelveken már nem változtathat. Az is kétségtelen, hogy a Direktórium meglehetősen vontatottan és viszontagságos körülmények között készült el. Elég itt csak arra utalni, hogy az Unitatis reintegratio-t zsinati határozatként, már 1964. november 21.-én kihirdette a pápa. Köztudott volt az is, hogy az Egységtitkárság által előterjesztett szöveg többször és huzamosabb időre is elakadt a Hittudományi Kongregációnak és főként akkori vezetőjének, *Ottaviani* bíborosnak a kezén. *J. Willebrands* püspök, a Keresztyének Egységtitkárságának titkára azt írja ugyan a német kiadás elé írt előszavában,³ hogy az Egységtitkárság által kidolgozott és kijavított szövegen a Hittudományi Kongregáció nem változtatott, tény volt azonban, hogy a Vatikán konzervatív szárnya mind nagyobb aggodalommal figyelte az ökumenizmusról szóló dekrétum következtében — különösen Nyugat-Európában — kialakuló helyzetet s a Végrehajtási Utasításban komoly megszorításokat szeretett volna alkalmazni.

A protestáns részről elhangzott kiritikai megnyilatkozások egyértelműen azt állapították meg, hogy a Végrehajtási Utasítás semmi újat sem hozott az ökumenizmusról szóló dekrétumhoz képest.⁴ A protestáns egyházak — érthető módon — azt várták, hogy az Utasítás előnyben részesít pl. olyan akut kérdést, mint az ökumenikus légkört mindeddig rendkívül kedvezőtlenül befolyásoló, vegyes házasság terén folytatott, római katolikus gyakorlat. — Erről azonban a Direktórium első részében nem esik szó. A további részek viszont — amint már mondtunk is — mindezideig nem jelentek meg. Nyilván közrejátszik ebben az is, hogy a kúriai reform végrehajtásához idő kellett. (Ennek során a Hittudományi Kongregáció éléről nyugalomba vonult *Ottaviani* bíboros helyére *Seper* zágrábi érsek került, aki a Zsinaton a mérsékelt haladó szárnyat képviselte.) Befolyásoló tényezőnek ítéljük azt is, hogy a Direktórium első része a római egyház haladó köreiből is kisebb-nagyobb csaldást keltett.⁵

Egyébként az *Ad totam Ecclesiam* kezdetű Végrehajtási Részutasítás — amint a római katolikus sajtóban általában nevezik — bevezetésből és négy fejezetből áll.

Az Általános Bevezetés

Ez hivatkozik az Unitatis reintegratio határozat eme megállapítására: „Az egység szorgalmazása az egész egyházra tartozik. A hívek dolga is, a pásztorok dolga is, kinek-kinek a maga cselekvőképesége szerint” (5. §), — s a Végrehajtási Utasítás célját ebben jelöli meg: még eredményesebbé tenni és helyes irányba terelni ezt a szorgos gondoskodást annak érdekében, hogy a II. Vatikáni Zsinat határozatai az egész római katolikus egyházban gyakorlattá váljanak.⁶ Már a bevezető rész sem hagy kétséget az iránt, hogy a „kellő okossággal” végzendő ökumenikus munka irányítását és feltügyelést a püspökökre kívánja ruházni. „... A következő utasításoknak — mondja — az a célja, hogy segítsek a püspököket az Ökumenizmusról szóló Dekrétum szempontjainak megvalósításában”⁷.

Ökumenikus bizottságok

Az első fejezet az ökumenikus bizottságok létrehozásával foglalkozik. Célszerűnek tartja és ajánlja, hogy minden püspöki egyházmegye területén alakítsanak ökumenikus bizottságot, vagy legalább egy személyt bízzanak meg az ökumenikus munka szervezésével. A bizottság tagjai közé, az egyházmegyei klérus tagjain kívül, kinevezhetők szerzetesek, apácák és mindkét nemből laikusok is. Egyetlen feltétel a rátermettség. Az alapszempont az, hogy kidomborodjék: az ökumenikus munka az egész egyház feladata.

Az ökumenikus (egyházmegyei) bizottságok szerepét az Utasítás a következőkben határozza meg: az eseményeknek és a körülményeknek megfelelően megvalósítani, tettere váltani a Zsinatnak az ökumenizmus „katolikus alapelveiről” hozott határozatait. Ezért segíteniük kell a hívek körében a „lelki ökumenizmus” kifejlődését, a katolikusok és „a közösségüktől elkülönült testvéreik” között elő kell mozdítaniuk a kölcsönös jóakaratot, összetartozás és szeretet szellemét, támogatniuk és szervezniük kell a társadalmi és a kulturális élet területén végzendő közös keresztyén munkát, — szakembereket kell kijelölniük az „elkülönültekkel” folytatandó tárgyalásokra és tanácsolniuk és segíteniük kell a klérus és a laikusok ökumenikus munkára nevelését.

A püspöki megyék e bizottságai mellett ajánlatosnak tartja az Utasítás kizárólag püspökökből álló, ún. területi (nemzeti-egyházi) ökumenikus bizottságok létrehozását is. Ezek a bizottságok a Szentszékkal állandó kapcsolatban állanak, gondoskodnak a központi utasítások végrehajtásáról és szervezik, ellenőrzik, irányítják az egy nemzet körén belül élő „elszakadt egyházak vagy közösségek ökumenikus tanácsaival és vezető hatóságaival” a dialógust és a konzultációkat. (3—8. §§.)⁸

A nem-római katolikus keresztség érvényessége

A Direktórium második fejezete ezt a címet viseli: „A tőlünk elkülönült egyházak és egyházi kö-

zösségek hivatalviselői által kiszolgáltatót kereszttség érvényessége”.⁹ Nem kétséges, hogy az áttérések alkalmával „feltételesen” kiszolgáltatót kereszttség sok bonyodalmat jelentő kérdését kívánja az Utasítás e része, az „elkülönültek iránti irénikus szellemben”, véglegesen megoldani.

Ez az irénikus szellem nem hitelvi-dogmatikai engedményt jelent, hanem sokkal inkább azt a praktikus célt szolgálja, hogy az „elkülönült testvérek visszatérésének útját-módját könnyítse.” Hiszen az eretnekek által kiszolgáltatót kereszttség érvényességének elismerése nem újkeletű a római egyház teológiájában¹⁰. A gyakorlatban mégis — az úgynevezett kondicionális kereszttség kánonjogi fogalma¹¹ — sok keserűség fakasztására adott okot és lehetőséget. Változatlanul tartja magát azonban az a római tanítás, hogy az „elkülönült” egyházak és egyházi közösségek a kereszttségük révén (bármenyire érvényesnek ismeri is azt el Róma), csak részbeni kapcsolatba kerülnek az egyházzal, mivel „nem őrizték meg a teljes hitet”¹² (integra fides) s mivel az egységnek a kereszttség csak az első lépést jelentő sákramentuma, az igazi sákramentuma pedig a római katolikus egyház¹³.

Az Utasítás szerint a római katolikus egyház gyakorlata két alapelvhez igazodik: egyfelől ahhoz, hogy a kereszttség szükséges az üdvösséghez, másfelől ahhoz, hogy a kereszttség csak egyszer szolgáltható ki. — Idevonatkozó utasításait az Ökumenikus Dekrétum eme tételére alapozza: „Azok, ... akik hisznek Krisztusban és szabályszerűen részesültek a kereszttség szentségében, már bizonyos — bár nem tökéletes — közösségi kapcsolatban vannak a (római) katolikus egyházzal... akik hitből megigazultak(!) a kereszttségben, már is beiktatódnak Krisztus testébe. Jogosan ekesíti őket a kereszttyén nevezet, a katolikus egyház gyermekei pedig méltán ismerik el őket testvéreiknek az Úrban”. Ebből a tételből világos, hogy „az elkülönült egyházak” kereszttsége voltaképpen a római katolikus egyházba beiktató kereszttség

Az ortodox egyház kereszttségének érvényességét nem lehet kétségbe vonni a Direktórium szerint. A reformáció utáni egyházak kereszttségének érvényességét illetően támadhat kétség a sákramentumi jegy és a keresztelési formula, valamint a kiszolgáltató hite és szándéka tekintetében. Az anyag és a forma tekintetében érvényes a kereszttség, ha azt bemeztéssel, ráöntéssel, vagy ráhíntéssel és a trinitárius formula kíséretében szolgáltatják ki.

A kiszolgáltató „hiányos hite” (fides insufficientis ministri)¹⁴, önmagában véve, sohasem érvényteleníti a kereszttséget. Ami az intenciót¹⁵ illeti, elegendő, ha a kiszolgáltató „azt szándékozik tenni, amit a kereszttyének tesznek”¹⁷. Az érvényesség megállapításához feltétlenül szükséges meggyőződni arról, hogy az áttérőnek a saját egyházában, annak törvényes előírásai szerint szolgáltatatták-e ki a kereszttséget. Evégből be kell szerezni a keresztelési bizonylatot, amelynek tartalmaznia kell a kereszttséget kiszolgáltató egyházi hivatalviselő nevét¹⁸. Amennyiben ez nehézségbe ütköznék, az „elkülönült vallási közösségek” kell segítségül hívní az érvényesség megállapításához. Az áttérőt feltételesen csak indokolt kétség (prudens dubium) jelentkezése esetén szabad megkeresztelni, de csak privátim (in forma privata)¹⁹.

Az Utasítás tanácsosnak tartja, hogy az ökumenikus bizottságok útján tegyék párbeszéd tárgyává

az „elkülönült egyházakkal” a kereszttség teológiájának és gyakorlatának egész kérdéskörét²⁰.

Figyelemre méltó a Direktóriumnak az az intézkedése is, amellyel a római egyházba való visszatérés megkönnyítését kívánja szolgálni. Hivatkozva az Ökumenikus Dekrétum amag egyik irányelvére, mely szerint „... akik manapság születnek bele az ilyen (ti. elkülönült) közösségekbe, és általuk részesülnek Krisztus hitében, már nem okolhatók az elkülönülés bűne miatt”,²¹ azokat ezután „ne vádolják a szakadás bűnével”, úgy rendelkezik, hogy az ilyeneket, ha „saját indítatásból el akarják fogadni a katolikus hitet, nem kell az exkommunikáció büntetése alól felmenteni, hanem a hitvallástételük után egy, a helyi ordinárius által rögzített formulával, a katolikus egyház teljes közösségébe lehet bocsátani”²².

A szellemi ökumenizmus ápolása

A Direktórium III. fejezete „A szellemi ökumenizmus előmozdítása a katolikus egyházban” c. alatt, az Ökumenikus Dekrétum 8. §-ában kifejtett alapelv szellemében, elsősorban a hívek belső megújulásának szükségességére és az egyház egységéért az imádkozás gyakorlására²³ irányítja a figyelmet; azok a hívek, akik a Zsinat szellemében megújítják (!) életüket s közben semmit sem zárnak ki a kereszttyén közös örökségből²⁴, „máris mindig és mindenütt részt vesznek az ökumenikus mozgalomban, — még akkor is, ha nem elkülönült testvérek között élnek”²⁵.

Kijelöli a továbbiakban az egyház egységéért mondandó nyilvános imaalkalmakat. Rendszeres alkalmak általában az üdvtörténeti ünnepek. Specifikus alkalmak: az ökumenikus imahét, valamint olyan konferenciák és egyéb fontos események, amelyek az ökumenikus mozgalom keretében adódnak.

Elsősorban a pásztorok figyelmébe ajánlja azt, hogy híveiknek az egyház egységéért mondandó nyilvános imádságoknak az alkamait teremtsék meg. Az Ökumenikus Dekrétum ama kitételére hivatkozva, mely szerint az eukarisztia az a kiemelkedő sákramentum, amely „az egyház egységét kifejezi és eszközli”²⁶, ajánlja, hogy a mise alatt tartassanak nyilvános imádságok az egyház egységéért.

Communicatio in sacris functionibus

A Direktórium legnagyobb érdeklődésre számító IV. fejezete „A szent cselekményekben való közösség az elszakadt testvérekkel” címet viseli (communicatio in spiritualibus). A fejezet az istentiszteleti és sákramentális közösség kérdését tárgyalja s erre nézve ad utasításokat.

A Zsinatnak az Egyházzal szóló tanításában kifejtett és az Ökumenikus Dekrétumban megismételt, de a mi hitünk számára elfogadhatatlan ama tételből indul ki s arra építi fel utasításait, hogy „azok az alkotó elemek vagy javak, amelyeknek az együttese tulajdonképpen építi és élteti az egyházat, a katolikus egyház látható keretein kívül is szép számban és kiemelkedő módon meglehetnek”. Ezek az elemek „Krisztustól való és Óhozza vezetnek. Jogszerűen a Krisztus egyetlen Egyházának a tulajdonai és a katolikus egységre készítenek”²⁷ — Az említett zsinati határozatok pillanatra sem hagynak kétséget az iránt, hogy ezeknek a javak-

nak a teljessége csak a római egyházban van s hogy éppen ezért az ún. elkülönült egyházak és keresztyén közösségek teljes ekkleziológiai érvénynyel „egháznak nem nevezhetők”²⁸. „... Különvált testvéreink azonban sem egyenként, sem közösségenként, vagy egyházként nem élvezik azt az egységet, amelyben Jézus Krisztus akarta részéssíteni mindazokat, akiknek mint egy test tagjainak új életet adott és megosztotta velük feltámadását. Ezt az egységet hangoztatja a Szentírás és az egyház tiszteletre méltó Hagyománya. Az üdvösség valamennyi eszközét ui. csak Krisztus katolikus egyháza, az üdvösség egyetlen segítőeszköze által érhetjük el. Hitünk szerint az Újszövetség összes javait az Úr egyetlen apostoltestületre bízta, ennek pedig Péter a feje”²⁹.

A Direktórium — ama megfontolás alapján, hogy az említett „alapelemek” az elkülönült egyházaknál különféle módon vannak jelen — ettől a különbözőségtől teszi függővé a communicatio in spiritualibus lehetőségét és mértékét. A 29. § meghatározása szerint „a lelki cselekményekben való közösségen (communicatio in spiritualibus) értendő minden közösen végzett könyörgés, a szent eszközök és helyek közös használata s minden liturgikus közösség, mely communicatio in sacris a maga sajátos és igazi értelmében”.

Meghatározza a communicatio in sacris fogalmát is. Ez akkor történik, ha „valaki valamely liturgikus istentiszteleten vesz részt, vagy egy egyháznak, vagy egyházi közösségnek egyik sákramentumában részesedik”. A Direktórium különbséget tesz az ún. cultus liturgicus és a celebratio között. A „cultus liturgicuson valamely egyháznak vagy közösségnek rendtartások, előírások és szokások szerint rendezett istentisztelete értendő, melyet ennek az egyháznak vagy közösségnek a hivatalviselője, vagy felhatalmazottja végez, ha ekkor tisztében jár el.” A „celebratio” ezzel szemben az ún. vallásos ünepély, amelyről hiányzanak a kultikus istentisztelet liturgikus elemei.³⁰

A communicatio in sacris-t illető utasításai előtt idézi az Ökumenikus Dekrétum 8. §-ának erre vonatkozó megállapítását: „A keresztyének egységének helyreállítására (azonban) nem szabad változtatás nélkül használható eszköznek tekinteni a közösen végzett szent cselekményeket. Az ilyen közös cselekvés főképpen két szabályozó elvtől függ: hogy jelezzük (kifejezzük) az egyház egységét és hogy részesedjünk a kegyelmi eszközökben. Az egység jelzésére (kifejezésére) legtöbbször tilos az együttes szent cselekmény, a kegyelem közvetítésére viszont néha ajánlatos.”³¹

Ennek a megállapításnak az ismeretében most már könnyen következtethetünk arra, hogy a Direktórium a szent cselekményekben való közös részvétel dolgában óriási különbséget tesz a keleti (ortodox) egyház és a reformáció egyházai között. Az előbbiekkal lehetséges, sőt kívánatos a szent cselekményekben való közös részvétel a kölcsönös megállapodások alapján, mert az ortodox egyházaknak „van pásapása és oltári szentsége”.³²

A reformáció egyházai tekintetében viszont „hiányzik a sákramentumokat illetően a hitnek (megkivánt) egysége, ezért az (ilyen) elkülönült testvérek együttünneplését katolikusokkal, különösen is az oltári-szentség, a bűnbánat és a betegek kenete sákramentumaiban, meg kell tiltani”.³³ Az egység „kifejezéséről” itt ugyanis nem lehet szó. Mivel azonban a communatio in sacris „a kegyelem közvetítésére néha ajánlatos”, ezért a Direktórium lehetőséget ad arra, hogy „elégészes ok fennforgá-

sa esetén” (propter rationes sufficientes) protestáns keresztyén római katolikus pap kezéből részesedjék az említett sákramentumokban, ha ezt saját indításából kéri, s ha felekezetének egyetlen hivatalviselőjét sem tudja elérni. Ebben az esetben viszont a protestáns keresztyének az elnyerendő sákramentumról a római egyház hitvallása értelmében kell hitvallást tenni. „Ratio sufficiens”-nek számít a halálos veszély, vagy a súlyos veszélyeztettség állapota (fogság, üldöztetés stb.). „Hasonló helyzetben lévő katolikus azonban ezeket a sákramentumokat csak olyan egyházi hivatalviselőtől kérheti, aki „érvényesen” van pappá szentelve”³⁴.

A tan merev elhatároló erejének e befolyása a római katolikus ökumenizmusra nagyban gyengíti a Direktóriumnak barátságos gesztust jelentő utasításait, amelyek pl. a korábbi gyakorlathoz képest bizonyos értelemben „ökumenikus szellemű” engedelményeknek számítanak (római hívők megjelenése protestáns istentiszteleteken „alkalomszerűen” — de itt is minden esetben kizárt lehetőségnek tekintendő az úrvacsorai közösségben való részvétel —, kultushelyek és temetők közös használata stb.).

Ennek a fejezetnek az ismertetéséhez csak annyit, hogy — amint ezt a Direktórium utasításaiából látjuk — a római egyház az interkommunio lehetőségét teljesen kizárja. Eduard Stakemeier: Erläuterungen zum Text des Direktoriums című tanulmányában³⁵ így magyarázza ezt: „A katolikus egyház szívesebben beszél communicatio in sacris-ról, mint interkommunióról. A communio-n ugyanis a katolikus egyház azt a hitben és életben való, maradéktalanul teljes közösséget érti, amelynek látható kifejeződése és belső megerősödése az eukarisztiában való közös részvételben van. A communio a közös hitvallásban és valamennyi ugyanazon egyház tisztségviselővel való összetartozásban (megegyezésben) nyilvánul meg. A communio ebben az értelemben identikus az egyházzal s „communiones” többes szám nem létezik. Az interkommunio szó pleonazmusnak tűnik és abnormis helyzetet jelöl. Olyan teljes sákramentális életközösség, mely az eukarisztia közös megünneplését is magában foglalná, lehetetlen olyan egyházak között, melyek elszakadtan élnek egymástól. Önellenmondás volna ez, mert a communio az egyházi egység teljes közözességét jelenti”.

Nem célunk itt, hogy a Direktórium utasításai és megállapításai mögött lévő dogmatikummal szemben református hitünkben fakadó ellenvetéseinket kifejtjük. A bennünket hitünkben nagyon is közelről érintő néhány kérdésről azonban szeretnénk az alábbi rövid megjegyzést tenni: A Direktórium az ökumenikus praxisban is változatlanul kifejezésre kívánja iuttatni és érvényesíteni a Zsinat ekkleziológiai konstitúciójának (Lumen gentium) és az ökumenizmusáról szóló dekrétumának (Unitatis redintegratio) azt a tanítását, mely szerint a Rómától külön élő „egházak és egyházi közösségek” istentisztelete és sákramentumai — így a miénk is — nem teljes érvényű istentisztelet és sákramentumok. A római egyház noha érvényesnek ismeri el e Direktóriumban az egyházunkban kiszolgáltatót keresztséget, itt is azonban „fenntartással kifejezett érvényességről” van szó, hiszen a teljes érvényű keresztség a római katolikus egyház látható keretei közé való beiktatást jelenti. Ezért az általunk kiszolgáltatót keresztség csak akkor lesz teljes érvényű, amikor a római katolikus egyház kebelébe visszatér a megkeresztelt. Amiképpen az Ökumenikus Direktórium itt fogalmaz, az teljesen egybecseng az Ökumenikus Dekrétum szóhasználatá-

val: nem conversio-ról, áttérésről beszél, hanem a „teljes katolikus közösség” iránti vágyról³⁶. Ennek ellenére és éppen így — akárcsak mint elődje, az 1949-ben megjelent *De motione oecumenica* kezdetű instrukció — végső soron azt a teológiai álláspontot fejezi ki, hogy az egyház egysége csak a római katolikus egyház látható kereteiben valósulhat meg és azt a célt kívánja szolgálni — ennek érdekében ad tanácsokat és utasításokat —, hogy a Rómától különélő keresztyéneket „visszasegítse” a római katolikus egyházba, amelyet „Péter utóda és vele közösségben püspökök kormányoznak”.³⁷

Végezetül fel szeretnők hívni a figyelmet a Direktóriumnak arra a vonására, ahogyan tudatosítani kívánja a római egyház klerikusaiban és hívőiben azt, hogy az ökumenikus munkát római katolikus hitűkhöz híven, e hitükben folyamatosan gyarapodva és öntudatosan, minden hamis irénizmustól mentesen és egyházuk fegyelmi rendjében végezzék.³⁸ Az egésznek a szelleme világosan kifejezi, hogy ez a munka az egész egyház feladata és nincs benne egyénieskedésnek, ötleteskedésnek helye. Kívánatos, hogy ez a valóban fontos vonása a Direktóriumnak megragadja figyelmünket, s szolgálatainkban, az ökumenizmus kérdéseiben való eligazodásunkra és cselekvésünkre nézve mi szívbéli engedelmisséggel saját egyházunknak az evangélium szellemével megegyező világos tanításaihoz szabjuk magunkat.

Dr. Szabó László Ambrus

Jegyzetek

1. Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda.

2. A magyar római katolikus sajtóban a Vigilia írt róla az 1967-es évf. 483—485. oldalain.

3. Ökumenisches Direktorium. Einführung von Jan Willebrands. Lateinischer und deutscher Text. Kommentar von E. Stakemeier. Paderborn 1967.

4. 1. Materiakomitee des Konfessionskundlichen Instituts 1967. 3/4. sz., valamint az Ökumenischer Pressedienst 1967. 19. sz.

5. Herder Korrespondenz 1967. évf. 327. kk. Az is köztudott, hogy a római katolikus ökumenizmus gyakorlati kérdéseiben pl. a holland római katolikusok nem egy ponton jóval megelőzték és túlhaladták mindazt, amiről a Direktórium rendelkezik.

6. „Ad hanc sollicitudinem promovendam et recte ordinandam, Directorium de re oecumenica editur, quo melius in tota Ecclesia catholica in praxim deduci possint ea quae in decretis Concilii Vaticani II hac de promulgata sunt” (1. §.)

7. „Apostolicae igitur Sedis adque Episcoporum est... decernere de ipso modo agendi in rebus oecumenicis, ut in decreto De Oecumenismo passim affirmatur” (2. §.)

8. Nincs szó itt ún. „közös” ökumenikus bizottságok alakításáról, illetve arról, hogy a római katolikus ökumenikus bizottságok más egyházak ökumenikus tanácsaival közös bizottságot alakítsanak. Ismeretes, hogy ugyanakkor Hollandiában ez év június 25-én hivatalosan is megalakult a „Holland Egyházak Tanácsa”, amelynek a protestáns egyházak többsége mellett az ottani római katolikus egyház is tagja. (L. Ökumenische Rundschau, 1968. 167—168. 1.)

9. De baptismi validitate a ministris ecclesiarum et ecclesialium communitatum a nobis seunctorum. Az „ecclesiae” használatának nem szabad megtévesztenie bennünket. Egyáltalán nem abban az értelemben használja, ahogyan önmagát „ecclesia”-nak tekinti.

10. A 2. sz.-ban és a 3. sz. első felében, az eretnekek keresztségének érvényessége fölött, a római és az alexandriai egyház, valamint a kisázsiai és afrikai egyházak között dúló vitában, az I. István pápa vezetése alatt álló római egyház már ezt a tételt vallotta és

védelte *Cyprianussal* szemben: A heretikusok által kiszolgáltató keresztség is érvényes, mert a sákramentum hatóerejének létrejötte nem függvénye annak, hogy a kiszolgáltatója igazhitű-e, vagy nem. *Agoston*, a donatisták ellen folytatott vitájában még erőteljesebben emeli ki a keresztség objektív-sakramentális természetét a szubjektív elemekkel szemben. A pelágiánusok elleni küzdelmében *Agoston* a szélsőségeket elveti (az Ige önmagától való, mágikus hatása és a személyes hitnek egyoldalúan etikai, szubjektív vonásaiban értékelése) s azt tanítja, hogy a helyesen kiszolgáltató keresztség mint „az egyház keresztsége... mindenütt önmagától és önmagában véve szent és ezért nem azoknak a tulajdona, akik elszakadnak (t. i. az egyháztól), hanem azé (a közösségé), amelytől elszakadnak” (De baptismo I. 12,19).

Aquinói Tamás már a keresztségben kapott „character indelebilis”-re utalva tanítja: „A keresztséget nem lehet megismételni, mert először is a keresztség lelki újjászületés, amennyiben az ember a régi életének meghal és új életet kezd (Jn 3:5). Ezért a keresztséget — éppen úgy, mint a testi születést, — nem lehet megismételni. Másodszor: a Krisztus halálába kereszteltetünk bele (Róm 6:3), amely által meghalunk a bűnnek és új életre támadunk fel. Krisztus azonban csak egyszer halt meg (Róm 6:10); ezért nem szabad a keresztséget sem megismételni” (Summa III. qu. 66. 9. §).

A Tridenti Zsinat VII. ülésének IX. kánona kimondja: „Aki azt mondja, hogy a következő három sákramentumban, nevezetesen a keresztségben, a bérálásban és az ordinációban a lélekre nem nyomódik bizonyos jelleg, azaz bizonyos lelki és eltörölhetetlen jegy, ami miatt azokat nem is lehet megismételni: átkozott legyen” (Canones de sacramentis in genere). A Canones de sacramento baptismi 4. kánona pedig így szól: „Aki azt mondja, hogy az a keresztség, amelyet a heretikusok is az Atya, Fiú és Szentlélek nevében szolgáltatnak ki, azzal a cselekvési szándékkal, amit az egyház cselekszik, nem igazi keresztség: átkozott legyen”. (A dogmatikai kánon itt használja a „cum intentione faciendi, quod facit ecclesia” kifejezést!).

Az újkeresztelés tilalma a tridenti kánonok szerint nemcsak az eretnekek által ilyen intencióval kiszolgáltató keresztségre vonatkozik, hanem a római egyházban megkeresztelt hitehagyottnak az egyházba való visszatérése esetére is: „Aki azt mondja, hogy az igazi és helyesen kiszolgáltató keresztséget megterése alkalmával meg kell ismételni az olyannál, aki a hitetlenek között a Krisztus hitét megtagadta: átkozott legyen” (Canones de sacramento baptismi, XI. kánon).

Tiltja a „character”-t, eltörölhetetlen jelet adó sákramentumok: a keresztség, a bérálás és a papi ordináció megismétlését a jelenleg még érvényben levő Codex Iuris Canonici is: „Sacramenta baptismi, confirmationis et ordinis, quae characterum imprimunt, iterari nequeunt” (732. kánon).

11. A C. I. C. 732. kánonának 2. §-a előírja, hogy abban az esetben, ha megalapozott, jogos kétség áll fenn az „eltörölhetetlen jelleget” adó sákramentumok kiszolgáltatójának helyessége és az érvényességük tekintetében, feltételelesen meg kell ismételni azokat („Si vero prudens dubium existat num revera vel num valide collata fuerint, sub conditione iterum conferantur”).

E. Stakemeier, Erläuterungen zum Text des Direktoriums c. tanulmányában (lásd 3. sz. jegyz.) a római egyház „prudens dubium”-át a protestáns egyházak által kiszolgáltató keresztség érvényessége iránt azzal indokolja, hogy a 19. sz.-i teológiai liberalizmus a keresztség alapigazságainak az elhomályosításával tagadni kezdte a keresztség közvetítette kegyelem hatását a kiskorú gyermek lelkére és a keresztséget olyan ünnepélynek kezdte tekinteni, amelyen a Szentháromság segítségül hívása és a vízzel való leöntés el is maradhatott. Jóllehet — érvel Stakemeier — abban az időben is érvényben voltak a régi Ágendák, amelyek a keresztség kiszolgáltatójának hagyományos formáját-módját előírták, mégis akadtak olyan protestáns lelkészek, akik olyan mértékben szakítottak ezzel a hagyományos formával és móddal, hogy az így kiszolgáltató keresztség érvényessége iránt joggal merült fel kétség római katolikus részről, sőt joggal tekintették az

ilyet érvénytelennek. „A teológiai liberalizmus — mondja — még ma sem tűnt el, hanem megváltozott feltételek között más formákban tovább él és továbbra is befolyásolja az egyházi élet gyakorlatát. Ehhez járul még az, a (római) katolikus keresztyéneket ebben az összefüggésben nyugtalanító vita, amely a gyermekkeresztség szükségességéről folyik, kezdve Barth Károly ismert álláspontjától ama vélekedésekig, hogy a „népegyház” ún. konstantinuszi korszakának véget érésével a gyermek-keresztségnek is, mint e korszak specifikumának el kell tűnnie” (100—101 l.).

Stakemeier tiszteletre méltó őszinteséggel ír arról is, hogy németországi viszonylatban igen sok visszaélést követtek el római katolikus lelkészek ezzel a Kánonadta lehetőséggel (egy-egy vidékeken pl. válogatás nélkül újrakeresztelték (sub conditione) a római egyházba áttérőket, máshol az érvényesség megvizsgálása helyett, mint kényelmesebbet, gyakorolták a sub conditione keresztelést stb.).

Köztudott az is, az *Alfrink* holland bíboros-érsek néhány évvel ezelőtt sub conditione újra keresztelte *Iréne* holland királyi hercegnőt, amikor az a római egyházba áttért.

12. Az egyházzól szóló dogmatikai konstitúció (*Lumen gentium*) 15. §-a így fejezi ezt ki: „Az Egyház tudja, hogy többféle szálón át össze van kötve azokkal, akiket megkeresztelt voltukért a keresztyény név díszít, bár nem vallják a teljes hitet (integram autem fidem non profitentur), vagy nem tartják meg a közösségbeni egységet Péter utóda alatt”. Dr. Aloys *Grillmeier* profeszor ehhez a zsinati tanításhoz a következő kommentárt fűzi: „Ez a fejezet az elszakadt keresztyényeknek és közösségeiknek történeti realitását kívánja teológiailag megvilágítani. Elsősorban tehát az egyházhoz tartozás hármass kötelékéről van szó a jegy és a jelzett dolog síkján: a Szentlélekről, a Krisztussal való egyesülésről, az üdvösségről. A konstitúció a sákramentális kötelékből indul ki, espedig a keresztségből, hiszen a katolikus egyház és a nem-katolikus keresztyének összetartozásának ez a legszélesebb körű alapja. Ezt az összetartozást azonban gyengíti és terheli a teljes hitvallás megkevesbítése és a Péter utódaival való közösségbeli egység feladása” (Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil I. Freiburg, 1966. Dogmatische Konstitution über die Kirche. Kommentar von Prof. Aloys Grillmeier SJ, Frankfurt a. M. — 200—201.).

13. A szent zsinat „a Szentírásnak és a Hagyomány-nak alapján azt tanítja, hogy az e földön vándorló Egyház szükséges az üdvösségre. Mert az egy Krisztus a Közvetítő és az üdvösség útja, aki Testében, az Egyházban, válik jelenlővé részünkre. Ő maga kifejezetten megmondta, hogy szükség van hitre, megkeresztségre (v. ö. Mk 16:16; Jn 3:5), és ugyanakkor hangsúlyozta az Egyház szükséges voltát is, hiszen az Egyházba a keresztségen, mint ajtón lépnek be az emberek”.

Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis... (*Lumen gentium* I.)

14. A „communio non perfecta” ténye itt is erőteljesen hangsúlyozva van: „Hi enim, qui in Christum credunt et baptismum rite receperunt, in quadam cum Ecclesia catholica communione, etsi non perfecta, constituuntur... iustificati ex fide in baptisate Christo incorporantur, ideoque... a filiis Ecclesiae catholicae ut fratres in Domino merito agnoscuntur” (Unitatis reintegratio 3).

Jaeger bíboros az Ökumenikus Dekrétum e tanítását így magyarázza: „A történelem folyamán nagyobb közösségek szakadtak el a katolikus egyház teljes közösségétől (plena communio Ecclesiae catholicae)... Elszakadt testvéreinknek is van több olyan keresztyén üdvöseleménye, amely a kegyelmi életet közvetíti és a communio salutis-ba belépéshez az utat előkészíti. Ezért van az elszakadt közösségek is üdvjelentősége. A Szentlélek üdvözítőként használja fel őket, amelynek a hatóereje azonban a kegyelemnek abból a teljességéből árad ki, amely a Jézus Krisztus *egyetlen* egyházára lett bízva. Mindazonáltal az elszakadtak, mind az egyesek, mind a közösségek, nélkülözik azt az egységet, amelyet Jézus Krisztus Egyházának adott,

amely a Péter tisztének és az apostolok kollégiumának tekintélye alatt áll” (Die Konzilsdekrete, Münster, 1965. Einführung in das Dekret „Über den Ökumenismus” von Lorenz Kardinal Jaeger.)

15. „Fides insufficiens ministri nunquam ex se ipsa invalidum reddit baptismum” (13. §. b (2).. V. ö. 10. jegyz.)

16. „Praesumenda est intentio sufficiens in ministro qui baptismum contulit, nisi de eius intentione faciendi quod faciunt Christiani seria ratio dubitandi adsit” (13. § b/3.).

A római katolikus dogmatika szerint ahhoz, hogy pl. a kereszteselési aktusban valóban a keresztség üdvösségközlő sákramentuma menjen végbe és hasson, elegendhetlenül szükséges, hogy a kereszteséget kiszolgáltató „akarati kapcsolatba kerüljön Krisztussal”, a sákramentum elrendelőjével. Ez az „akarat” magában foglalja azt az elhatározást, hogy „sákramentális jegyet” szolgáltasson ki és azt a szándékot (intentio), hogy azt mint a Krisztus jegyét szolgáltassa ki. Ez az „intentio” akkor ténylegesen meglévő, ha a sákramentum látható kiszolgáltatója (a láthatatlan ui. Krisztus!) a Krisztus szolgálja akar lenni, miközben a sákramentumot kiszolgáltatója, ill. egy, a Krisztus egyházában gyakorolt szertartást akar elvégezni. A külső jegy, a víz, csak egy által a szándék által nyeri el sákramentális értelmét és lehet a kegyelem jelzője és munkálója. Ilyen szándék nem lehetetlen az olyan kiszolgáltatónál sem, aki az általa kiszolgáltott sákramentum hatékonyságában, üdvözítő hatásában nem hisz. (Lásd Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik*, Bd. IV/1. Die Lehre von den Sakramenten. § 229. — IV. München 1957.)

Az intenció-elméletnek a kereszteségre vonatkozó következtetéseit rendkívül frappánsan foglalja össze F. *Haarsma* holland római katolikus professzor „Die Gültigkeit der Taufe in nichtkatholischen Kirchen” c. tanulmányában (megjelent *Der Aufbruch zur Einheit der Christen* c. kötetben, Leipzig, 1965.). Az eretnek-kereszteségek érvényességéről szólva többek között ezeket írja: „Az egyháznak ez a praxisa azon az alapelven nyugszik: ez a minimum elegendő — „azt szándékozni tenni, amit az egyház tesz”, anélkül, hogy az érvényesség szempontjából megkövetelnék *ugyanazt* a szándékot és hitet, *ami az egyháznak* ezzel a szertartással a szándéka, s amit e szertartással hisz. Az egyházi tradíció szerint ez az alapelv nemcsak a kiszolgáltató személyre nézve érvényes, hanem áll ez arra a közösségre is, amelyhez az illető tartozik. Ha valamely heretikus vagy szizmatikus mozgalom magával vitte a Krisztus egyházából a keresztyének beiktatási szertartásának legfontosabb cselekményét, hogy azzal a megkereszteselendőt a Krisztus egyházába iktassa be, ezzel arról tesz bizonyosságot, hogy expliciten *akarja* a kereszteséget, mint általános, egyetemes (azaz ökumenikus) beiktatási szertartást s így impliciten közeledik Krisztus konkrét egyházához, az *Ecclesia romana catholica*-hoz és annak a kereszteselési eseményben kifejeződő intenciójához”.

17. Figyelemre méltó itt is *Haarsma* értelése az idézett tanulmányban. A kereszteséget kiszolgáltató hiányos hite, sőt még pl. az is, ha az illető tagadja a kereszteselési parancs autentikus voltát, csak megüresíti a kereszteséget, de az érvényességét nem veszélyezteti mindaddig, amíg ténylegesen olyan beiktató szertartásról lehet beszélni, amely az egyházközösségbe való felvételt jelenti, ha az a közösség az igaz egyház látható jegyeit (vestigia Ecclesiae) még magán hordozza. „Így — írja — bármennyire paradoxonnak hat is, a nem-katolikus egyházak keresztesége éppen azért érvényes, mivel és amennyiben heretikus kereszteség az. A „haeresis” eredeti értelme szerint „választás” és ez magában foglalja azt, hogy az ilyenek a „katolikus”-t mint olyat nem utasítják el, hanem (részben) átveszik, elfogadják és megújított formában kívánják megélni”.

18. Mivel a kereszteség az egyházba beiktatás sákramentuma s a többi sákramentumot csak azoknak szolgáltatója ki a római egyház, akik érvényesen meg vannak keresztelve, ezért kéri római katolikus pap előtt kötendő vegyesházasság esetén a református fél kereszteselési bizonyítványát lelkészi hivatalainktól.

19. Lásd C. I. C. 737. kánon 2. §. Stakemeier megjegyzi, hogy a múltban kevés figyelmet fordítottak a Törvénykönyvnek arra az előírására, hogy a „konver-

titákat" sub conditione csak forma privata kell megkeresztelni és mellőzni kell az egyébként szokásos keresztelési szertartást. Így mellőzhető a keresztzülők jelenléte is, csupán két tanú szükséges a szertartáshoz. Szerinte a keresztésnek forma privata kiszolgáltatása nem áll ellentétben annak nyilvános jellegével s az, hogy a Direktórium ezt a formát ajánlja, ökumenikus gesztusnak tekintendő: ezzel ui. „kifejezésre jut a keresztény keresztiség egységének megbecsülése s elkerülhető bármely keresztényen egyház vagy közösség megértése”(!).

20. Ilyen dialógus, helyi viszonylatban, legfőképp Németországban, már több helyen is folyik. A keresztiség kölcsönös elismeréséről már megállapodás is jött létre pl. az oldenburgi evangéliumi lutheránus egyház és a müncheni római katolikus egyházmegye között, 1966 januárjában. Hasonló hivatalos nyilatkozatot tett közze a közelmúltban a hollandiai református és római katolikus egyház is.

21. Qui autem nunc in talibus Communitatibus nascuntur et fide Christi imbuuntur, de separationis peccato argui nequeunt, eosque fraterna reverentia et dilectione amplectitur Ecclesia catholica... (Unitatis reintegratio 3. §).

22. A „teljes egyházi közösségbe” történő „felvétel” új szertartásaként értékelik általában a Direktóriumnak ezeket a rendelkezéseit. Már a liturgiai konstitúció (Sancrosanctum Concilium) 69. §-ában előírta a Zsinat: ... novus ritus conficiatur pro valide iam baptisatis, ad sacra catholica conversis, quo significetur eos in Ecclesiae communionem admitti.

A II. Vatikáni Zsinat valamennyi dokumentumában gondosan kerülte az „áttérés” (conversio) szó használatát. A conversio-t a római katolikus hívők megtérésének, belső megújulásának a kifejezésére használja pl. az Unitatis reintegratio 8. §-ában: Haec cordis conversio... anima totius motus oecumenici. A római egyházba történő áttérést általában ezzel írja körül: fidei catholicam suscipere velle, vagy Qui plenam communionem catholicam desiderat. V. ö. a 14. sz. jegyzettel.

23. ... „a szívbéli megtérést és életszentséget, valamint a keresztények egységéért mondott magán- és nyilvános könyörgéseket tekintjük mintegy az ökumenikus mozgalom lelkének. Jogosan hívhatjuk ezt szellemi ökumenizmusnak is” (Unitatis reintegratio, 8).

24. A Direktórium itt először az Unitatis reintegratio 6. §-ára utal, mely így szól: „Minden egyházi megújodásnak (omnis renovatio Ecclesiae) az a lényege, hogy az Egyház hűségesebben teljesítse hivatását. Minden biztonnal ez magyarázza meg, hogy miért az egységre irányul a mozgalom. A földi vándorútján járó Egyházat Krisztus szüntelenül ilyen újjáalakulásra hívja (ad hanc perennem reformationem). Mint emberi, földi intézmény folytonosan rá is szorul. Idejében és becsületesen, ahogy kell, újítsuk meg (opportuno tempore recte debiteque instaurantur) tehát mindazt, amit történelmi tényezők hatására nem egészen gondosan őriztünk meg akár erkölcsi életünkben, akár az egyházi fegyelemben, akár még a tanítás megfogalmazásában —, mert ezt gondosan meg kell különböztetni a tulajdonképpeni hitletéteménytől”.

25. „Unusquisque Christianus enim semper et ubique in hoc motu oecumenico partem iam habet, etsi inter fratres seiunctos non vivit, instaurando totam vitam christianam secundum spiritum Evangelii a Concilio Vaticano Secundo inculcatum, nihil excludendo a communi christiano patrimonio” (21. §).

26. „Filius Dei unigenitus... in Ecclesia sua Eucharistiae mirabile sacramentum instituit, quo unitas Ecclesiae et significatur et efficitur” (Unitatis reintegratio, 2. §).

27. Lásd még Lumen gentium 8. §-át: „Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata, licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt”.

28. Lásd u. o., valamint Unitatis reintegratio 3. § 5. bek.: ... „Per solam enim catholicam Christi Ec-

clesiam, quae generale auxilium salutis est, omnis salutarium mediorum plenitudo attingi potest” ...

29. U. o.

30. A 22. §, amelyre itt hivatkozás történik, az egyház egységéért mondandó imádságok rendszeres és különleges alkalmait sorolja fel.

31. Annak az eldöntése, hogy mely esetben „vetitus” és mikor „commendatus”, az illetékes egyházi tekintély feladata. A döntésnek azonban összhangban kell lennie a püspökkonferencia és a Szentszék határozataival. (Unitatis reintegratio, 8).

32. Ez a római katolikus egyház egyoldalú döntése és nem közös megbeszélés eredménye. Athenagoras konstantinápolyi ökumenikus pátriárka ui. 1966. március 14-én kiadott enciklikájában emlékeztet arra, hogy az ortodox egyház egyetlen más egyházzal sincs úrvacsorai közösségben. Az, hogy nem-ortodox templomok használata szükséges és megengedett, még „egyáltalán nem jelenti azt, hogy ortodox kereszténynek a sákramentumokat elfogadhatják olyan paptól, aki maga nem ortodox. Ilyen határozat sohasem született” (Materialdienst des Konfessionkundlichen Instituts, 1967. 3/4. sz. 54. k.). Egyébként Unitatis reintegratio 15—18. §§.

33. „Sacramentorum celebratio est actio Communitatis celebrantis in ipsa Communitate peracta, cuius unitatem in fide, culto et vita significat. Unde ubi haec unitas fidei quoad sacramenta deficit, participatio Fratrum seiunctorum cum Catholicis, praesertim in sacramentis Eucharistiae, Paenitentiae et Unctionis Infirmorum, vetatur” (55. §).

34. „Catholicus autem, similibus in rerum adiunctis, haec sacramenta petere nequit, nisi a ministro qui Ordinis Sacramentum valide suscepit” (55. § 2.).

35. i. m. 119—120. old.

36. lásd a 14. és 22. sz. jegyzetet.

37. Lumen gentium 8. §.

38. A Direktórium 2. §-ában, miután kifejezi, hogy a Szentszéknek és a püspököknek a dolga annak eldöntése, hogy az ökumenikus mozgalom területén hogyan kell cselekedni, a következő alapelvet adja határozott utasításként: „In his quidem rebus servanda est debita prudentia ne ipse motus oecumenicus damnum capiat neque fideles ob periculum falsi irenismi vel indifferentismi detrimentum patiantur. Quae pastoralis prudentia eo magis efficax redditur quo plenior et solidior institutio fidelium in doctrina et authentice traditione tum Ecclesiae catholicae tum Ecclesiarum Communitatumque ab ea seiunctorum evadit”.

JEAN-PAUL SARTRE: AZ UNDOR

Harminc esztendővel ezelőtt jelent meg a regény először, ekkor az író nem volt még társadalmilag elkötelezett, s habár filozófiai rendszerét sem építette ki, mégis az egzisztencialista eszmék illusztrációját kapjuk Antoine Roquentin történetében (egyébként is Sartre-nak szinte minden szépirodalmi alkotása tézis-mű). A létezés értelmetlenségét, abszurditását, az életcsömört ábrázolja a regény. A polgári társadalom válsághangulatát, tragikus életérzését növeli általános méretűvé, abszolút érvényűvé, elszakítva a konkrét társadalmi, politikai szituációtól. A lelki krízis élményét korábban pregnánsan fogalmazta meg Balázs Béla: „Kinn a világ haddal tele, / De nem abba halunk bele”. A válságot idealista módon még csak lelki, szellemi válságként érzékelték, értelmezték a polgári művészek, nem ismerték fel a gazdasági, társadalmi erők meghatározó szerepét. Ennek a válságnak a terméke az egzisztencializmus, s ennek a lelki krízisnek a szellemi körképét, az ember elidegenülésének belső rajzát tartalmazza Sartre első regénye. Az író később túllépett (főleg az ellenállás felszabadító nagy élményének hatására) már azon a szemléleten, amely még jellemzi ezt az írást; több figyelmet fordít az ember társadalmi felelősségére, feladatára, de az elidegenedett én, aki szabadulni akar a társadalom super-egojától, a közösztől elizoláló személyiség analízise, mely „Az undor”-ban található, ma is, amikor napjaink egyik legégetőbb, legidőszerűbb problémája az elidegenedés, tanulságos és dokumentum-hitelű. (Magvető, 1968.)

Tamás Bertalan

Mai gondolatok Dante Színjátékáról

Dante Alighieri Isteni Színjátékát olvastam végig nyári szabadságomban.¹ Mediterrán hangulatú tájon, az északi Balaton-part tóra néző hegyoldalán, szőlők közt, a távoli víztükör soha nem nyugvó színváltozataiban és mégis a végtelenség érzetét keltő nyugalomban a tizenötezer sor mérhetetlen freskót festett elém az égboltra. Ebből az élményből és a nyomában következő Dante-tanulmányozásból született ez az írás.²

A mű lenyűgöző hatása rejtélyes varázst takar. Nem könnyű olvasmány, megértéséhez és átéléséhez szüntelenül a kitűnő magyar Dante-szakértő, Kardos Tibor több mint tíz éve formálódó magyarázó jegyzeteihez kell hátralapozni az olvasónak. A konkrét társadalmi, történelmi háttér, a sorokban jelentkező emberi viszonylatok, esetek, a szereplő egykorú, középkori, ókori személyek ismerete nélkül a Színjáték olvasása levegőben függne. A megszámlálhatatlanul nagy történelmi adalékanyag, mely beépült a költeménybe, és a súlyos gondolati tömörség, melyet a fordítás nem oszlathat el, sőt néhol a magyar verselés érdekében fokozni kénytelen — ez a különös — egyáltalán nem csökkenti a verssorokban rejlő vonzóerőt. A könyv ellenállhatatlanul újra meg újra magához vonja a kezét és a szemét. Fel kell ütni a már olvasottakat, bárhol, ízlelni megint a szavakat, átadni magunkat a sorok sodrásának, gyönyörködni a részletekben. Óriási szövegének a hatalma. Megérttem azokat a tudósokat és költőket, akik évtizedeken vagy egy életen át rabjai lettek.

Művészi és gondolati élményemet kísérte egy másik: annak személyes felfedezése, hogy az 1300-as években íródott költemény sugarait korunkba is lövelli. Az emberiség kultúrájának igazi örök értékei éppen azért lettek maradandók, mert nem idő fölöttiek, hanem erősen korukba ágyazottak és mégis messzebb mutatók: kiemelkednek korukból, és új korokban meglepő időszerűséggel fénylenek fel.

Több ez, mint „a világirodalmi hatás lélektana. Homérosz fölébreszti Vergiliust, Vergilius Dantét, és a századok nem számítanak” (Babits). Nagyon igaz ugyan, hogy ilyen, századokon áttörő költői visszhang jellemzi és jelzi az időt álló, egyetemes írói alkotásokat. A költők valóban „egymásnak felelnek idő és tér távolságain át”.³ Ezt a jelenséget tapasztalhatjuk Dantéval kapcsolatosan korunkban a század legnagyobb angol költőjénél, T. S. Eliotnál (ha élne, éppen most lenne 80 éves).⁴ Ő sohasem szűnt meg csodálni a firenzei mestert. Verseinek „egy része nem is más, mint változat a Commedia egy-egy sorára”.⁵ Más módon, de hasonló rokonszültséget figyelhetünk meg Babitsnál, aki nemcsak magyarra fordította az utókor által „isteninek” nevezett Színjátékot, tanulmányok és jegyzetek kíséretében, hanem Dante közvetlen hatása is jelentkezik lírájában.⁶ Babits Mihály fogarasi számkivetettségében lelkileg azonosította magát a száműzetésben bolyongó Dantéval (*Szimbólumok: Nunquam revertar*), s költői hódolatát Dante című versével nyújtja feléje. S ugyanez a messi századokon át keletkező rezonancia készítette napjainkban Weöres Sándort, hogy hozzáfogjon a 100 énekes költemény újabb fordításához. Nagy vállalkozás: az ötvenéves koron túllépett költő alkotó erejét és idejét nem kis mértékben áldozatul kéri, de megéri.⁷ Dante művének napjainkban ébredő vissz-

hangjára kicsiny, de jellegzetes példa a Színjáték budapesti színházi előadásának rendkívüli közönségsikere.⁸

Dante időszerűsége azonban nemcsak ennyi; nem csupán az örök értékű költői művek ismételt felszínre bukkanása a századok sodrásában. Mai szemmel olyasmiket láthatunk meg a Színjátékban, amik megírásakor rejtettek voltak. Az emberiség nagy kultúralkotásai ennyiben mindig „prófétái” jellegűek: jelentésük messzebb mutat önmagán, az író és gondolatain, saját értelmezésén. Amit Dante az óriási költeményben lejegyzett, annak egy része mintegy palackba zárva került az idő tengerére, hogy a hullámok partra sodorják késői századokban, s távoli kor fia olvassa az üzenetet, rácsodálkozva, mint ami közelről hangzik, neki szól. Az elsárgult, de meglepően friss írást próbálom most én is betűzgetni az eljövendő idők sodrára bízott palackból, 650 évvel később. Ebben az értelemben, vagyis a jövődönnek szóló titkaiban, saját sorainak önmaga előtt még ismeretlen mélységeiben és távlataiban is nevezhetjük Dantét a „világirodalom legnagyobb látnokának”.

Két kor határán

A Színjáték elképzelt eseménye pontosan 1300-ban zajlik a költő dátumozása szerint. Művét az új század első két évtizedében írja, legalább tíz éven át († 1321).⁹ Hallatlanul korai dátum ez az újkor szokásosan megállapított kezdetéhez képest, szellemileg Dante mégis korszakhatáron áll: a középkor összefoglalója, új európai korszak előhírnöke.¹⁰ Igaznak bizonyul Engels megállapítása, mely szerint ő a középkor utolsó, s az újkor első költője.¹¹ Többben ugyan Dantét a középkorhoz csatolják. Carlyle „tíz néma évszázad” megszólaltatójának nevezte. Nyilvánvaló, hogy ez egyoldalú megállapítás. A magyar Dante-kutatás több mint egy évszázad óta más állásponton van. Toldy Ferenc már 1854-ben megvetette alapját ennek a szemléletnek. Nem tagadta, hogy Dante összefoglalja a középkort, de abban látta nagy érdemét, hogy megmutatta az új korszak lehetőségét, mely majd újfajta életet, újfajta gondolkodást, újfajta költészetet teremt.¹² A mai magyar dantológia azután nagyon világosan bizonyítja, hogy a középkorból az újkorba való átmenet alakja Dante.

A korszakfordulók bizonyos mértékig mindig rejtettek, homályba fülök, a régit és az újat egyaránt tükrözők; sőt a régit határozottabban, mert kifejelettségében, az újat inkább csak sejtetően, csíráiban mutatók. Dante is rejtett átmenet. Határhelyzetét éppen az jelzi hitelesen, hogy ez felfedezésre szorul, csak vitában igazolható.

Az első világos jel erről történelmi. Dante teológiája, filozófiája, egész gondolatrendszere középkori, és mégis, a közvetlen firenzei utódok megítélésében az ő személye és műve ragyog az új kezdet kapujában. Petrarca és tanítványai, akiknél elsőként bontakoznak ki láthatóan a korai humanizmus körvonalai, hódolatukkal Dante felé fordulnak. Petrarca ugyan még halk vitába száll lenyűgözve Dante nagysága előtt. Boccaccio ellenben, akinek az első, pótolhatatlan értékű Dante-életrajzot köszönjük, fenntartás nélkül zengi az előd dicséretét. A nyomába lépő Filippo Villani és Leonardo Bruni a XIV. század végi Firenze irodalmi köztudatát tükrözi, s Dantéről írt életrajza, különö-

sen az utóbbi, a nagy költőt a humanista eszmény alapján értékeli.¹³ Bruni (1370—1444) így kapcsolja össze Dantét a korai firenzei humanista körrel: „... az öröklődés az időben is megmutatkozik, minthogy Dante halálakor Petrarca tizenhét éves volt, s amikor Petrarca meghalt, Boccaccio kilenc évvel volt fiatalabb nála, így szállottak a műzsák egyikről a másikra”.¹⁴ Ez a szellemi öröklődés a hár-mójuk között levő különbségek és ellentétek hát-terén rajzolódik meg élesen: ami összekapcsolja őket, éppen a humanizmus felderengő hajnala, új lelkisége. Bruni különben Dante és Petrarca összehasonlítása során erre a végső eredményre jut: „meg kell vallanom, hogy főművében Dante Petrarca valamennyi művét felülmúlja”.¹⁵

Boccacciónak és a másik két írónak Dante-képében van elfogultság, saját törekvéseik visszavetítése a nagy génius alakjára, de figyelemre méltó, hogy Dante századának, a firenzei korai humanizmusnak életrajzírása egyértelműen saját eszményét fedezi fel a Színjáték írójában.¹⁶ S ennek a közelségű, „részhajló” történetírásnak alapján véve igaza volt.

Melyek azok a vonások, amelyek a Színjátékban elhatározóan a reneszánsz és a humanizmus felé mutatnak? Erre a mű *formai* és *tartalmi* elemzése ad választ. A Színjáték nyelvi, verstani elemzése, amiről itt sajnos le kell mondanom, Dantét előre kapcsolja a humanizmushoz.

Ezen a tényen nem változtat, sőt még jobban kiemeli az a körülmény, hogy Dante magános szírt: olyan magasan lebeg stílusvívmányaival is kora és a következő századok fölött, hogy utánozhatatlan, megközelíthetetlen maradt. Antik ihletésű, nagy műgonddal fejlesztett stílusát — mindkét vonás a reneszánsz írók jellemzője! — Petrarca vitte „emberközelpbe”. Dantét költői nyelve az ókorba visszanyúló stílusújítónak mutatja, s ezzel az olasz humanizmus költői stílusának előkészítő mesterévé avatja.¹⁷

Ezek után fordulunk a Színjáték olyan *tartalmi* mozzanatai felé, melyek a reneszánsz és a humanizmus közeledését idézik. E tekintetben a legfontosabb jelenség a műben *annak az újkori szellemiségnek fellörése*, amely szenvedélyesen kérdez, vitatkozik, kutat, távolba feszül, megismerni és előre-jutni akar. Új korszak ébredését jelzi a kételyek felvetése, a bátor és az éles kérdezés, mellyel Dante főként a Paradicsomban hoz elő feszítő problémákat. A kérdések teológialag még beleilleszkednek a középkorba, de felvetésükben már az újkor embere rázza a gondolkozására, akár hívő gondolkozására rakott szellemi bilincseket.

Dantét kétség gyöttri, miként kárhozhatnak el a komoly erkölcsiségű hinduk, akiknek egyszerűen nem volt módjuk Krisztusról hallani. „Ha kérde: „Kit az Indus messze partja / szült, ahol senki a Krisztust valóban / nem mondja, írja, olvassa, se hallja: / minden szándéka s minden tette jóban / fárad, amennyi látást nyert az Égtől / és nincsen vétke példában, se szóban: / hitetlen hal meg s kereszt vize nélkül: / hol az igazság, mely őt elítélje? / s ha ő hitetlen, hogy róhatni vétkül?” (Par. XIX. 70—78.) Ez már velejében humanista kérdésfeltevés, nemcsak a hitigazságok feszegetésének módjában, hanem mély emberi tartalmában: a keresztény hittől független emberség, jóság megállapításában.

Az említett példa átvezet a Színjátéknak a reneszánsz gondolkodás irányába mutató jellegzetes vonásához, az *antik pogányság értékeléséhez*. A Pokolnak csupán előcsarnokába, a szenvedéstől még

mentes „tornácára” helyezi Dante az *emberi szellem nagyjait, ókori pogányokat*, kiknek saját lelkük fénye világít a pokol sötétjében. *Homérosz, Horatius, Ovidius, Arisztotelész, Platón, Szókratész, Démokritosz, Seneca* és mások vannak itt. Az antik irodalom alakjait is megtaláljuk e helyen, nemcsak történeti, hanem legendás személyeket, Elekt-rát, Aeneast. Dante megkérdezi: „kiket különböztet meg így a végzet?” S kísérelje „felelt: „Hírnevük tette s a dicsőség, / mely korukból korodba visszacsendül, / hogy megtisztelte őket az erős Ég.” (Pok. IV. 75—78) Mindamellett Dante nem tagadja meg keresztényen hitét az antik nagyszerűség csodá-lata közben, mert hozzáfűzi: ezek a pokol tornácán mérhetetlenül és reménytelenül vágyódnak a keresztényiségre. „Nem sirt hangos nyögés, csak gyenge sóhaj / reszketteté a levegőt örökké. / Kín nélküli fájdalom, csendes óhaj...” Vergiliusszal, aki vezetője a Pokolban és a Purgatóriumban, így fejezti ki állapotukat: mivel „a kereszténység előtt születtek”, „életünk reménytelen kívánság” (Pok. IV. 26—28.40).

Az *antik kultúra* annyira beleolvad Dante gondolkozásába, hogy gyakorta elmosódik szeme előtt a határvonal a keresztény és pogány hitvilág között. A Pokolban az istenkáromlók közé helyezi el a Tébát ostromló hét király egyikét, ki Zeuszt szidta, miért is Zeusz a monda szerint villámmal sújtotta (XIV. 51—57). Nem okoz gondot Danténak, hogy amikor elhagyja a földet és a mennybe érkezik, Apolló segítségét kérje a látandók megénekléséhez, hiszen ő volt a lantjáték és a művészetek istene a görögöknél. „Csak annyit kapjak erőd telijéből, / hogy az árnyék árnyékát visszazengjem, / amely fejemre hullt a Boldog Égből” (Par. I. 21—23).

Ide tartozik, hogy Dante a Szentírás bőséges idézésével együtt, egyszerre és azonos jelentőséggel *hivatkozik antik pogány szerzőkre*. A mód, ahogyan ezt teszi, túlmegy a középkori teológusokon, akik szívesen idézték például elsősorban Arisztotelész gondolatait, s egybeolvasztották a magukéval. Dante az Ősz. jeleneteit a görög-római mitológiával váltakozva használja fel nagy művében. Ókori pogány írók sorait beépíti költeményébe, mégpedig nem csupán prófétikus vonatkozásban, mint ahogyan Vergilius IV. eklogáját gyakran felhasználta az első évezred keresztény gondolkozása.

Az *emberi alkotó szellemek humanista értékelése* jelentkezik abban, ahogyan Dante egykori tanítóját és gyámját, *Brunetto Latini*-t költeményében szerepelteti. Az egyházi tanításhoz ragaszkodó igazságérzete ugyan a pokolba helyezi el mesterét, korának egyik legkiemelkedőbb tudását és költő-jét, mert természetellenes nemi életet folytatott. De nevelőjének kárhozottsága nem zavarja Dantét, hogy kétszer is megpendítse vele kapcsolatban az annyira jellegzetes, későbbi reneszánsz gondolatot az alkotás halhatatlanságáról. Földi életében ő tanította meg Dantét arra, „hogyan örökíti meg magát az ember”, s most a pokolból arra kéri egykori tanítványát, hogy vegye gondjába fő művének sor-sát: „a könyvet, amelyben élek még” (Pok. XV. 118—119).

A *reneszánsz művészetfelfogás* villan meg korát megelőzve abban a jelenetben, ahol Dante a Purgatóriumban egy sziklafalba ütközik: „fehér márványból van, és elborítva / domborművekkel, hogy nemcsak Poliklét, / de a Természet szűgyenben maradna” (X. 30—33). Polükleitosz nagy görög szobrász volt az i. e. V. században. Az antik klasz-szikus művészet csodálatánál jelentősebb e megál-

lapításban, hogy a művészet versenyez a természetel, különbet alkot.¹⁸

A reneszánsz felé tett lépés Danténál az emberi érzelem nemességének gondolata. Az eszmét az „édes új stílus” itáliai költői irányzattól veszi át, ahonnan az ő költészete is indult. Az új irányzat megteremtője, Guinzelli († 1276), kit Dante a Purgatóriumban „atyjának” nevez, az öröklött, születési nemességgel szemben az erény által való nemességet hangsúlyozta. A szerelem a nemes szívek vele született tulajdonsága; a női szépség csupán felszítja ezt az értelmi adottságot. Ebben a felfogásban szinte azonosul egymással az erény és a szerelem fogalma, s maga a szerelem is az erkölcsi felemelkedés eszközévé válik. Ezzel a természetes emberi érzés, az emberi szív megnyilatkozása etikai jelentőséget kapott.¹⁹ Az érzelmi nemességnek ez a gondolata, mely a Színjátékban is felbukkan, a humanizmus előhangja.²⁰

Jellemző példa rá, amikor Dante a pokolba került szerelmespár védelmében az „édes új stílus” elméletét hozza fel, hogy ti. a szerelem a nemes lelkű embert gyújtja lángra (V. 100–102). Dante humanista jellegű etikai értékrendet érvényesített azzal, hogy a szerelem bűnöseit a Pokol „második körében”, közvetlenül a keresztleletlenül meghalt emberek után helyezte el, akik nem tehetnek hitetlenségükről. A Színjátékban a pokol körei számának növekedése szerint fokozódik a bűnök súlya. Dante az „édes új stílus” eszméinek továbbvitelével már a reneszánsz felé lép. Az újfajta etikai értékrendjéről művészi eszközei is árulkodnak. A „szerelem halottairól” szóló énekében a hasonlatok sehohsem becsmérlők, sőt inkább megkapó költői szépségűek (Pok. V. 46–49. 82–84). Ezenfelül még a hangzásal is, sorlángyítással, alliterációkkal, rokonszenves irányba tereli az olvasó érzelmeit.²¹

Az újkor emberének tudásvágya és a messzeségbe törő akarat formálódik meg *Ulyxes* (*Odüsszeusz*) híres, sokat vitatott dantei jelentésben. Dante a homéroszi hagyománytól eltérő mondát használ fel Odüsszeusz utolsó hősi vállalkozásáról, Herkules Oszlopain túl. Ókori hiedelem szerint itt, a mai Gibraltárnál volt a világ vége. Dante hőse szájába azt a vallomást adja, hogy elszakítva a hazahúzó gyermeki, apai és hitvesi szálakat, új, emberfölötti feladatra vállalkozott: „... lelkem szenvedélye: / látni világot, emberek hibáját, / s erényüket, s okulni, mennyiféle. / S bejártam a tenger ezernyi táját...” Amikor elmaradt mellettük a spanyol part, túl az ismert világ határán, így önt erőt társaiba: „Gondoljatok az emberi erőre: / nem születettek tengni, mint az állat, / hanem tudni és haladni előre!” (Pok. XXVI. 98–101. 117–119) Dante itt kimondja az emberi haladás történelmi ismertető jegyeit: tetterő és tudás — ez a kettő viszi előre az emberi nemet. Kétségbe nem vonhatóan humanista szellemű célkitűzés.²²

Aztán egy hegy tűnik a vakmerő utasok elébe, ahonnan vihar támad, és belefúlnak a tengerbe, mert „Valaki így akarta”. A kutatók nem tudják eldönteni, hogy a Purgatórium hegyének önhatalmú elérése volt-e oka Danténál Ulyxes végső kudarcának, vagy isteni büntetés a családi kötelékek elhanyagolása miatt, esetleg a Trója elfoglalására vezető család cselekedés megtorlása a költői igazságszolgáltatásban. Ez a bizonytalanság nem érinti a szöveg lényeges értelmét. Dante nagyszerűséget lát Ulyxes elhatározásában, hogy legyőzi önmaga érzéseit és nekivág az ismeretlen messzeségnek. A tudásvágy megszállottsága dacol a tenger, az elemek, a természet, az ismeretlenség ezer veszélyé-

vel. S ez akkor is hirdeti a tetterő és a tudás hatalmas hajtóerejét, ha adott esetben tragikussá lett a küzdelem. Mai szóval így mondanánk: az emberi nem minden előretörése a tudomány, a technika, a társadalmi haladás területén mindig is áldozatokkal járt és jár. Ezt így Dante nem gondolhatta végig, de ami itt nála fellelhető, az „a modern reneszánsz humanizmus első legfrappánsabb megfogalmazása, az antik humanitás gondolatörökségének átültetése a dantei korba”.²³

A közvetlen utókor értékelése ismét jellemző: a jelenetet a reneszánsz légkörében a tengerész-kereskedők felfedezte új földekre vonatkoztatták. *Janus Panronius*, a legnagyobb magyar humanista, dicsőítő költeményt írt egy velencei patriciusról, magasztalva, hogy a nyugati óceánban eddig ismeretlen, új világokat keres. Versének stilisztikai eszközeit, kifejezéseit a Pokol szóbanforgó jelenetéből kölcsönözte, világos jelöl, hogy az olasz reneszánsz emberei és a magyar humanizmus képviselői az Ulyxes-mozzanatot Danténál úgy értelmezték, ahogyan a mai magyar Dante-kutatás és sokan mások.²⁴

Így villannak elénk egymás után a Színjátékban dolgozó „újkori” erők. Mindez nem jelenti, hogy Dante középkori lelkiségének bizonyítására nem lehetne számos, mennyiségileg talán még több, sort idézni. De hiszen éppen ez mutatja, hogy két kor határán áll. Dantét valóban „kétfelé, a múltba és a jövőbe tekintve kell elemezni, azonban a hangsúlyt a jövőre helyezve”.²⁵ Középkori gondolkodás és egy új kor elemei ütköznek a Színjátéknak csaknem minden énekében, majd minden jelenetében.²⁶

Amikor az előzőkben Danténál a közelgő történelmi humanizmus néhány világos vonását ábrázoltuk, gondolatait nem tettük mérlegre keresztyén teológiai szempontból. Nem tartozik most ide a reneszánsz ember szembesítése az evangéliummal. Tanulmányunknak ezen a pontján az volt a lényeges, hogy szemléletesen meglássuk: a középkori Dante arccal már előre fordult a jövő kódében rejtőző reneszánsz humanizmus felé, melyet „világi” erők és eszmék szültek. Ezt a Dantét, érthetően, éppen „világi” gondolatok jellemzik, noha alap szemléletének keresztyén volta rendíthetetlen az egész műben.

Az elmondottakhoz megragadó művészettörténeti megvilágítást ad Dante leghitelesebbnek mondható arcma, mely később előkerült csontjainak, kétségtelenül hiteles koponyájának alkatát hajszálpontosan követi. Ez *Giotto*-nak 1306-ban festett firenzei freskórészlete.²⁷ Dante és Giotto között a személyes ismeretség több mint valószínű. Kettőjük barátságáról keringett híreket némely adalék hitelesíteni látszik. A kortársak mindenesetre meggyőződéssel állították, hogy szoros kapcsolat fűzte egymáshoz őket. Maradjunk csak a megbízható ténynél: a freskó készítésének idején Dante halálbüntetés terhe alatt járó száműzött volt, Giotto mégis megfestette képét odahaza, városában, ahonnet elűzték. Az újkori festészet korai hatalmas kezdete, Giotto és a Színjáték írója együtt állnak a trecento kapujában, szimbolikusan együtt jelezve új hajnal derengését az emberiség kultúrtörténetében.

Napjainkban, a XX. században, amikor kétségtelesen új korszak körvonalai bontakoznak az emberiség életében, érdemes és tanulságos Dantéban és Színjátékában észrevennünk: a jövő felé tartó ember idegszálaiban, gondolatai között, kérdéseiben, törekvéseiben már ott rezeget, javarészt magától sem tudottan ott dolgozik, mint csirázó sejt, az új. Iz-

galmas órákat jelent a világirodalom leghatalmasabb költeményét úgy olvasnunk, hogy a középkori zárt felszín alatt meghalljuk, érezzük az újkor erőinek moccanását, amint az édesanya figyeli a szíve alatt hordott magzat első életjeleit. Talán jól sejtjük, a mi időnkben előbbre van a világ az újabb korszakfordulóban, mint Dante idején a történelem készülő korszakváltásában. Nekünk tehát több a lehetőségünk és indíttatásunk gondolkodásunk ráirányításában a jövőre, az emberiségnek a társadalom és technika fejlődéséből bontakozó jövőjére. Noha ez — mint minden jövő — ma még sejtetem, reménység, s a képet majd csak a XXI. század rajzolja meg! Amint csak Dante élete után, a következő két évszázadban bomlott ki a reneszánsz és a humanizmus.

A belső rugó

Többféleképpen szokták meghatározni a Színjáték megírásának mozgó rugóját, a nagy mű belső célját. Nem ismertethetem a véleményeket, csupán két szélsőséget említek érdekesség céljából, különben mindegyik katolikus méltatótól származik. Egyik szerint a Színjáték a Mária-kultusz szülötte (*Misciatteli*). A közismert *Papini* szintén ezt vallja, de ő inkább „Dante bosszújának” nevezi a Színjátékot, melyben a költő megtorolt minden sértést és megaláztatást, ami csak érte.²⁸ Mindkét vélemény nagyon távol jár az igazságtól, amit nem is olyan egyszerű a maga teljességében és bonyolultságában, sokrétűségében felderíteni.

Dante vallomásaiból és magának a műnek tanúságtételéből *három fő indíték* állapítható meg. Az első indíték Dante életében időbelileg is legrégebbi rugója a Színjáték megírásának: a *Beatrice-élmény*. Bár egyes kutatók Beatricét képzelet szüleményének, szimbolikus alaknak vélték, kétségtelen, hogy valóságos, élő személy volt ez a nő. Ma már az irodalomtörténet megegyezik abban, hogy az illető egy bizonyos *Folco Portinari* leánya, Bice, aki Dante szülői házában szomszédságában lakott gyermekkorában. Családi érdekből férjhez ment egy gazdag, befolyásos firenzei kereskedőcsalád vezetőjéhez, és fiatalon halt meg. Dante ifjúkori verseiből és hozzájuk fűzött sejtelmes prózájából két találkozás emléke világít felénk. Az egyik 9 éves korában történt a nála egy évvel fiatalabb Beatricével (ezzel a névvel feltehetően a költő illetve; eredeti keresztnevével rokon hangzású és szimbolikus jellegű név, a boldogságra utal). A másik találkozásuk 18 éves korában ment végbe, már mint fiatal asszonnyal, mások jelenlétében. Az esemény köré sorakozó mozaikok azt mutatják, hogy a felnőtt Beatrice tudott Dante hódolatáról, de nem viszonzta érzelmeit. Sőt kikacagta Dantét, amikor észrevette a fiatalember megrendülését, mely fizikai rosszullétig fokozódott a láttára. Dante beszámolójából tudjuk, máskor egy barátságos köszönés is elég volt a fiatal nő részéről, hogy Dantét a legnagyobb boldogság érzetében emelje. Nyilvánvaló, hogy csak eszményi és egyoldalú kapcsolat volt közöttük. Amikor Beatrice 24 éves korában, 1290-ben meghalt, Dante elhatározta, hogy egy nagy mű megírásával fog emlékének hódolni. Terve végrehajtására csak évek múlva került sor. A Színjáték írásának kezdetéig elmúlt legalább tíz esztendő, befejezéséig negyedszázad is Dante életében. A közbenső idő más, új célokkal is megtöltötte az ifjúkori elhatározást.

Mielőtt továbbmennénk, próbáljuk megfontolni, hiteles lehet-e, amit Dantétól a Színjáték keletke-

zésének elsődleges rugójáról megtudtunk. Dante saját megnyilatkozásain²⁹ kívül más egykorú adatunk erről nincs, ezért az író vallomásának csupán emberi valóságosságát vizsgálhatjuk a Színjáték fő motívumát illetően. A Beatrice-élménynek döntő szerepét két, ugyancsak írói megnyilatkozással erősítem meg a XX. századból. *Dsida Jenő*, a fiatalon elhunyt erdélyi költő írja le megkapóan lírai ön-életrajzát tartalmazó versciklusában, a *Tükör előtt*-ben első szerelmét. Egészen fiatal fiú volt, amikor régi gyermekpajtása, a szomszédjukban lakó Ilonka iránt hirtelen felgyúlt az első szerelem, amihez fogható érzés többet soha nem jelentkezik, mert újszerűségében, a fiúgyermek egész addigi belső világát felforgató intenzitásával csak egyszer mehet végbe, előszörre.³⁰ A másik hitelesítő fény *François Mauriac* ma is élő francia író egyik kisregényéből való: „Nem a halál veszi el tőlünk azokat, akiket szeretünk; épp hogy megőrzi őket nekünk, tündöklő ifjúságukba zárva: a halál a szerelem sója; az élet oldja fel a szerelmet”.³¹

Nem kétséges, hogy a kilenc éves Dante átélhette az első szerelem mindent elborító tüneményét az addig is ismert szomszéd kislánnyal kapcsolatban, gyermekfejjel. S az is nagyon valószínű, hogy egy beteljesületlen, a remények, álmok, a képzelet és a távoli hódolat világában rekedt forró ifjúkori szerelem a halál konzerváló ereje révén élethossziglan tartó sugárzássá vált a hanyódo sorsú költő lelkében. A holt Beatricének ez az eszménykép-pé párasodott, a mindennapok valósága fölé emelkedő és az évek forgásával egyre tündöklőbb alakja annál inkább valóságos, ha belegendolunk a középkor lovági és trubadúr nőtiszteletébe, mely a Dantét közvetlenül megelőző korra jellemző. Értetvé válik a Beatrice-vonzás maradandósága a költő életében, ha tekintetbe vesszük azt a vallási szerepet is, amit Dante hitvilágában a megboldogult betölt a Színjáték égi színpadán. Végül teljesen hitelessé teszi e nőalak spirituális hatóerejének folyamatoságát Dante lelki életében, a nagy mű megírásában az a reális életrajzi tény, hogy a fiatal és a férfi Dante életében a nő nem pusztán ilyen ideálként jelent meg, hanem valóságos szerelmi kapcsolatokban is. Beatrice volt az egyetlen, aki föléje emelkedett Dante múlt szerelmeinek, és boldognak nem tartható házasságának. Föléje emelkedett, mert a képzelet ereje tette multhatatlanná. Akárcsak az eszményképnek igazán nem nevezhető Annát „örök Annává” tette *Juhász Gyula* családása, mely valóság fölé nő, soha el nem múlt nosztalgiát teremtett a vágyából.

Dantében a Beatrice-élmény annak halálával egyre inkább metafizikus síkra kerül. A Színjátékban nem egyszerűen ifjúkori szerelmének állít emléket, hanem a lelkében égi szentté emelt halottnak, az üdvözültnek dicséretét zengi. A gyermek és az ifjú Dante szerelmes érzései vallásos formában hullámszerűen tovább a halála után megdicsőült hívő körül — egyetlen töretlen főmotívum ő a Színjáték háttérében.

Jöttek az érlelő férfiúvek, jelentős politikai pályafutása szeretett szűkebb hazája, Firenze körében, rengeteg tapasztalata emberekről, keserű csalódások, hányódás a száműzetésben, s mindehhez járult a benne fiataloktól kezdve felgyülemelő sokféle, tág tudásnak feszítő ereje. Ezt az óriási élményanyagot az ő szellemi méretei között, képzeletének alkotó ereje és költői tehetsége mellett, nem lehetett csak darabokra törten adagolni, kisebb versekben, apróbb művekben feldolgozni. Ezt is megpróbálta. Nem jelentéktelen mű többi alkotása. De ami benne felhalmozódott, annak ki kellett törnie

egyetlen nagy mű koncepciójában, olyan hatalmas keretben, melyben minden helyet kaphat, amit át-élt, látott, tanult, tudott és hitt. A Színjáték eme második fő rugóját így fogalmaznám meg: *önmaga megvalósításának* szándéka. Olyasmiről van szó a Színjáték keletkezésénél, mint amikor egy ellenállhatatlan sodrású, bővizű folyam medret keres magának, hol áshatja meg legjobban. A mély és széles medret kínálta Danténak a másvilági út képe, amely lelkében, gondolatai között, képzeletében felvillant, egybeállt.

Ez a kép sejtelmes körvonalaiiban jóval hamarabb jelent meg szeme előtt, mintsem a tudás és a tapasztalat sok-sok cseppje folyamára duzzadt. Már Beatrice halála után megjelent verseskönyvében találkozunk a látomással, amelynek körképébe a Színjátékát jóval később belehelyezi. E könyvecskében az utolsó szonett Beatricét „a legtágabb égi körnél magasabban” látja, „s oly fényességes égi ragyogásban, / hogy a zarándok lelket megragadja”. Majd e sokat sejtető prózai sorokkal zárja a kis művet: „E szonett után oly csodálatos látomásom támadt, hogy a benne látott dolgok arra az elhatározásra bírtak, hogy erről az áldottról mindaddig, amíg méltóbban nem szólhatok róla, többet ne beszélek... Majd megengedi tán a könyörületesség Ura, hogy lelkem végtére hölgye, az áldott Beatrice dicsőségének látására járulhasson, aki megdicsőülten csudálkozik annak arculatjába, *Aki örökkön-örökké áldott.*”³²

A kicsiny kötet 1292—1293-ban jelent meg. A Színjáték indító rugója már feszül, a nagy mű költői kerete bontakozik, de a későbbi évek egy sor mozgató motívummal bővítik. Önletrajzi emlékek megírása, szenvedéseinek megszólaltatása, ellenfeleivel való leszámolás, politikai eszméinek és cselekvésének igazolása, világképének, történelemszemléletének, enciklopédikus tudásának közlési vágya, sőt utolérhetetlen költői alkotás becsúszása: ezek a mozzanatok valóságos hatóerőként olvadnak bele az évekig készülő mű hallatlan energiát, rendületlen elszárást, ki tudja hányszor talpra álló, megújuló erőfeszítést kívánó készítésébe.

A költői büszkeség feltörését egy szárnyaló töredékben nem lehet megrendülni nélkül olvasnunk (Par. II. 1—15). Sajátosan eredeti eszméje, hogy önmege személyét állítja a mű középpontjába, még ha szerényen, az Istent kereső bűnös alakjában is, arról tanúskodik, hogy jól ragadtuk meg a Színjáték megírásának eme második mozgatóját. Ezzel nem ütközik, sőt beletartozik egy tudatosan vállalt, megvallott tényező: az *embereken, hazáján, az emberiségen való segítség hivatástudata*. Az elkészült Színjáték befejező részét, a Paradicsom-ot levél kíséretében küldi el bizonyos *Can Grande* pártfogójának. Ebben így határozza meg az egész mű célját: „... hogy az ez életben élőket a nyomorúság állapotától eltávoztassa, és a boldogság állapotára vezesse”. Noha a gondolat elsősorban az üdvösségre vonatkozik, de a rákövetkező mondatokból nyilvánvaló a földi cél: „Nem az elméletre, hanem a cselekvésre van irányozva az egész mű. Mert ha egyik-másik helyén vagy részletében még az elméleti vonatkozásokról tárgyalunk is, ez nem az elmélet kedvéért van, hanem az erkölcsi cselekvés érdekében.”³³ Így világítja meg a művének „túlvilági” anyagát, mondanivalójának „hasznos-sága” szempontjából: „... Olyan dolgokról fog beszélni, amelyek az emberi kívánságot leginkább fölkeltek, mégpedig a Paradicsom örömeiről.”³⁴ Dante a másvilági büntetés avagy boldogság képeinek megfestésével kívánja az embereket a földön

jobb életre bírni a köz javára. Ennek megfelelően ragadja meg Boccaccio a Színjáték indítékát: „Évek múltán, mikor városa kormányának legfelső polcáról széttekintett”, azaz Firenze legfőbb kormányzóinak egyike, prior lett 1300-ban, „látva nagy résszel az emberi élet minéműségét, a köznép sok és súlyos eltévelyedését, a rangbeliek hamar bukáseit — a *Commedia* tervének dicséretes gondolata fogant meg lelkében.”³⁵ A közérkölcsei, politikai célzat a Színjáték egészen végighúzódik. A társadalmi, hazafiúi felelősség — hogy mai fogalommal fejezzük ki a Danténál tapasztalható jelenséget — hozzátartozott a feszítő rugóhoz, mely a mű megírásában hajtotta. Ez a felelősség a könyörtelen és kegyetlen ítéletmondásban jelentkezett a közéleti és politikai bűnök felett, még ha szeretett városáról volt is szó. S hogy e mű önmege megvalósítását szolgálta, annak egy kis része az a reménység volt, hogy e nagy költemény dicsőségéért Firenze visszafogadja megtagadott fiát (Par. XXV. 1—9.). A hazaszeretet és honvágy kereké ott dolgozott a Színjáték motorjában.

Beatrice dicsérete és önmege megvalósítása — eddig jutottunk el az indítékok feltárásában. Mindaddig rejtve marad azonban előttünk a mű legbensőbb értelme, míg a *harmadik tényező* nem világosodik meg szemünkben. Mindenki észreveszi a Színjáték vallásos célját, de kevesen közelítették meg a vallási rugónak igazi mivoltát. Az egész mű *Dante belső, lelki újjászületésének, a hite „renewalsának” rajza*. Megtérését, Istenhez térését, Dante Isten-élményét, Istennel való találkozását ábrázolja.³⁶

A költemény több helyén áthangzik Dante legbensőbb beismerése: Istentől való eltávolodása. Ez részben Beatricével kapcsolatos megbánás: ő jelentette számára ifjúkorában, legalábbis Dante lelkében a tisztaságot, a hitet, az égi látóhatárt. Amikor emléke meghalványodott a költőben és röviddel halála után más nő nyomult eléje, vagy később is —, olyankor, így érzi Dante, a vallástól is elfordult. Beatrice beszámolójában Dante bűnvallomása tükröződik: „amikor... életet cseréltem: elvált és tőlem máshoz tért naponta” (Purg. XXX. 124—126). A magyarázat szerint kettős értelemben veendő: Dante más asszonyhoz tért, és kételkedni kezdett a hit igazságaiban is). Beatrice szemrehányásában Dante vall: „nem hogy szárnyaddal visszacsorbulj / több mámort lesve, vagy egy csitri lánykát, / vagy részegülmi pillanatnyi bortul” (Purg. XXXI. 57—59). A „csitri lányka” olaszul Dante egyik szerelmének neve). Még fájdalmasabban nehezedik Dante lelkére természetének, úgy látszik, egyik alapvető vétke tulajdonsága: a gög. Ebben látja, és joggal, az ember ősbűnét. Nem a tiltott fa gyümölcse, a tudás volt az oka az első emberpár kiűzetésének a paradicsomból — mondja —, „hanem csak az átlépés a Tilosba” (Par. XXVI. 117). Találónan jegyzi meg e sornál a magyarázat: Dante itt is az embergöggöt okolja. A tudást nem ítéli el. Áttereli a kérdés súlyát a tragikus hübriszre: a gögre. Ez volt Dante egyik legfájdalmasabb benső kérdése.

A Színjáték belső kulcsfontja, a forduló, abban a jelenetben található, ahol Dante túlvilági vándorútján egy forrásból eredő két patakhoz ér. Közben zeng latinul az ének: „Boldogok, akiknek bűnei megbocsáttattak” (Purg. XXIX. 1—3). Az egyik patak „Léthe”, a felejtés vize (Purg. XXXI. 94—99). Amikor belemerítik a költőt, hirtelen felhangzik az 51. zsoltárnak büntől való megtisztításért könyörgő szava (9. v.). Ez a víz elmosza benne bűneinek még az emlékét is (Purg. XXXIII. 91—99).

A másik az „Eunoé”, az „emlékezés itala”. Erről szóló vallomása zárja a második főrészt: „...e szent habokból kiérve / új ember lettem, mintha új gallyat hoz / az új tavasz az újuló növényre: / tiszta, s röpiúni kész a csillagokhoz” (142—145). Isten titkos erőt ruház mindkét érre: „Az egyik a bun emléket törli, a másik ráemlékeztet eireledt erényre” (Purg. XXVIII. 127—129).

Itt, a mennybe lépés előtt, történik meg vétkes múltja letakarása, úgy, hogy még a bűnök emlékének yarása vagy terhe se kísértse, s a régebbi élete mélyen vallásos időszakára, ifjúkori tisztaságára emlékezős. Ne zavarjon minket a két patak antik, pogány mitologikus elnevezése, se az „erény” emlegetésnek dogmatikus fül számára sértő hangja, hiszen középkori katolikus ember írja. Még az sem lényeges, hogy fiatal korának vallásos tenykorában életrajzilag igaz van-e. A döntő lényeg nyilvánvaló: a Színjáték fordulópontján életének megtisztulása, új emberre válása megy vegbe saját látása szerint, Isten kegyelméből.

Megy végbe? Hol? Itt, a Színjátékban, a költemény megírásában. Dante újjászületésének folyamata nem templomban vagy imádságban történik, noha ezek nyilván hozzátartoznak életéhez, hanem a hatalmas költemény végig gondolásában és megalkotásában. Ez a nagy mű végeredményben olyan mint a liturgia: Isten igralmas cselekvését hordozza, mellyel ő megbocsát, megtisztít, újjáteremt. De éppen az a különös: ez nem liturgia, hanem költemény. És mint ilyen, lesz Dante lelki megtisztulásának terévé, eszköze és kifejezőjévé.

„Újjászületésének” erre a pillanatra következik a harmadik főrész, melyben a vándor egyetlen ive-lő lendületben tart az Istennel való találkozás felé. Isten-élménye (ezzel a kifejezéssel egyáltalában nem az Istennel való találkozásnak realitását akarom csökkenteni, hanem személyes eseményességét jelezni) teológiai úton, költői műre-mek alkotásában jön létre.

A három fő rugó, a „kis rugókkal” együtt, összekapcsolódik, s nem csupán a hatalmas költemény mélyből fakadó egységét adja meg, hanem Dante példáján összekapcsolja a „világi” és „isteni” dolgok jelentőségét az életünkben. Dante műve szemléletes tükrre annak az igazságnak és ténynek, hogy hányféle kisebb-nagyobb indíték, hatóerő, mozgató elem dolgozik egy emberben, s milyen sok lelki és élet-tényező bonyolult egybefonódásának eredménye — a kor hátterén kibontakozó társadalmi és történelmi helyzetben — mindegyikünk munkája, alkotása, életműve.

Ha valaki nyitott szemmel éli az életét, és van felelősségérzete korában az emberek s az emberi közösségek iránt, feltétlenül szolgálattá válik az élete. Életének eseményei, örvendetes és keserű tapasztalatai hasonlóká lesznek középkori dómok ólomkeretes színes üvegablak részecskéihez. Belerendeződnek a kis üvegek az egészbe, s messzebb-ről jövő fény sugároz át rajtuk. Így kap szerepet minden az életünk történetéből, emlékek és összegyűjtött tudás. Életünk egységét nem magunknak kell kovácsolnunk. Életünk sok-sok darabkája magától rendeződik egybe, miközben életünket Istenre, másokra és önmagunkra állítjuk rá. (Ha olvasóim közül néhány felkapja fejét a „magunkra” szótól, mert helyteleníti, hogy kereszttyén ember ilyet mondhat, gondoljon arra: emberlétünk-ből következik ez, amitől soha nem lehet megszabadulni; tehát nem szabad képmutatónan mást mondanunk, de Isten nem is kívánja. Máté 22:39!) Ez a három irány nem esik szét, hanem egybeforrni akar. Egyé-

ni életünk vágyai, örömei és csalódásai, a magunkba szívott tudás, élettapasztalataink, Istent kereső tapogatózásunk, töredékes törődésünk mások érdekével és közösségek ügyével — egyetlen nagy összefüggésbe simulnak, ha „önmagunk megvalósítása” közben Isten és az embertárs nem esik ki látóhatárunkból. Magunk talán nem látjuk életünk egységét, mert ehhez távlat kell. Távlat Istené, az utókoré, a körülöttem levő embereké — talán csak a halálom után.

Veöreös Imre

(Befejező rész következik)

Jegyzetek

1. *Dante Alighieri, Isteni Színjáték*. Fordította Babits Mihály, a jegyzeteket írta Kardos Tibor. Budapest 1968. 5. kiadás. — 2. Gazdag természetű a legújabb magyar dantológia. Legkiemelkedőbb élő Dante-kutatónk Kardos Tibor. Az újabb, Dantével kapcsolatos kiadványok szinte mindegyike valamiképpen összefüggésben van az ő munkájával. Példamutató a magyar szakirodalom termékeny kapcsolata az olasz Dante-kutatással, mely érthetően vezető helyen áll. — 3. *Babits Mihály, Az európai irodalom története*. Budapest, évszám nélkül. 13. lap. — 4. *Veöreös Imre, „A Te békédet add meg most nekem”* (T. S. Eliot-ról). Evangélikus Élet, 1968. okt. 20-i (42.) szám. — 5. *T. S. Eliot, Válogatott versek*. Fordította Vas István, záró tanulmányt írt hozzá Ungvári Tamás. Budapest 1966. 275 lap. — 6. *Rába György, A két költő: Dante és Babits*. („Dante a középkor és a renaissance között” c. gyűjteményes kötetben. Szerk. Kardos Tibor. Budapest 1966. 577—633. lap.) — 7. Az új fordítást — Babits Mihály időt álló, hatásában is jelentős rendkívüli alkotásának minden elismerése mellett — több ok is szükségessé teszi. A költemény egyes helyein pontosabb szövegűsre kell törekedni. A fordításnak kevésbé archaizáló nyelven kell történnie. Főként pedig megoldható feladat Dante nyelve „ritmikus bravúrnak”, zenei hatásának magyar tolmácsolása. — 8. Tudomásunk szerint először került színpadra a Színjáték. Az előadás szövegét Babits Mihály fordításából Weöres Sándor állította össze. Kiválóan oldotta meg a rövidítést. Az előadás méltatását lásd *Theol. Szemle*, 1968. 7—8. sz., 247. lap. Azóta a nagy érdeklődésre való tekintettel a Thália színház a darabot a téli idényben is műsorára tűzte. — 9. Kétségtelen bizonyíték van arra, hogy 1314 április előtt már beszéltek egy műről, amely megjelent. Dante maga is tanúsítja, hogy a „Paradicsom” befejezése előtt az első két főrész már forgalomban volt. A harmadik főrész 1318—20 között nyelhetett befejezést. — 10. *Kardos Tibor i. jegyzetei*. 399. lap. — 11. *Marx-Engels: A kommunista kiáltvány*. Budapest 1949. 26. lap. — 12. *Kardos Tibor, A Dante-kép változásai Babits óta*. Idézett gyűjteményes kötet. 635. lap. — 13. *Dante, Petrarca, Boccaccio*. Művészéletrajzok. Összeállította: Kardos Tibor. Budapest 1963. (Kardos Tibor tanulmányával: A modern biográfia megszületése.) — 14. U. o. 145. lap. — 15. U. o. 148. lap. — 16. *Kardos Tibor, Dante humanizmusa a középkor és a renaissance között*. Idézett gyűjteményes kötet. 14—15. 663. lap. — 17. Fentiekben főként a következő tanulmányokra támaszkodtam: *Gáldi László, Az olasz költői nyelv és a humanizmus („Renaissance tanulmányok” c. kötet. Kardos Tibor, Budapest 1957. 371—423. lap.)* — *Szerényi Ferenc, Az endecassilabo mint kifejező eszköz Dante Színjátékában („Dante a középkor és a renaissance között” c. idézett mű. 381—420. lap.)* — *Szerb Antal, A világ-irodalom története*. Budapest 1958. 239—240. lap. — 18. *Kardos Tibor, Dante humanizmusa... i. m. 92. lap.* — 19. *Sallay Géza, Eretnek mozgalmak és az olasz polgárság vallásos krízise a trecento végéig („Renaissance tanulmányok”)*. 44—45. lap. — 20. *Kardos Tibor, A Dante-kép változásai... i. m. 654.* — 21. *Baranyi Ferenc i. m. 392—393.* — 22. *Kardos Tibor, Dante humanizmusa... i. m. 85. Jegyzetek az Isteni Színjátékhoz, i. m. 413.* — 23. *Sallay Géza, Világzemlélet és ábrázolás összefüggése a Színjátékban („Dante a közép-*

kor és a renaissance között" c. idézett kötet) 130—131. lap. — 24. Kardos Tibor, A Dante-kép változásai... i. m. 648. — 25. U. o. 650. — 26. Kardos Tibor, Dante. (Isteni Színjáték. Budapest 1957.) XLI. lap. — 27. Rajnai László, Dante arca („Dante a középkor és a renaissance között" c. kötet). 255. 258. lap. — 28. Papini, Dante. Budapest é. n. 246—248. — 29. Dante, Az új élet. Fordította Jékely Zoltán. (Dante összes művei. Budapest 1962.) 9—66. lap. — 30. Dsida Jenő, Angyalok citeráján. 1938. 132. lap. — 31. Francois Mauriac, A szerelem sivataga. Budapest 1967. 149. lap. — 32. Dante, Az új

Meditáció a szeretet törvényszerűségeiről

Keresztyén életünk egyik legizgalmasabb kérdése a szeretet. Sokat beszélünk róla, kinlódunk miatta, és szenvedéseink alapját jelenti, ha nincs. Érdemes hát e sokat és sokféleképpen emlegetett kérdést közelebbről vizsgálni, sőt egészen közelről nézni. Mi van e fogalom mögött, mit és kit találunk mélységeiben, milyen törvényszerűsége, milyen jellegzetessége hívja fel féltreérthetetlenül a figyelmünket. Mi az, amit minden keresztyén embernek tudnia kell, ha szeretni akar.

A szeretet „történelmét" figyelve, törvényszerűségét vizsgálva a kijelentés világához kell visszanyúlnunk. Az ő „paradigma" ott található Istennek Jézus Krisztusban megmutatkozó szeretetében. Ha a szeretet törvényszerűségeit akarjuk figyelni, akkor ezt a szeretetet kell nézünk, mert ez a szeretet a „Szeretet". Így és innen van! Ami erre jellemző, az a jellemző a szeretetre; ami ebben törvényszerű, ez a törvényszerű mindig és mindenhol. Ezen a nyomon kell elindulnunk, ezt kell követnünk, ha szeretni akarunk.

Mi sokat beszélünk a szeretetről, de nem kutatjuk mélységeit. Mi használjuk ezt a szót, törvényszerűségeit nem is ismerve, minden alapos átgondolás nélkül — éppen ezért váratlan eredményhez is jutunk vagy éppen nem jutunk — törvényszerűségei hiányában. Ha jobban akarjuk ezt a „tudományt" ismernünk, akkor az ő „paradigmát" kell tanulmányoznunk, azt kell nyomunkisérnünk, hogy mélységeibe lássunk!

Mi volt, milyen volt a szeretet első kísérlete, mely olyan eredményt hozott, hogy ma is belőle él ez az egész világ? Jézus Krisztusban Isten hogyan szerette az embert, hogyan mutatta be benne, vele a szeretetet? Ezt figyelve a legelső törvényszerűségnek az áldozatot állapíthatjuk meg. Áldozat nélkül tehát nincs szeretet. Ezzel és ebben kezdődött. Isten úgy „tudott" szeretni, Jézus Krisztus szeretete úgy indult el a világ felé. Aki szeretni akar, először is ezzel kell számolnia. Persze ez egy kicsit meghökkenti a szeretni annyira akaró embert, a szeretetet gyakorta hangoztató keresztyént. Aki embert szeretett egyszer, annak a Fiát kellett áldoznia; aki embert akart engedelmesen szeretni egykor, annak önmagát kellett áldoznia. Így kezdődhetett, ezzel kezdődhetett.

Ha a szeretet ezzel jött be a világba, világos, hogy ezzel a törvényszerűséggel maradt is itt. A jelenben is ez kell hogy valahol meghatározza. Aki embert akar szeretni valahol a történelem pontján, ezzel a törvényszerűséggel tud csak boldogulni. E nélkül nem, — bármennyire kellemetlennek tűnik is ez a felismerés. Valóban nagy meglepetés együtt látni ezt a két fogalmat: szeretet-áldozat! Isten Jézus Krisztusban megjelent szeretete pedig ezt példázza és bizonyára ezért nem sikerül oly sok kísérletünk. Mi szívesen szeretnénk — áldozat nélkül, de sajnos így nem lehet.

De nézzük a másik törvényszerűséget, ami napnál világosabban ragyog Istenünk által mutatott példán: Istennek Jézus Krisztusban megjelent szeretetét vizsgálva, megállapíthatjuk az ok-, illetve az indoknélküliséget. Nem volt rá oka Istennek, hogy szeressen minket. Nem volt, nem szolgáltunk indítékkal, amiért méltó lett volna megcsinálni a megváltást. Nem szolgált rá az ember Isten szeretetére történelme során, és mégis, mégis szerette. Bármilyen volt és bármilyen lett. Indokolatlan hát, érthetetlen és magyarázhatatlan a szeretet. Van. Nos — a jelenben is éppen így. Indokolatlan, érthetetlen és magyarázhatatlan.

Kísérleteink során ezt is jó szem előtt tartani. Mi nagyon is okkal akarunk szeretni, vagy nagyon is ok-

élet. I. m. 65. — 33. Dante, Levelek. Fordította Mezey László. (Dante összes művei) 511. lap. — 34. U. o. 513. lap. — 35. Giovanni Boccaccio, Dante dicsérete. (Művészetrajzok. I. m.) 69. lap. — 36. H. Gmelin-nél találtam a következő meghatározást: A számzött Dante növekvő magányosságában, megérlelődött lelkében egy nagy tanköltemény terve, amely egyszerre ítélet kora fölött, tudásának summája és saját lelki tisztulásának (Seelenläuterung) ábrázolása. (Religion in Geschichte und Gegenwart. Kiadta K. Galling. 3. kiadás. 1957—1962. II. kötet. 32.—38.)

kal nem szeretünk, megmagyarázhatóan és érthetően. Magyarazzuk, ha nincs, ha van —, pedig a szeretet nem magyarázható, nem indokolható. Illetve magyarázata okoktól, emberektől független. „Ő" vesz minket hatalmába, nem mi adagoljuk tetszésünk szerint. Nehéz ezt így kimondani, megérteni. Hihetetlennek tűnik, de igaz. Kimondhatjuk nyugodtan: a szeretet oknélküliségének az oka pontosan a Jézus Krisztusban oknélkül szerető Isten. Ő az oka egyedül, aki ezt a példát, törvényt adta! Ez esetben a mindent elsöprő oknélküliség jelenti a teljes bocsánatot, a teljes felfedezést. Enélkül teljesen lehetetlen embert szeretni. Képtelenség valóban, aki embert szeretett egyszer, annak mindent el kellett felejtene, annak mindent meg kellett bocsátania, annak mindent el kellett fedeznie! Csak így történhetett és ma is csak így történhet. Nem arra kell nézni, ami van. Az oknélküliség jelenti tehát a másnak tartást, a másnak látást.

Es itt kell beszélünk a szeretet harmadik törvényszerűségéről: az eredményességről. Hogy-hogy? — veti fel fejét bennünk a kétség. Volt eredménye Isten szeretetének? Mi eredménye van Krisztus váltásághalálának? Hol az eredménye ekkora szeretetnek? — És a felelet igen.. A bűnös ember megváltott lett. A gyarló, a kicsiny, a senki Isten fia lett a szeretetben, a szeretet nyomán. Az ellenség fiúvá lett, a lázadó Isten eszközevé. Bármit csinál is az ember, ez a szeretet megváltoztatta előjelét. Beletagozódtott Isten országába, Isten hatalma alá tartozik. Micsoda óriási ereje a szeretetnek. Mekkora átalakító hatása az áldozatnak. Pontosán itt van beláthatatlan perspektívája a szeretetnek. Eredményes, bármennyire kétséges is. Sőt kétségtelen kell hogy legyen. Aki embert szeretett, annak nagy eredménye lett. Az ember Isten fia lett. A szeretet tehát nem lehet soha eredménytelen. A reményesség ott kell hogy ragyogjon mindenütt, ahol szeretet van. Kísérleteinkből sokszor hiányzik ez az igen bizonyos kitekintés is. Pontosán azért nem szeretünk, mert eredménytelennek látjuk. Nem tartjuk érdemesnek, nem látjuk jó kimenetelét, nem látjuk jövőjét. Pedig ha így volt, ha ez jellemezte, akkor ma is ez kell hogy jellemezze a szeretetet. Ha valaki szeret, annak mindig meglesz az eredménye. Pontosán ezért lehetünk merészek a szeretetben. És bennünk mindig mekkora bizonytalanság gomolyog. Nem érdemes — ereszti le csüggedt kezét bennünk a hitetlenség. Nem érdemes — erősödik egyre bennünk a szeretetlenség — igaz, „paradigmánk" törvényszerűsége ismeretének a hiányában.

Isten Jézus Krisztusban megmutatkozó szeretetét vizsgálva tehát ezt a három törvényszerűséget állapíthatjuk meg: a szeretet áldozattal jár, a szeretet nem indokolható, s a szeretet eredményes! Ez volt a múltja, a történelme, de ez a jelene és a jövője is. Ezt a törvényszerűséget kell jól látnunk és ismernünk, hogy kísérletünk sikerüljön. Bármelyik hiányzik, nem lesz jó a kísérlet. Felsülünk, szegymert vallunk, vagy egyenesen kárt is. Még jó, ha ez ismeret hiányában valami kárt nem teszünk magunkban. A rossz kísérlet gyakorta robbanásához vezet! Fontos tehát e törvényszerűséghez ragaszkodnunk, Jézus Krisztus példáját szem előtt tartani, el nem felejtene. E jól bevált „minta", mutatja az utat, szolgáltatja az „anyagot" az egyház szeretetéhez. Persze lehet, hogy e törvényszerűségek birtokában újra kell rendeznünk az oly sokszor és oly könnyedén használt „szeretet" fogalmunkat! (E szerény kis dolgozat pontosan ezt szeretné szolgáltatni.)

Juhász Zsófia

Az evangéliumi egyházak élete a világ bélyegein



A reformáció 450. évfordulója egyenesen felhívás volt arra, hogy a világ bélyegein jelentkező sokféle téma között közelebről megvizsgáljuk: hogyan jelentkezik maga a reformáció, annak egykori hősei, a protestáns nemzeti egyházak reformátorai, alapítói, mártírjai, legjelentősebb irodalmi és művészi eseményei a világ bélyeg-arculatán. Ez a tanulmány igyekszik felkutatni az eddig meg-

jelent bélyegeket; a kutatásban a világ nagy bélyegkatalógusai, Yvert—Tellier, Michel, Zumstein legújabb kiadásai voltak segítségünkre. Elsősorban teológiai, egyházi és nem filatéliai szempontok vezetnek és így a tanulmányban felsorakozó bélyegek leírását az egyes szakaszok végén jegyzetben közöljük, anélkül, hogy a bélyegkatalógusok számát és értékjelzését jeleznők.

A tanulmány alapja a Zsidókhöz írott Levél 13:7. „Emlékezzetek meg a ti előjáróitokról, akik szóltak néktek az Isten beszédét és figyelmeztvén életük végére, kövessétek hitüket!” Ha ez a tanulmány segít ebben, eléri célját.

Az előreformátorok a bélyegeken

Kezdjük el utunkat azzal, hogy felkeressük a reformáció előharcosait. Az első hely ezek között a nagy cseh „Mistr”-t, Jan Hus-t illet meg, aki már tírhalála által, — Konstanz 1415, VII. 6. — pecsételte meg hitvallását. Követői: a husziták, a cseh—morva testvérek, táboríták, utrakvisták, kelyhesek harca a laikusok számára is kiszolgáltatandó úrvacsorai kehelyért, — mindeza a sok vérrel írott reformáció-történet megjelenik a csehszlovák bélyegeken.

Két bélyegen egy huszitát látunk és a kelyhet.¹ Egy bélyegsorozat a Betlemska-kaple-t ábrázolja,² Husz János arcképével is találkozunk e sorozat két bélyegén.³ A tudósokat akkor megillető barett van lobogó haján; látjuk az évszámokat; 1402—1952. Tehát éppen 550 esztendő telt el azóta, hogy Husz János sürgetésére és hatására a cseh nyelv kiszorítja a prágai egyetemről a német, illetve latin nyelvet és ezzel megindítja a cseh nemzeti öntudat fellendülését is. A Betlemska-kaple-t látjuk még egy későbbi kiadású bélyegen⁴, a restaurálását követő évben. a maga sajátos „kettős-tetős” kiképzésével. 1965-ben. a reformáció e kiváló előharcosa mártírhalálának 550. évfordulója alkalmából a cseh posta két emlékbélyeget adott ki. Az egyik a máglyahalálra ítélték gúnyfövegével, papírcsákóval a fején látjuk Husz Jánost. A csákon mindenféle ördögi alak. Mi tudjuk, hogy akik gúnyból odafestették ezeket 1415 július 6-án, saját magukat, ördögi gonoszságukat festették oda.⁵ A másik emlékbélyeg magát ezt a borzalmas kivégzést ábrázolja, sokszínű kivitelezésben.⁶ A cseh posta az 1967. évi mont-reáli világhiállítás reprezentatív cseh bélyegéül ezt a témát választotta, ami „képesen” utal a prágai keresztyén békekezdeményezés hátterére, célkitűzésére is.

A reformáció másik előfutárának. akinek arcképével bélyegen találkozunk, Desiderius Erasmus van Rotterdam humanista tudóst. 1466—1536. kell tekintenünk. Ő elsősorban az Úsz. új görög fordí-

tása révén (1516) lett a reformáció ügyének szolgáltatója. Évszázadokon át ez volt a Szentírás görögnyelvű alapszövege a meg-megújuló kiadásokban. Előharcosa volt a reformációnak az által is, hogy amikor kora papjai Luther reformációja egyik okozóját látva benne, üldözni kezdték, megírja a *Balgaság dicsérete* című művét kora papcskái ellen. A „De libero arbitrio” műve ellenére is megérdemli, hogy a reformáció előfutárai közé sorolassék és mint ilyen, helyezzük bélyeg-képét „a bélyegkiállítás” képei közé.

Hollandia, szülőházaja, gondolt reá először, az 1936. esztendőben, halála 400. évfordulóján.⁷ Azonnal felismerjük őt tudós barettjében, karakterisztikus profiljával, keskeny ajkával, amelyről annyi maró gúny szállt kora zélótái, a műveletlen és tudatlan papság felé. A születése 500. évfordulóján megjelent belga bélyeg-sorozat is humanizmusának állít emlékeztet.⁸ Annak bizonyosságai ezek a bélyegek, hogy 450 esztendő mondánivalója ma is bírálát mindenféle „balgaság” ellen.

1. 1920. kiadás. 80 Hell. lila, 90 Hell. feketés-barna.
- 2. 1952. kiadás. 3 Kc. barnás-kármin.
- 3. 1.40 Kc. barna, 5 Kc. fekete.
- 4. 1958. kiadás. 60 Hell. lilás-barna.
- 5. 1965. kiadás. 60 Hell. fekete-piros.
- 6. 1966. kiadás. 60 Hell. sokszínű.
- 7. 1936. kiadás. 12 és fél Cent. kék.
- 8. 1967. kiadás. —

A reformátorok a bélyegeken



ben.

Átlépünk a reformáció küszöbén és nagy örömünkre Doktor Luther Mártonnal találkozunk, amint egy nyugat-német bélyegről tekint ránk derűs tekintetével. Az idősebb Cranach Lukács fametszetének másolata ez a bélyeg. Ki az, aki ezt a képet, legalább másolatban nem ismeri? A bélyeg¹ 1952-ben adta ki a nyugat-német posta a Lutheránus Világszövetség alapításának évé-

A wittenbergi reformátorral többször találkoztunk német bélyegen. Abban a sorozatban, amelyet egyidőben adtak ki a Német Szöv. Közt.-ban és Nyugat-Berlinben 1961-ben és amelyik a szeretetszolgálat, kultúra, tudomány, zene és költészet legjelentősebb német képviselőit sorakoztatja fel bélyegképeken. Köztük természetesen elmaradhatatlan a Reformátor.² A reformáció 450. évfordulóján, 1967. X. 31-én jelent meg a *Német Demokratikus Köztársaságban* egy emléksorozat. Ennek egyik bélyege a „Luther-házat”, a volt wittenbergi ágoston-rendi kolostort, a másik a „tézisek templomát”: a wittenbergi vártemplomot, a harmadik Luthert ábrázolja profilban, tudós-barettal a fején.

Cranach egy másik Luther-karcolatáról készült ez a bélyeg.³ Ugyancsak az NDK emlékeztet meg 1953-ban, halála 400-ik évfordulóján Cranachról egy világosbarna bélyegen. Cranach-kép másolat a finn posta emlékbélyege is, amely 1967 november elején jelent meg.⁴ Nagyon szép emlékbélyeggel emlékezik erre az évfordulóra az osztrák (!) posta is, a bélyegképen a nyitott „Luther-Biblia”, a körirat: „Domine conserva nobis lumen Evangelii!”⁵

Az NSzK postája Wartburg-várképével emlékezik a 450-ik évfordulóra. Az első napi borítékok rajzai nagyon szépek ugyan, a bélyeg maga azonban egyáltalán nem méltó a nagy ügyszóhoz.⁶

Ami azonban őszinte örömünkre szolgál, találkoznak Lutherrel egy *Saarvidék-i bélyegen*, amelyet még 1951-ben, e sok-sok megpróbáltatást átvészelt kis ország reformációja emlékévében adtak ki. Ez a bélyeg ugyanis emlékezés is és memento is egyszerre! Hiszen ezen a bélyegen *Luther nem egymagában van, hanem Kálvin Jánossal együtt!* Mindkét reformátorunk egyetlen bélyegen! Szinte idehalljuk Kálvin szavait, amelyekkel a zürichi reformátusokhoz fordult, akik Luther heves vérmérséklete miatt felborzolódnak, zúgolódtak a reformátor ellen. Hiszen nem egyszer intette őket és nem is nagyon válogatott szavakkal! Olvassuk csak el Kálvin néhány sorát a zürichiekhez írott leveléből! „Mi neki, — ti. Luthernek — mindannyian adószai vagyunk! Én is a legnagyobb tekintélyként ismerném el, ha csak egy kicsit is mérsékelni tudná önmagát... Ha azonban bennünk olyan érzés lenne, amilyennek lennie kell, úgy csak lehetne valamiféle gyógyírt találni ebben a kérdésben is. De egy kétségtelen: nagyon rossz példát hagyunk hátra utódainknak, hogy inkább elhajítunk magunktól önként minden, együttes erővel könnyen kivívható vallásszabadságot, semhogy ennek a férfiúnak világító szövétnékként lobogó szenvedélyes szellemiségét kevésbé marasztaljuk el!” Ha az ember Kálvin e sorait és más Lutherrel kapcsolatos nyilatkozatait olvassa és ismeri, — be kár, hogy olyan kevesen olvassák és ismerik! — azonnal látnia kell Kálvin tiszteletét és szeretetét Luther iránt, amelyet a legelfogultabb Luther-történetíró sem tud túlszárnyalni. Valóban a Lutheránus és a Református Világszövetség kötelessége lenne, ország és értékjelzés nélkül, képpen kiadni ezt az itt másolatban közölt bélyeget, amely e két nagy protestáns világegyház testvéri együttes igazságszolgáltatását juttatná kifejezésre Krisztus igéjében. A reformáció egyházainak egységét fejezné ki ez a figyelemre méltó bélyegkép.

Kálvin János, 1509—1564, a genfi reformátor több bélyegről tekint ránk mélyenülő szemével. Legelőször 1959-ben jelenik meg arcképe, leghűségesebb munkatársával, *Béza Tóddal* együtt egy *svájci bélyegen*⁸ az 1559-ben általuk alapított genfi akadémia 400. születésnapján. Háttérben látható a genfi egyetem épülete. Előtérben Isten dicsőségének két hajlíthatatlan harcosa: Kálvin, a reformátor, Béza, a reformátortárs, az énekköltő, az akadémia első rektora. Mindketten a kor professzori ornátusában: rókaprémgalléros palástban és a tudósok barettjében.

Kálvin halála 400. évfordulóján több ország emlékezett rá bélyegkiadással. Elsősorban szülőhazája, *Franciaország*. Az elsőnap bélyegző „*Premier jour, 23. mai 1964*” halála napjára emlékeztet, amelyet követően jeltelen sírba temették. Sírja jeltelen, szülőházát mind a két világháborúban bombatalálat érte, de műve *in signo: Soli Deo Gloria* Luther bibliafordítása és prédikációi mellett a reformáció legnagyobb öröksége marad minden időben. Ezen a francia bélyegen⁹ ismét a kor tudósának kijáró rókaprém talárban, barettel fején látjuk Kálvint.

A Református Világszövetségnek 1964 augusztusában, Frankfurt/Main-ban tartott nagygyűlése alkalmából, halála 400-ik évfordulójára is emlékeztetve, az NSzK postája adott ki Kálvin-bélyeget „5. 8. 1964” elsőnap bélyegzővel látva el. Ezen Kálvinnak egy másik, ismeretes arcképét látjuk.¹⁰

Az NSzK posta a Kölnben 1965-ben tartott evangélikus zsinat alkalmából is adott ki kék-zöld-fekete színű, a zsinat emblémáját ábrázoló bélyeget. Kálvin emlékére a *Republiek van Suidafrika* postája is adott ki 1964, eszetendőben egy bélyeget, amelyen Kálvint számunkra feltűnő öltözetben látjuk. Liláspiros tudósbarett van a fején, sötétlila palást símul vállára. A felírason nevét „búr-hollandosították”: Calvyn, 1509—1564. De hát mi is annyira szeretjük őt, hogy megmagyarosítottuk a nevét!¹¹ A Délafrikai Unió azonban nem maradt egyedül az afrikai államok közül. Délnyugatafrika, Suidwest Afrika Köztársaság két Kálvin bélyeget adott ki az évforduló alkalmával, 1964-ben. Gótikus díszítő keretben látjuk oldalnézetben a reformátort, barettel a fején, palásttal a vállán. Két kezét imára fogja össze.¹²

A Délafrikai Unió a reformáció 450 éves jubileumára is adott ki bélyeget. Ez a 2 és fél centes téglavörös színű bélyeg, amely lapunkban is látható, a fiatal Luthert ábrázolja, alatta a reformátor aláírása és a reformáció hagyományos kezdő dátuma látható. E sorozatban egy 12 és fél centes qkkerbarna-fekete színű bélyeg is megjelenik, ez a wittenbergi vártemplom híres kapuját mutatja.

Kálvin halála évében, nagy meglepetésünkre, Belgiumban jelent meg egy „protestáns” bélyegsorozat! — a Bruxelles-i protestáns templom építése javára, ezt az építést szolgáló felárral, A sorozat egyik bélyegén az „incomparabilis femina”-t, az összehasonlíthatatlan nőt, a reformátor „legjobb társát”-t, Idelette de Bure-t látjuk, 1505—1549, aki a belgiumi Liègeben született. A bélyeg a Douai-ban őrzött egykori képmás másolata.¹³ Magasan ívelő homloka alól két szomorú szem tekint reánk, hiszen az anyaság méltóságából csak a fájdalom volt az övé.

A reformátorok nemzetségéhez tartozik még Luther hű munkatársa, a „Loc” kiváló szerzője, *Melanchthon-Schwarzerd Fülöp, 1497—1560*. A *nyugat-német* posta, halála 400. évfordulóján, 1960 április 19-én adott ki egy emlékbélyeget, amely ugyancsak az idősebb Cranach Lukács világszerte ismeretes arcképművének a másolata.¹⁴

1. 1952. kiadás. 10 Pfennig zöld. — 2. 1961. kiadás. 15 Pfennig, világoskék. — 3. 1967. kiadás. Többszínű. — 4. 1967. kiadás, 0,40 MK. — 5. 1967. kiadás, 3,50 Sch. acélkék. — 6. 1967. kiadás, 30 Pf. vörös. — 7. 1951. kiadás, 15+5 Frank, barnásfekete. — 8. 1959. kiadás. 50 Cent. világoskék-fekete. — 9. 1964. kiadás. 0,30+0,10 Pf. zöld-vörösesbarna. — 10. 1964. kiadás, 20 Pf. piros-fekete. — 11. 1964. kiadás, 2 és fél Cent, barna-piros-lila. — 12. 1964. kiadás, 2 és fél Cent, lila-barna-arany, 15 Cent, zöld-kék-arany. — 13. 1964. kiadás, 3+1,50 Fr, lilásrózsaszínű. — 14. 1960. kiadás. 20 Pf. lilásvörös-fekete.

A német nyelvterület reformációja

Mielőtt útikalauzunkkal, a bélyeggel együtt bemutatnók az egész „protestáns” világot, meg kell még állnunk a *német lutheránus reformáció* és annak egyháza szűkebb területén. Luthertől és Melanchthontól egyenes út vezet a német lutheránus egyházhoz, amint az a reformáció legkezdetibb szakaszától a mai napig kialakítja a maga életét. Német bélyegek sokszor tükrözik ezt az életet, a német lutheránus és kálvinista egyház személyiségeit, alkotásait, épületeit, nevezetesebb történeti eseményeit örökítik meg.

Kezdjük el azokkal a német gondolkozókkal, filozófusokkal, akiknek hatása jelentkezik a német lutheránus teológiai gondolkodás kialakításában is. Gondolunk itt elsősorban a nagy filozófus triumvirátusra: *Leibnitzre, Kantra, Fichtere*. Velük többször találkozunk német bélyegeken.¹

Azok a gondolkodók is, akik kimondottan a német lutheránus teológiai tudomány legfőbb képviselői, sőt irányítói voltak, és hatásuk ma is érezhető a német teológiai nyelvhatáron túl is, nem is egy alkalommal megjelennek német bélyegeken. Így megtaláljuk *Schleiermacher* magashomlokú, vállig-érő hajjú portréját. Ha nézzük ezt az arcot, amely a papi talár és fehér táblácskák fölött reánk tekint, megértjük, hogy miért volt ő az esztétikum sürgetője² (1768—1834). Találkozunk a legnagyobb német egyháztörténésiről számító Adolf von *Harnack*-kal, 1851—1830,³ a svéd érsekkel: Nathan von *Söderblom*-mal, 1866—1931, aki teológiai professzor volt egy időre az uppsalai és leipzigiegyetemen; róla még szólni fogunk.⁴

Az egyházi zene legkiválóbb német képviselői is egymásra megjelennek a német bélyegeken. Ezek egymásra megjelennek a német bélyegeken. Ezek majdnem valamennyien egyúttal orgonistái is voltak a különböző német lutheránus templomoknak. Időrendi sorrendben legelőbb Heinrich *Schütz* ről, 1585—1672, kell szólnunk⁵, a drezdai udvari karmesterről, a Luther zoltárverseire szerzett német zoltárok kiváló szerzőjéről. Ő a „Symphonia sacra”, a „Kis egyházi hangversenyek” szerzője, valamennyi bibliai szövegre épült. Az evangélikus egyházi zene érdekében kifejtett munkássága minden időkre nézve példamutató. — A másik korai lutheránus egyházi muzsikus: Michael *Praetorius*, 1571—1621, akinek a „*Musae Sioniae*” című szerzeménye elsősorban az ebben előforduló karácsonyi kantáta, az „*In dulci iubilo*” révén vált ismeretessé.⁶ Ebben a sorban is a „*Musicae princeps*” Johann Sebastian *Bach*, 1685—1759, aki legtöbbit tett az egyházi zene felvirágoztatására.⁷ Megjelenik számos bélyegen kortársa: G. *Freidrich Händel*, 1685—1759, is⁸, akinek „Canticum” c. műve és sok-sok oratóriuma valósággal megzenésített evangelizáció! Róla a román posta is megemlékezett egy szép bélyeggel.⁹ Ebbe a sorba tartozik Paul *Gerhardt* is, 1607—1676, Berlin evangélikus lekipásztora, aki annyi szép egyházi éneket szerzett, köztük a magyar protestáns egyházi nyelvterületen is az egyik legismertebbet: a „Légy csendes szívvel és békével” kezdetű éneket.¹⁰ Gerhardt Paul énekei ma is templomok és protestáns családok legkedveltebb egyházi énekei közé tartoznak.

A német költők és írók között is akadtak számosan, akik műveikben evangéliumi hitüket nem egyszer kifejezésre juttatják. Akinél az evangéliumi hit leginkább kicsendül közülük, G. *Efraim Lessing*, 1729—1781, a német klasszicizmus képviselője, a vallási türelem bátor hitvallója a Bölcs Náthánban. Arcképe három német bélyegen is megjelenik.¹¹

A képzőművészek közül, akiknek hite, evangéliumi bizonyágtétele műveikből is kitetszik, *Albrecht Dürer*, 1471—1528, az, akinek képét felleljük német bélyegen.¹² Az a vágya, hogy Luther arcképét megfestesse, nem teljesülhetett. De művészetének köszönhetjük *Zwingli* és *Melanchthon* kiváló arcképeit. A reformáció tanításához való lelki közelségét legjobban *bibliai fametszetei* igazolják, melyeket a naponta Bibliát olvasó egyszerű ember számára al-

kotott, rendkívül reális, egyáltalán nem idealizáló ábrázolással.

Egy NDK-bélyegen csatajelenet előterében a német parasztfelkelés vezéré, *Müntzer* Tamást,¹³ 1488—1525, ismerjük fel; egy NSzK-bélyegen az aligmúlt idők antifaszista mártírját: *Dietrich Bonhoeffert*, 1900, kivégezték 1945. ápr. 9-én,¹⁴ egy NDK bélyegen a *Buchenwald*-ban meggyilkolt Paul *Schneider* evangélikus lelkész, 1897—1939.¹⁵

Az emberi szenvedés gyógyítói, enyhítői, betegek, árvák elhagyott gyermekek jötevőiről is megemlékeznek német bélyegek. Akiket felsorolunk alább, valamennyien mint protestáns keresztények követték ebben a diakóniában Krisztusuk parancsát. Így látjuk az egyik német bélyegen az orvos-teológust: *Paracelsus von Hohenheimot*¹⁶ 1493—1541. Egy másikon *August Hermann Francke* 1663—1727, német evangélikus lelkész palástba burkolt mellképe tekint reánk¹⁷; az „árvák atyja” volt. Látjuk *J. Fr. Oberlint*, 1740—1826, a „gyermekgondozás atyját” Németországban,¹⁸ és *J. H. Wichern*, 1808—1881, az elmúlt század szociális kérdéseivel viaskodó német evangélikus lelkész képmását.¹⁹ Az epileptikusok gondját hordozta lelkén egy másik evangélikus hívő lélek, *Fr. von Bodelschwing*, 1831—1910. Őt két bélyegen is felleljük.²⁰ Az egyik arcképe látható, a másikon, amelyet az általa alapított és fenntartott „*Bethel*” Intézet 100. évfordulóján adott ki a német posta, erre az evangéliumi diakóniára való utalás van profil arcképe mellett.

A német protestantizmus jelentősebb eseményei is helyet kapnak a német bélyegeken. Így 1963-ban megjelent egy bélyeg a *Heidelbergi Káté* kiadásának 300. évfordulóján²¹. A Lutheránus Világszövetség és a németországi lutheri egyház különböző nagygyűléseinek jelentőségét húzzák alá az ilyen alkalommal megjelenő bélyegek.²² A 150 éves *Württembergi Bibliatársulat* is bélyeggel emlékezett eddig megtett szolgálatára.²³

Különböző protestáns templomok, épületek beszélnek a német protestantizmus útjáról és mai eleven életéről. Megjelenésük sorrendjében soroljuk fel ezeket a bélyegeket. A *Wartburg*²⁴, a *kölni dóm*²⁵, a *speyeri dóm*²⁶, a mainzi *Guttenberg* múzeum²⁷, a saarbrückeni „*Ludwig Kirche*”²⁸, a *nürnbergi vár*²⁹, a müncheni *Frauenkirche*³⁰, *Melanchthon wittenbergi háza*³¹, a berlini nagytemplom bombatalálat előtt és után³², a berlini központi templom³³, a magdeburgi dóm³⁴, az erfurti kereszttemplom³⁵, a drezdai templom³⁶, a 900 éves *Wartburg-bélyegsorozat*³⁷, a wormszi dóm³⁸, a *Württemberg-zwiefalteni barokk templom*³⁹, a leipzigie *Nikolai templom*⁴⁰, *Thabor-vára és temploma*⁴¹.

1. Leibnitz Ném. orsz.-i kiad. 1926/28. 40. Pf. lila. — NSzK 1966. 20 Pf. barna-lilásrózsaszínű. — Kant Immanuel. Ném. o.-i kiad. 1926/28. 15 Pf. piros. — NSzK 1961/62. 30 Pf. szürke. — Ny. Berlin 1961/62. 30 Pf. szürke. — J. G. Fichte. NDK 1962, 10 Pf. zöld-fekete: szülőháza. 20 Pf. piros-fekete: arcképe. — 2. Ny. Berlin 1958/59. 20 Pf. lilás-barna-piros. — 3. NDK 1950. 50 Pf. kék. — 4. NSzK 1966. 20 Pf. sötétlila-fekete. — 5. Ném. o.-i kiad. 1935. 6 Pf. zöld. — 6. NSzK 1962. 20 Pf. piros-fekete: *In dulci iubilo* kotta. — 7. Ném. o.-i kiad. 1935. 12 Pf. piros. 1928. kiad. 50 Pf. barna. NSzK 1961. 20 Pf. barnáskármin. Ny. berlini kiad. 1961. Idem. NDK kiad. 1950. 200. halála évf. 12+4 Pf. kékeszöld. 24+5 Pf. olívszöld. 30+8 Pf. téglavörös. 50+16 Pf. világoskék. — A 30 Pf. bélyeg *Vollbach* festm. — 8. Ném. o.-i kiad. 1935. 25 Pf. kék. — NDK 1952. 6 Pf. sötétbarna-barna. — 9. Román Szoc. Közt. 1959. 55 Bani. sötétbarna. — NDK 1959. 10 Pf. fekete-zöld. — 20 Pf. fekete-piros.

— 10. NSzK 1957. 20 Pf. vérvörös. — 11. Ném. o-i kiad. 1926. 30 Pf. olívdzöld. — NSzK 1961. 40 Pf. kék. — Ny. berlini kiad. 1961. Idem. — NDK 1954. 20 Pf. zöld. — 12. Ném. o-i kiad. 1926. 80 Pf. sötétbarna. — NSzK 1961. 10 Pf. sötétzöld. — Ny. berlini kiad. 1961. Idem. — NDK 1964. 50 Pf. kármín-szürke. — 13. NDK 1953. 12 Pf. sötétbarna. — 14. NSzK 1960. 20 Pf. lilásszürke. — 15. NDK 1957. 40+12 Pf. szürke-sötétlila. — 16. Ném. o-i kiad. 1949. 10+5 Pf. sötétolajzöld. — 17. NSzK 1954. 20+10 Pf. piros. — 18. NSzK 1951. 10+3 Pf. zöld. — 19. NSzK 1949. 30+15 Pf. kék. — 20. NSzK 1951. 10+3 Pf. zöld. — NSzK 1967. 20 Pf. fekete-lila. — 21. NSzK 1963. 20 Pf. barna, fekete felírással. — 22. NSzK 1959. 10 Pf. zöld (Luther!). — NSzK 1963. 20 Pf. barna-fekete. — NSzK 1965. 20 Pf. zöld-fekete-kék. — NSzK 1967. 30 Pf. rózsaszínű-fekete. — Ny. berlini kiad. 1961. 10 Pf. zöld-lila. 20 Pf. lila-ibolyaszínű. — 23. NSzK 1962. 20 Pf. barna-fekete. — 24. és 37. Ném. o-i kiad. 1922. 5000 Mk. kék. 1932. kiad. 4+2 Pf. kék, 1966. kiad. 10+5 Pf. szürke, 20 Pf. olív, 25 Pf. lila. — 25. Ném. o-i kiad. 1932. 10 000 Mk. olív. — Angolövezet. 1948. 24+16 Pf. kármín, 50+50 Pf. kék. 1952. kiad. 5 Pf. kék, 10 Pf. zöld, 25 Pf. téglavörös, 40 Pf. lila, 60 Pf. sötétlila, 90 Pf. rózsaszínű. — 26. Ném. o-i kiad. 1925. 5 Mk. sötétzöld, 1961. kiad. 20 Pf. piros. — 27. NSzK 1965. 20 Pf. sokszínű. — 28. NSzK 1965. 20 Pf. sokszínű, Ny. berlini: Idem. — 29. NSzK 1964. 20 Pf. sokszínű. — 30. NSzK 1934. 3 Mk. barna. — 31. NSzK 1966. 1 Mk. szürkés-kék, Ny. berlini: Idem. — 32. NSzK 1962. 70 Pf. lila-zöld. — 33. NSzK 1936. 5 Pf. kék. — 34. NDK 1965. 5 Pf. barna. — 35. NSzK 1935. 30 Pf. vörösesbarna. — 36. NSzK 1955. 10 Pf. zöld, 20 Pf. kármín. — 38. NSzK 1948. 24 Pf. piros. — 39. NSzK 1947. 1 Mk. barna. — 40. NSzK 1946. 5 Pf. zöld. — 41. NSzK 1945. 30 L. kármín.

AUSZTRIA

Bár a Habsburgok rekatolizációja mindent megtett, hogy a reformációt csirájában fojtja meg, a három évszázadon át szakadatlanul tartó üldöztetések, zaklatások ellenére, Ausztria lakosságának 60%-a, kereken négyszázezer ember ma is protestáns. A lutheri egyház hat kerületben 151 lelkészi állást, a református egyház egy kerületben nyolc lelkészi állást tart fenn. Ez a két történeti protestáns egyház, hittételeik feladása nélkül, közösségre lépett 1949 óta. — A bécsi egyetemen egy evangélikus teológiai fakultás van, amelyen a lelkészutánpótlás nevelése, a bécsi „Frauen-Schule” Női-iskolában az egyházi hivatásos női szolgálattevők képzése folyik. Ezt az evangélikus iskolát a világháború során bombakár érte, újjáépítésére az osztrák posta feladás bélyegsorozatot adott ki 1951-ben.¹ Az egyik képen látjuk a középkor-végi, újkor-eleji „waldens-iskolát” Steyerben; egy másik bélyegen Johannes Kepler, 1591—1638, a világhírű csillagász képe tekint reánk. Ő egykor tübingeni teológiai hallgató volt, majd később az ausztriai Grazban gimnáziumi tanár 1594—1600 években; prágai csillagászati tevékenysége után, ahol a császár udvarában Tycho de Brahe utódja volt, 1621-től kezdve az ugyancsak ausztriai Linzben tanár. Asztronómiáját sajátosan kapcsolja a teológiával, amidőn többek között megállapítja, hogy „Isten a földgolyóban játszva teremtette meg a háromságának képmását: Atya=Földmagva, Fiú=Földgolyó kérge és Szentlélek = a Földgolyó térsége”. Önmagáról azt vallotta, hogy „Isten lelkipásztor, aki természet könyvéből tanul és tanít.” Az ő ausztriai, az evangélium szellemében végzett tanári működésére emlékezik ez a bélyeg. Egy másikon 1524. kiadású nyitott Luther-Bibliát látunk. A következőn

Theophil Hansen, 1813—1891, képmását, aki az újjáépítendő iskola egykori építője volt; a sorozat záró értékén már a neoklasszikus stílusban újjáépített, háromemeletes iskola képét láthatjuk.

Bár a „Csendes éj...” kezdetű karácsonyi éneknek költője is, zeneszerzője is katolikus, ez a szép ének annyira otthonossá lett a protestáns templomokban és családokban is, hogy úgy érezzük, arról a bélyegről is meg kell emlékeznünk, amelyet az osztrák posta 1948-ban, az ének 130. éves fordulója alkalmából adott ki. A bélyegen a szerzők: Franz Gruber és Josef Mohr arcképe látható, szokásos karácsonyi díszítő keretben.²

1. 1953. kiadás 70+15 Gr. vöröseslila, 1 Sch.+25 Gr. kék, 1.50 Sch.+40 Gr. sötétbarna, 2.40 Sch.+60 Gr. sötétzöld, 3 Sch.+75 Gr. lila. — 2. 1948. kiadás, 60 Gr. barnáskármín.

DÁNIA

Európa első államai közé tartozott, amelyik a lutheri reformációt elfogadta. Dánia reformátora: Hans Tausen, 1496—1561. A dániai reformáció 400. évfordulója alkalmából adták ki ezt a bélyegsorozatot. Idősebb korában készült portréja másolata ez a bélyeg, mert fehér szakállasan, barettesen, fehérprémes talárban látjuk őt: kora tudós öltözetében.

Ebben a reformációs emléksorozatban látjuk még a koppenhágai „Nikolai” evangélikus templomot¹, egy másikon a Ribe-i püspöki templom képét.² 1944-ben „Falusi templomok”-bélyegsorozat³ jelent meg. Az egyik bélyegen Seeland-szigetének szép román-stílusú templomát látjuk; a másikon az Osterlars-templomot Bornholm szigetén; a harmadikon a Hvidberg-templomot, Mors szigetén. A templomképeken világosan látható, hogy sokszázados templomok valamennyien. Külföldi kikötők, dán evangélikus „matróz templomok” láthatók az 1967-ben kiadott bélyegen⁴.

A dán teológiának egy másik, világhírű képviselőjéről is megemlékezik a dán posta. Az újreformátori irányzat előfutáraként tartják őt nyilván, aki Barth egyik legnagyobb tanítója volt. Sören Kierkegaard, 1813—1855, méltán nyerte el „bélyegnyilvánosságát”⁵ Hatalmas, széles karimájú kalapja alól alig láthatunk valamit arcából. A hálás protestáns emlékezet azonban úgy látja őt, mint aki nek Isten megengedte, hogy hallathassa az „ittléte gondlét” izenetét büntbánatában, hogy elsekélyesedő egyháza talájon vissza a reformációhoz és a reformáción át Urához, Krisztushoz.

GRÖNLAND

Ennek a zöld-szigetországnak, amely jéghegyek közé van sokszor beékelve, egyik bélyegéről, fehér, plisszírozott, az Északon szokásos lutheránus papitálár-gallér felett barátságos arc tekint reánk. A világ legnagyobb szigetének misszionáriuséa. Hans Engede, 1686—1758, mint norvég lelkész 1721-ben hajózott fel Grönlandba, ahol azonban már nyomát se lelta az egykori keresztyén telepéseknek. Krisztust nem ismerő eszkimókkal találkozott. Ma Grönlandban 18 lelkészi állás van és Engedensminde „Efterskole”-ja 3—5 hónapig tartó bennlakással egybekötött iskola, 15 és 18 év közötti fiatalok számára.⁶

Izland keresztyénségének egész története leolvasható bélyegeiről! Az északi Atlanti-tengerben lévő 103 km² nagyságú szigetország ír misszionáriusok révén ismerkedett meg a keresztyén tanítással. Ezek a szerzetesek 874-ben vándoroltak ide. Az 1000. évben a keresztyénséget az *Althing* — az izlandi parlament az egész nép vallásául fogadta el.⁷ Az első püspöki szék *Skáholt*-on volt⁸, ennek püspökei szervezték az egyházat. A 12. században kezdődik itt is el a pápaság hatalmi korszaka, elsősorban *Holar* püspökség területén. *Holar* utolsó katolikus püspökét, *Jon Arasont* 1550-ben lefejezték.⁹ Izland első protesáns püspöke *Gudbrandur Thorlaksson*, 1594-ben kiadja az izlandi nyelvre fordított Bibliát.¹⁰ 1589-ben jelenik meg szerkesztésében az első izlandi evangélikus énekeskönyv is. Az itteni evangélikus egyház legnagyobb püspöke, akit ma is Izland legnagyobb igehirdetőjének tartanak, *Jon Vidalin v. Skaholt* volt, akinek arcképét egy 1956-ban kiadott bélyegen láthatjuk. Postilláit mesterműveknek tartják. Ezen a bélyegképen is ezt a prédikációs könyvét tartja kezében. Vállig ér a haja, nyaka magas, fehér, plisszírozott lutheránus papírgallérban vész el.¹¹

1. 5 Öre, zöld. — 2. 30 Öre, kék. — 3. 1944. kiadás. 10 Öre, lila, 15 Öre, világoszöld, 20 Öre, piros. — 4. 1967. 60 Öre, kék. — 5. 30 Öre, piros. — 6. 20 Öre, piros. — 7. 1930. kiadású bélyegsorozat. A parlament különböző tevékenységét ábrázolja. — 8. A *Skáholt*i katedrális. 1.25+0,76 Kr. sötétbarna. — 9. 1,80 Kr. rózsaszínű, 3,30 Kr. zöld. A püspök halála 400. évfordulóján adták ki, 1950-ben. — 10. 1963. kiadás. Storn—kézirát az első bibliafordítás. 1. Kr. vérvörös. — 11. 1,75+1,25 KR. fekete.

(Folytatjuk)

Dr. Nagy József

Tőkés István: A MÁSODIK HELVÉT HITVALLÁS MAGYARÁZATA.

Kommentár Bullinger Henrik művei alapján. I. kötet: 600 lap, II. kötet: 512 lap. Nagy nyolcadrét. A Romániai Református Egyház kiadása. Kolozsvár, 1968.

Jelentős két kötet fekszik előttünk. A romániai református egyház a II. Helvét Hitvallás 400-éves évfordulójának azzal állított emléket, hogy latin és magyar nyelven újra kiadta a Hitvallás szövegét és hozzáfűzte ahhoz a szerzőnek, Bullinger Henriknek egyéb műveiből vett és erre a célra igen alkalmas magyarázatait. Gazdag tanítás fekszik előttünk a bibliai, a rendszeres és a gyakorlati teológia legfontosabb kérdéseiről, amely a lelkészképzésben és továbbképzésben, de a református gyülekezeti tagok hitépítő olvasmányaként is kiválóan használható. Sőt, a magyar protestáns egyháztörténeti, összehasonlító teológiatörténeti kutatás munkásai is örömmel fogják kézbevenni ezt a két kötetet, mert Tőkés István nemcsak a II. Helvét Hitvallás gondolatmenetét követő rendszerbe foglalta össze Bullingernek számos opusban szétszórt tanításait, hanem a latin szöveg közlésével, és a lefolyások megjelölésével a közléseket ellenőrizhetővé, egy 25 lapos latin és magyar index segítségével könnyen megtalálhatóvá is tette.

A mű előszavában a romániai református egyház két püspöke, *D. Nagy Gyula* és *Papp László* előadják, hogy a Zsinat valamennyi kebelbeli gyülekezet paróchiális könyvtárának megküldi a II. Helvét Hitvallásnak ezt a magyarázatát. Hangsúlyozzák azt is, hogy „a II. Helvét Hitvallás jelen bullingeri kommentárja, amelynek kiadási időpontja a Református Egyházak Világszövetségének Végrehajtóbizottsága 1968 júniusi kolozsvári ülését szándékszik a tisztelet és testvéri szeretet emlékeztető jelével felékesíteni, teológiai-irodalmi eszköze, azaz élő láncszeme kíván lenni és maradni a nagy református család koinoniájának.”

Tőkés István, a kommentár érdemes összeállítója és fordítója, a Bevezetésben előadja, hogy a II. Helvét Hitvallást Bullinger saját szavaival óhajtotta magyarázni, törekedvén az elérhető tárgyi teljességre. Meggyőződése szerint a Hitvallás éppúgy, mint Bullinger egész teológiai gondolkodása „áldott eszköze lehet a gyülekezeti és ökumenikus szolgálatnak”. Tőkés a Hitvallás latin szövegét a *W. Niesel* ismert kiadásából vette át. A magyar fordítást a jelesebb korábbi magyar fordítások figyelembevételével készítette el, beleértve a Magyarországi Református Egyház által 1954-ben a Hitvallásaink c. kötetben megjelentetett *Szabadi Béla*-féle fordítást is. Tőkés magyar szövege folyékonyabb, maibb mint a Szabadié, anélkül, hogy ez a föbblet a tartalmi hűség rovására menne. Ugyanilyen jó fordítónak bizonyul ott is, ahol nem voltak elődei. Ilyen a mű tetemes része. Bullinger 17 teológiai műve közül, amelyekből a magyarázatokat összeválogatta, tizenhatot a kolozsvári Akadémiai Könyvtárban talált meg. E művek közül nem egy többkötetes. Összességükben megbízhatóan tükrözik Bullinger Henrik gondolatvilágát. Nem támad olyan érzésünk, hogy valami lényegeset nélkülöznünk kellene amiatt, hogy Tőkésnek nem áll rendelkezésére Bullinger egész irodalmi hagyatéka.

Tőkés a Hitvallás szövegét a kommentárokat tartalmazó részben is fáradságos és ügyes technikával, kiemelt szedéssel oly módon tudta nyomon kísérni, hogy a Hitvallás minden pontja sorakerült. Ugyanakkor a Hitvallás szövege a szedéstechnika segítségével jól megkülönböztethető a Bullinger egyéb műveiből vett magyarázó részekről. Az áttekintést alcímek könnyítik meg, valamint a már említett igen részletes tárgymutató.

A Bevezetésben Tőkés István elmondja, hogy századunk szóhasználata lényegesen különbözik már a 16. századtól. Különösen ökumenikus és antropológiai vonatkozásban emeli ki ezt a különbséget. Mint írja, „ma már nem használjuk az anathemák és azokkal együtt a ‚damnamus‘, ‚execramur‘ stb. kifejezéseket.” Az antropológiai problémák kezelése is magukon viseli a 16. század bélyegét. „Nem kétségeskedünk — folytatja Tőkés István —, hogy az ilyen részeket mind a római katolikus testvérek, mind a más meggyőződésűek jelen bevezetésünk szellemében olvassák, keresvén ily módon azt, ami mindnyájunkat a hit és az egészséges emberi gondolkodás közösségében ölel egybe”. Ő maga — mint írja — „szavakba nehezen foglalható ajándékot nyert a tizenkét éven át folytatott tanulmányozásból” (I. kötet, 23. lap).

Hálás köszönet illeti Tőkés Istvánt a nagy és szép munkáért. A romániai református egyház zsinati elnöksége és zsinati bizottsága jól választotta meg, hogy mivel ünnepelje a Hitvallás 400-éves évfordulóját. A bizonyára jelentős anyagi áldozatnak és a sok fáradozásnak szép gyümölcse termett. Bár jutna el minél több e kötetekből hazánkba is! Lelkészköreinkben és teológiai akadémiáinkon sok haszonnal járna rendszeres olvasgatásuk. Az elég sok sajtóhiba egy második kiadás során kiküszöbölhetővé válik.

D. Dr. Bucsay Mihály

Teológiai problémák a római katolikus „tanhivatalok” dokumentumaiban

A II. Vatikánum utáni római katolikus egyház érdekes jelensége, hogy számban és terjedelemben szokatlan mértékben jelennek meg ún. regionális tanítások. Ismeretes, hogy a kánonjog nem ismer „nemzeti egyházakat”; mindegyik egyházmegye közvetlenül tartozik Rómához; az egyházmegyék határa nem egy területen különbözik is az ország politikai határától, aminek mindig jelentősége van a vatikáni diplomácia síkján. A II. Vatikánumnak a püspöki kollegialitást elismerő döntései első ízben idéztek elő olyan intézkedést, amely hallgatóságos elismerést jelenthet: az ún. püspökszinódus Képviselőinek egy részét a „regionális püspöki konferenciák” választják meg, a pápa jóváhagyásával.

A zsinat óta is állandó kötéltűzés folyik a vatikáni hatalmasságok és egyes regionális püspöki konferenciák között hatalmi kérdésekben. A Vatikán szervezeti megújítása nem vetett véget annak a helyzetnek, hogy a vatikáni kongregációk igyekeznek továbbra is szorosan a maguk kezében tartani az egyes egyházmegyék kormányzásának irányítását, ellenőrzését, sőt — nem is mindig főbenjáró kérdésekben, pl. házassági ügyekben — a közvetlen intézkedést is.

Elsőrenden áll ez a „hit és erkölcs” kérdéseire, amelyekben a vatikáni hivatalok, köztük változatlanul a megváltozott nevű Szent Officium, korábban Szent Inkvizíció, ma: „Hittani Kongregáció” igyekszik mennél inkább centralizálni a maga hatáskörében a „tanítói hivatal” jogait; igyekszik „adminisztratív eszközökkel” rövid pórázra fogni a római egyházban folyó, a további megújulást munkáló teológiai tevékenységet; sőt hatalmi szóval igyekszik megfékezni a „regionális püspöki konferenciák”, a közelmúltban elsősorban a holland és a francia püspöki kar túlságosan is „haladónak” minősített megnyilatkozásait. (Ismeretes, hogy pl. a holland püspöki konferencia által kiadott, sok százezer példányban elfogyott felnőtt-katekizmus németországi kiadásához — római intervencióra — nem adta meg az egyházi „imprimatur”-t a német püspöki kar.)

Ebben a vonatkozásban van jelentősége annak a folyamatnak, hogy az utolsó években egyes püspöki karok rendre kiadnak együttes körleveleket, amelyek elsősorban a II. Vatikánum határozatait dolgozzák fel, adaptálják a hazai sajátos viszonyokhoz, magyarázzák az egyes különösen időszerű részleteket, értelmezik a zsinat utáni helyzetet és általában a mai világot.

Így az osztrák püspökök 1967. január 16-án a svájciak 1967 július 3-án, az északamerikaiak 1968. január 18-án, az olaszok 1968. január 16-án adtak ki ilyen közös tanító körlevelet; a francia püspökök még 1967 tavaszán megjelentek több összetartozó tanítást. Bennünket leginkább a német püspökök 1967 szeptemberében kiadott és december óta brosúraként terjesztett közös Tanítása érdekelhet, amelyet olasz fordításban teljes egészében közölt a vatikáni félhivatalos, az Osservatore Romano is, ami a Kuria kitüntető elismerését jelentette, sőt idén februárban franciául is megjelent.

A német püspökök Tanítása azokhoz szól, „akik az egyház által a hit hirdetésével bízattak meg”, tehát elsősorban a német katolikus egyházban a tanhivatalra jogosult püspökök alá rendelt közép- és alsófokú paróchiához. Tömegesen terjesztették azonban a hívek között is, közülük elsősorban a „laikus apostolság” számára volt fontos megtudni, hogyan látják püspökeik a zsinat utáni német katolikus egyház helyét, rendjét, feladatait. De érdeklődést keltett a Tanítás a német protestantizmus köreiben is, amelyeket a „római ökumenizmus” előretörési kísérletei szempontjából a Tanítás közvetlenül is érintett. A bensheimi Konfessionskundliches Institut kitűnő folyóirata, a Materieldienst hat fő kérdéscsoportra bontva vizsgálat tárgyává tette

a Tanítást; szempontjai az evangéliumi keresztyénység számára is aktuális problémákat szondázzák elsősorban. (A krisztológia és a mariológia a püspöki kar Tanításából is, ezért az elemzésből is hiányzik.) A Félékezetudományi Intézet vezető munkatársainak a magyar olvasóink számára is tanulságos fejtegetései közül ezúttal a Tanítás három fontos részére, „a hit általános válságára”, a dogmák történetiségére, az igehirdetés és a tanhivatal viszonyára vonatkozó elemzéseket közöljük.

„A HIT ÁLTALÁNOS VÁLSÁGA”

A német püspöki kar Tanítása a katolicizmus mai teológiai és hitbeli válságának összefüggésében válik érthetővé, amelyet ez az irat néhány lényegbe vágó ponton igyekszik elemezni. Ez a krízis indította a pápát a „hit évének” meghirdetésére és arra, hogy egyházát a hit megszüldítésére szólítsa fel. Ennek a hierarchikus fáradozásnak a szolgálatában áll a német Tanítás is. A mai krízis egy lényeges oka az, hogy a római egyház dogmatikai tanítását, mind egyes dogmáit, mind egész gondolkodásmódját, alapjában elutasítja a legtöbb katolikus ember, mindenekelőtt közülük a kritikus gondolkodók. Ennek az elutasításnak jelenlegi formája semmiképpen sem harcias. Inkább egy csendes, halálos érdektelenség mindaz iránt, ami római katolikus dogmaként a hivatalos és félhivatalos tankönyvekben a maga papíros-létében tengődik. Nincs ma ember, aki hajlandó volna megerőltetni magát a pápai és egyházi csalatkozhatatlanság, Mária büntelensége és mennybemenetele dogmáira, a paradicsom és a kígyó történetisége, a transsubstantiatio és a hét-szentség elleni harccal. Ezek a mi időnkben udvarias menedéj jogot kapnak, mint a Dalai Láma. És ez így egészen rendben is van. A végzetes az, hogy egyúttal a Názáreti Jézus történetének életre ébresztő valóságát is az eltakarás veszélye fenyegeti. Sajnos sok protestáns előtt sem tisztázott — a lehetséges és szükséges világsággal — a történelem és a múlt közötti különbség.

Természetesen még mindig vannak a római egyházban olyan vezető férfiak, akik úgy tesznek, mintha a középkor óta semmiféle új megismerés sem történt volna. Az ő receptjük a mai krízis ellen így hangzik: ragaszkodni kell a római-katolikus egyház dogmatikai formuláinak „túllícitálhatatlanságához” és „utólérhetetlenségéhez” (v. ö. Hermann Schäufole érsek 1967 szilveszteri prédikációja. Nunc et semper. 8a füzet). Ez pedig ragaszkodást jelent egy bár be nem vallott, de hatékony és veszélyes schizofréniához a római katolikus dogma-hit és a kritikus valóságtudat között.

A német püspöki-kar Tanítása sokkal differenciáltabb, mint Schäufole prédikációja. A Tanításban legalább a krízis problémáját helyesen látja a Kar, habár egyúttal optimista módon szépíti is: „Meg vagyunk győződve arról, hogy sem a katolikus hitért az igazságot, sem pedig az igazságért a katolikus hitet nem kell megtagadnunk, ha mi ezeket csak az egyház szellemében értelmezzük és mindig mélyebben igyekszünk megragadni” (Nr. 21).

Mindemellett a mai hitbeli válság tartalma is érthető és megformálható ebből a mondatból, ugyanis: az ellentmondás a biztos tudományos igaz-

ság és a római-katolikus dogmák között a püspökök és a hivatalos római-katolikus tanhivatal szerint mindig is csak „látszólagos”, de sok kritikus katolikus szemében teljességgel realitás.

Hogy tehát az ellentmondás érzését az újabb idők tudományos igazságai és a római-katolikus dogmák között le lehessen győzni, a hit mai, hatékony bizonyosságtételére van szükség. Ezen fáradozott a Tanítás szerint a II. Vatikáni Zsinat is. „De a Zsinat szándékát nem mindenhol értették helyesen. A katolicizmuson belül széles körök döbbsentek meg ettől, mint egy földrengéstől, mindenekelőtt azért, mert az egyház semmi átfogó erőfeszítést nem tartották alkalmasnak és szükségesnek” a jelenlegi feladatok helyes megoldására. (Nr. 7d). A katolicizmus széles körei összeegyeztethetetlennek tartották a családokhozhatatlanság fogalmát egy reformzsinat működésével; de éppen ezek a katolikusok vezették a római-katolikus egyházat mindig jobban az elszigeteltségbe, gettóba, mind nagyobb történelmi jelentéktelenségbe. Éppen ebből szeretne a római-katolikus egyház kijutni. A kritikus katolikusok arra a belátásra jutottak, hogy ez csak a mai tudomány igazságtudatával (Wahrheitsbewusstseinen) állandó kapcsolatban történhet.

De a katolicizmus ezzel a kérdéssel találja magát szemben: nem állnak-e az útban Róma megfogalmazott tanbeli döntései? Nem akadályoznak-e meg minden komolyan vehető beszélgetést az új időkkel? A Tanítás megpróbál különbséget tenni. Elismeri, hogy „hivatala gyakorlása közben az egyházi tantekintély elkövethet és elkövet tévedéseket”. De: „ez a tévedési lehetőség nem vonatkozik az olyan tantételekre, amelyeket a pápa vagy az egyetemes zsinat és a rendes tanítói hivatal — egy ünnepélyes nyilatkozattal mintegy abszolút hitigénnyel átfogva — kihirdettet.” Ez aztán igazi katolikus megfogalmazás, amit bájos naivitással folytat a szöveg „Történetileg is helytelen azt állítani, hogy ilyen dogmákról utólag kiderült az egyház tévedése” (Nr. 17.). Ezek szerint természetesen kizárt dolog, hogy római katolikusok erről a kérdéstről tárgyilagos vitába és információ szerzésébe bocsátkozzanak.

Világos, hogy a Tanítás megállapításai ebben a kérdésben nemcsak a protestánsok számára, hanem a kritikus igazságtudat minden képviselője számára is teljességgel tarthatatlanok, ideértve azokat is, akik magán a katolicizmuson belül egyre növekvő számban az ún. kritikai teológiai kutatás képviselői. Ezért látja a Tanítás a katolikus teológiai tudományban a jelenlegi hitbeli válság főokát. A Tanítás szerint a jelenlegi hitbeli válság azért olyan mély és veszélyes, — ami azelőtt ritkán fordult elő — mert korábban a válságot a katolicizmuson kívül álló nézetek nyomása okozta, amelyek ellen a katolikus teológia fölvette a harcot. De ma a római-katolikus teológia maga vált problémává „váratlan értelemben és terjedelemben”. „A korábbi biztonság a hittani tanítások tartalma és terjedelme felől némely körökben többé nyilván nem létezik. A kísérlet közben, hogy az egyház hitét a maga jelentőségében korunk számára — egyúttal korunk fogalomvilágában is — érthetővé tegyék, bizonytalanság keletkezik a hit tartalma és legitím kinyilvánítása felől. A kísérleteknél a régi igazság új átgondolására és kimondására néha az a veszély fenyeget, hogy a tartalmat magát is megváltoztatják, vagy teljességgel feladják; a tartalom zsugorodni látszik. A rendíthetetlen és változtathatatlan szilárdsággal megtartandó kijelentett igazság ma-

ga látszik megrendülni. Ebben vannak a veszélyek, amelyek riasztóbbak a kívülről jövő mégoly erős kérdéseknél is”. (Nr. 7c).

Ennek a mély, a katolicizmuson belüli teológiai válságnak a tulajdonképpeni oka a mai kor tudományos igazság-tudata, különösen annak speciális formája: a történet-kritikai módszer igazság-tudata, aminek élet — a püspöki körlevél szerint — a mitológiátlanítás és az existenciális interpretáció képezi. Ezen — meg nem nevezve, de világosan körülírva — a „Bultmann-iskola” értendő. (Nr. 29—36).

A püspöki irat talán helyesen mutat a hitbeli válság alapjaira, de legyőzésére alig mutat utat. Mindemellett: a katolikusok nem akarnak egyszerűen „a túlcitálhatatlan és utólerhetetlen” régi formákhoz kötődni. Világos, hogy „nem lehetséges a hitet hitelesen hirdetni anélkül, hogy korunk kérdéseiben valóban állást ne foglalnánk”. (Nr. 9). A döntő emellett az kell, hogy legyen a Tanítás szerint, hogy: „az újat a teológiában a hit tartalmával való kontinuitásában kell felmutatni, és valóban fel is kell mutatni. Ez egyúttal a teológiai gondolkodás helyességének kritériuma, olyan feltétel, amely a zsinat igazi megértéséhez is szükséges.” (Nr. 10) Azt, hogy ez a kontinuitás milyen legyen és hogy a kontinuitást itt egyáltalán milyen értelemben gondolják, a Tanítás nem árulja el. Mózes és Ésaías, Jézus, Pál, Athanasius, Wiclif, Húsz, Luther és mások megmutatták nekünk, hogy igazi és élő kontinuitás az ellentmondáson keresztül vezet.

Koloman Miczkey

A DOGMÁK TÖRTÉNETISÉGÉHEZ

A változó világ

A II. Vatikáni Zsinat pasztorális konstitúciója az ember helyzetét a mai világban a teljes életet-alkotó valóság mélyreható változásaival jellemzi. Az emberiség benne van „egy átmenetben, a rend többnyire statikus értelmezésétől, egy többnyire dinamikus és evolúciós értelmezéséhez” („Gaudium et spes” Nr. 5). Megállapítja, hogy a korábbi generációk által hátrahagyott institúciók, törvények, gondolkodási és felfogásmódok a valódi állapotoknak messzemenően nem felelnek meg. Ami az öregeknek még szent és változtathatatlan volt és marandó értéknek látszott, azt a mai generáció kérdéssé teszi. A tudományos haladás, a technika gyors irama, a jövőnek módszeresen fejlesztett előrelátása és tervezése, a társadalmi életforma gyors változása megzavarta az egyensúlyt és feszültséget okozott mind az egyes embernek, mind az egész emberiségnek. Az életviszonyoknak ez az átfogó megváltozása — vagy más szóval az egész valóságnak ez a radikális történelemméválása — a római katolikus egyház falain belül is megütközést, megrázkódtatást váltott ki.

A történelem problémáját a következő mondat fejezi ki népszerűen: ma másként gondolkozunk, mint száz évvel ezelőtt! — és minden újnak az ígézetében felfedezhető az — még ha tudja is az ember, hogy holnapra valószínűleg az is elavul —, amit éppen az egyháznak kemény és egzisztenciáját fenyegető ténynek kell éreznie. Amit az egyház rendíthetetlen sziklának hirdetett, a történelem hullámai közepette, az Isten által kijelentett és egy családközhatatlan tanítói hivatal által az egyház dogmájának kihirdetett igazság ma ugyancsak a vál-

tozó idők alá vetettnék mutatkozik. Az egyházban is minden vitássá lett. „Itt van a veszély, amely riasztóbb a mégoly erős, kívülről jövő kérdéseknél is”, — ahogyan a Tanítás kényszerül megállapítani, (Nr. 7c).

A felvilágosodás és a liberalizmus korában hangsúlyozta az egyház a hit autoritatív jellegét az isteni kijelentés alapján az autonóm értelem igényével szemben, és a hitnek az egyházhoz való kötésével harcolt az újkor individualizmusa ellen. Ez a küzdelem vezette az egyházat az I. Vatikáni Zsinaton a tan dogmatikai definíciójához, mint védő fegyverhez, amellyel a keresztyén hit védelmezheti magát a szellemtörténeti változásban. E definíció elemei az isteni kijelentés és az egyházi tanítétel. A dogma tehát az, amit az egyház általános, egész világra vonatkozó tanításként, vagy ünnepélyes tanbeli döntésként kijelentett igazságnak hirdeti ki; ezáltal az egyház eleget vélt tenni kötelességének, hogy a neki átadott isteni értéket hűségesen megőrizze és tévedés nélkül kifejtse. Egy ilyen dogmafogalommal az egyház azt a képességét tulajdonította magának, hogy a hitnek titkait oly jól formulázza, hogy az az isteni igazságnak teljesen megfelel; és az ellenkező véleményt, amit a „Nouvelle théologie” képviselt XII. Pius idejében, a „Humani generis” című enciklika (1950) elítélte. Már az 1907-es antimodernista megnyilatkozásokban is (a „Lamentabili sane exitu” és a „Pascendi dominici gregis” c. új szillabusok) a tanítói hivatalt az a dogmaértelmezés vitte harcba, hogy a dogmatikai relativizmust megállítsa. Rejtve maradt számára, hogy a dogmához egy történeti karakter tapad, hogy az nem jelent a történelem fölött álló nagyságot, hanem maga is alá van vetve a történelmi változásnak.

A változó dogmák

A mai római katolikus teológia a dogmák történetiségének problémáját a korábbi tanhivatali verdiktekkel ellentétben megragadta és az egész valóság felismert történelemmé válása alapján felvetette a dogmák át- és újrainterpretálása kérdését. Az a nézet került túlsúlyba, hogy a dogma nem lehet öncélú, hanem egy kor élő kérdéseire nézve kell azt magyarázni. A dogmatikai nyelvszabályoknak történetileg, hátra és előre felé nyitottnak kell lenniök, mert az ember soha nem tudhatja, hogy a célba vett dolog elegendő mértékben jut-e bennük szóhoz. Természetesen az egyház nem hirdethet ma más evangéliumot, mint a múltban. De az nincs kizárva, hogy egy és ugyanazon evangéliumot ma másképp kell hirdetni és hogy éppen ezáltal értik azt ugyanazon evangéliumnak, amely mind az egész egyház életének, mind az egyes keresztyéneknek használni képes.

Éppen az identitás megőrzéséért — a megváltozott körülmények és másfajta kérdésfeltevések között, az átalakult gondolkodási-, élet-, és beszédformák között — kell ugyanezt különbözőképpen mondani. Egészen biztosan a teológia feladata felmutatni a kontinuitást az egyház apostoli kezdete és a későbbi dogma között, az ógyház alapvető dogmái és azok későbbi dogmatikai explikációja között. De ahol csak az identitás uralkodik, ott a történelem állította probléma agyoncsapott és megoldatlan marad. A dogmatizálás sohasem tesz csúppán pontot egy lezajlott történelmi eseménysorozat után, hanem egyúttal, kezdete egy új történetnek, amelyben a dogmát az új helyzetnek megfelelően

recipiálják és interpretálják. Az új korban az adaptációs folyamatot — amely a dogmához lényeg szerint tartozik — nagymértékben megzavarták, mert az igazság, amit az egyház védelmezett, többé nem érte el a konkrét embert. A hitet nem lehet egy szerűen egy, az ember számára érthetetlen formula alakjában az emberre borítani. A hit nemcsak az Isten autoritásáért van, hanem az ember emberségéért is. Az egyháznak ezért a dogmákat nemcsak formálisan kell kötelezővé tennie, hanem a dogmáknak mintegy belsőleg értelmesnek, az embert megvilágosítóknak és a mai világ tekintetében hibben megélhetőnek is kell lenniök (V. ö. Nr. 39).

Persze ha az ember a Tanítás oldalán állva úgy vélné, hogy elegendő volna a teológiai szakkifejezések megmagyarázása — de sohasem más értelemben, mint azt eredetileg gondolták, hogy a hitértelmezés fejlődésével a hitigazság érintetlen maradjon, akkor ez a vélekedés éppen a történeti probléma tekintetében túlon túl jámbornak tűnik. Hiszen nemcsak a külső formának, helyzeteknek, képeknek, szavaknak és szimbólumoknak van története, hanem az ügy értelme is átalakul a képekkel, szavakkal és történelmi körülményekkel együtt.

A római-katolikus egyház először csak a dogmák és azok interpretációja történetiségének problémáját ismerte fel, formulázta meg, és előkészítette a megoldás kezdeteit. Szükségesnek fogják azonban tartani, hogy a sok hittételt egyre redukálják, arra hogy Isten Krisztusban a Szent Lélek által számunkra a szeretetet jelenti, mégha ezt a redukciót elszegényedésnek és veszteségnek érznek is; elvégre a Krisztushoz való visszatérés lényegessé válást és elmélyülést jelent. Az apostoli Krisztusbizonyosság aktualizálásáról van szó. A kritérium az Írás központi mondanivalója, nem pedig az, amit élelméjű levezetéssel az Írással kapcsolatba hoznak. A bizonyosságtétel helyességének mértéke az, hogy vajon szolgál-e a gyülekezeti szeretetnek és vajon a mai világra nézve hitet, reményt, szeretetet ébreszt-e, végbevihető-e és érthető-e.

Az természetes, hogy a püspökök nyugtalanok és a Tanítás veszélyt lát abban, ha a teológusok és az egyház népe körében elterjed az a vélemény, hogy a katolikus hittani ortodoxia egy letűnt világ relikviája, egy quantité négligable. Az egyház dolga ma az, hogy a léleknek és erőnek bizonyítékát szolgáltassa.

Dr. Erwin Fahlbusch

IGEHIRDETÉS ÉS TANÍTÓI HIVATAL

1. Igehirdetés és kijelentés

A Tanításának második fejezetében, a püspöki kar, hangsúlyozza a tannylatkozat függését az egyház megbízásától. A fejezet kezdetén — a 2 Kor 4:5-ből vett idézet alapján — ugyan felcsendül a keresztyén igehirdetés tartalmának meghatározott volta — ti. Jézus Krisztushoz való kötöttsége — de a 13. bekezdés vége a tanhivatalhoz való formális kötöttségnek adja az elsőseget, ami azt jelenti, hogy az igehirdetés tartalma a hivatalos megbízásnak van alárendelve. A tanhivatal megbízásának és felügyeletének kell kezeskednie az igehirdetés helyes tartalmáért. Ezért nem beszél a szöveg az igehirdetés helyességéről, hanem a jogosságáról, ez pedig nem a Biblia által, hanem sokkal inkább a Codex Iuris Canonici által inspiráltnak tűnik, miközben az ember sajnos kétségkívül hiányolja azt a világgosságot, amellyel az 1328-as Kánon a „jogos megbízást” meghatározza: („Senkinek sincs joga ígét

hirdetni a törvényes előjárótól kapott megbízás nélkül”).

Az ige hirdetésnek ezt a leszűkítő szemléletét alátámasztandó, a Tanítás — csupán formális szempont alapján, nem nagyon szerencsés módon — Róma 10:15-re hivatkozik. De ez a hely a küldetést Isten által gondolja, amit semmiféle földi instancia nem közvetít. A prófétai küldetés az ósz.-i üdvtörténetben — Pál ebbe az összefüggésbe állítja mondanivalóját — éppoly kevésbé enged párhuzamot, mint a saját küldetése esetén: „apostol, nem emberektől, sem nem ember által” (Gal 1:1), ami inkább ellenpontja a Tanításban értett hivatalos egyházi megbízásnak. Ha az Ósz. prófétáinak hivatása és küldetése és a hierarchikus tanítói hivatal között van összefüggés, akkor az az, hogy az ő ige hirdetésük nem csupán alkalmilag irányult az ellen, ami egykor a hivatalos tanhatalom volt az Isten népében. Ez a bibliai citátum tehát éppen azt teszi kérdésessé, amit a tanítás igazolni akar. Ha tehát a római-katolikus püspökök által előadott vélemény másképp nem igazolható, akkor véleményük indokolatlan. Ez újra azt a benyomást kelti, hogy nagyon nehéz a régi — nemcsak római-katolikus — visszaéléstől búcsút venni, hogy a bibliai citátumokat csak mint ornamentális homlokzatot alkalmazták és nem a teológiai gondolatrendszer hordozó pilléreként. De a Róma 10:15-ből ebben az összefüggésben való idézés nemcsak külső szépséghiba, hanem egyúttal világossá teszi azt is, hogy az egyház struktúráján kívüli küldetés nem is villan látókörükbe.

A 14. bekezdés megpróbálja szisztematikusan bizonyítani, hogy a hit minden hirdetése valamely hivatalos megbízatáshoz van kötve. Abból indul ki, hogy a kijelentés az egyházra bízott. A kijelentést eszerint valójában a tradicionális értelemben úgy kell felfogni, mint az igazságoknak rendelkezésre álló letétjét. Mintha nem ismernék, vagy újra elfeledték volna a II. Vatikáni Zsinat nyilatkozatát a kijelentésről szóló konstitúcióban, a „Dei verbum”-ban, hogy ti. a kijelentésben Isten magát közli, az embert mint barátot szólítja meg, Vele való közösségbe hívta meg és veszi fel. Ehelyett a szöveg a Codex Iuris Canonici formulájára, az 1322-es kánonra támaszkodik. („Krisztus a Kijelentést az Egyházra bízta, hogy azt szentül őrizze és hiven fejtse ki”).

Azt elfogadhatja az ember, ha azt olvassa, hogy „a hit hirdetése a múltban és jövőben is csak a hívő egyházzal való kapcsolatban és összhangban lehetséges”. De az alternatíva igen nagy mértékben meggondolandó: „vagy” az evangéliumot fenyegető elárulása, vagy tudatos függés a tanítói hivataltól, amelyről azt mondja a Tanítás, hogy „a Szent Lélek különös segítsége alatt áll döntései- ben”.

A II. Vatikáni Zsinat megerősítette a tradicionális különválasztását az *ecclesia docens*-nek, a tanítói egyháznak, amibe csak a püspökök tartoznak bele, az *ecclesia audienstől*, a hallgatóktól, tehát az összes többi hívőktől; azt tanította (Lumen Gentium 21.), hogy „az apostolok a Szent Lélek különös kiáradásával megajándékoztak, amely a püspökszentelésben továbbadatik” és ezen alapulna a tanítói hivatal is. Sok katolikus tudja és néhány kimagasló szellem (pl. Y. Congar) ki is fejezte, milyen balga és fonák dolog a Szent Lélek munkáját az egyházi apparátus funkcionálásával azonosítani. De sajnos nélkülöznie kell az embernek a tanhivatal zsinati és zsinat utáni nyilatkozataiban minden továbbmenő reflexiót a Szent Léleknek az *ecclesia*

docens-en kívüli munkájáról. Ha „a különös kiáradást” tanítják, amiben csak a püspökök részesülnek, — akkor át kell gondolni a Lélek „normális”, rendszerinti munkáját is. Ha ez a német püspökök tanítása szerint történnék, akkor nem lehetne olyan egyszerűen kijelenteni, hogy a kijelentés az egyes emberre nem bízott, hanem csak az Egyházra. Ebben az esetben ki az Egyház? Isten egy hierarchikus elitnek jelentette ki magát, amelynek a közvetítésétől függ mindenki más? Vajon a Kijelentés olyan titkos tan, amelynek teljes terjedelme csak a speciális be-avatottaknak (Ein-Geweihten) adatik tovább? Vagy pedig az Isten Kijelentése Jézus Krisztusban az egész világ előtt történt és üzenete a bibliai iratokban mindenki számára hozzáférhető, ami által mindenki megvizsgálhatja mind azt, ami magát keresztyén tanításnak adja ki?

Mi hisszük, hogy a Szent Lélek „az egész föld keresztyénységét megszólítja, megvilágosítja, megszenteli és a Jézus Krisztusban megtartja” — nemcsak az egyházi tisztségviselőket (Luther: Kis Katekizmus 3. Art.) A kérdést, — hogy mit jelent ez az egyház hétköznapijaiban, hogyan alakul ki a gyülekezeti tagok, egyházvezető szervek és teológusok viszonya, — ma az egész keresztyénységben újonnan kell megfelelni. A reformáció egyházai távolról sem állíthatják, hogy külső formájukban az itt érintett problémákat akár csak megközelítőleg is megoldották. Annál sajnálatosabb, hogy a hivatalos római katolikus hozzájárulások e kérdéssről való beszélgetéshez oly kevésbé termékenyek.

2. A tanítói hivatal autoritása és tévedése

Különös figyelmet érdemel, hogy a Tanítás a 17. bekezdésben megemlíti azt a tényt, „hogy az egyházi tanautoritás hivatala gyakorlása közben elkövethet és elkövet tévedéseket. Való az is, hogy „az egyház ezt mindig tudta és teológiában ki is mondta — de hozzá kell tennünk, hogy csak a teológiában! Ebben a Tanításban, első alkalommal — legalábbis ameddig vissza lehet tekinteni — beszél egy tanhivatal nem csak a tévedés lehetőségéről, hanem az egyházi tanhivatal tévedésének *tényleges történeti valóságáról*.”

Nem csökkent ennek a megállapításnak a jelentősége azért, hogy a tanítás a tévedés körét nagyon leszűkíti és kivieszi belőle az összes ünnepélyes definíciókat. Döntő az, hogy tanítói hivatal elismeri: olykor téved! Ez a vallomás a konzekvenciák láncreakcióját indítja meg.

A II. Vatikáni Zsinat még minden enyhítő záradék nélkül tanította, hogy a hivek „az akarat és értelem vallási engedelmisségével” tartoznak az autentikus tanítói hivatalnak (Lumen gentium 25). A német püspökök tanítása megállapítja még: „A komoly fáradozás azért, hogy az egyház egy átmeneti jellegű tanbeli nyilatkozatát pozitíven értékelje és magáévá tegye, hozzátartozik a katolikus ember helyes hitbeli magatartásához” (Nr. 20.). De már elismeri azt is, — hogy „elvileg lehetséges” eset, hogy valaki „privát teológiájában és gyakorlatában az egyházi hivatal praxisától eltérhet.”

A további fejlődés jól megfigyelhető Bruno Schüller SJ egy tanulmányában (Theol. u. Philosophie 1967, 543 k), aki azt írja, hogy aki az egyházi tanhivatal egy döntését tévesnek találja, annak nemcsak szabadságában áll, hanem egyenesen „szigorú kötelessége ezt a tévedést elutasítani... Az ember inkább tartozik engedelmeskedni az igazságnak, mint bármely tévedhető tan-autoritásnak.” Schüller így definiál: „Az autentikus tan-nyilatkozat azonos a nemcsalhatkozhatatlan tan-nyilatkozat-

tal”, és ezt írja: „A katolikusok egyáltalán ne csodálkozzanak, ha olykor éppen amiatt esnek tévedésbe, mivel magukat bizalommal alárendelték az autentikus tanhivatal vezetésének.”

Schüller nem fejtegeti azt a kérdést, hogyan található meg az igazság a tanhivatal nélkül, ill. ellenére is. Ha egy ilyen út nyilvánvaló módon adva van, akkor miért kellene az embernek magát rendszerint a tanhivatalra bízni és csak kivételes esetekben járni a megbízhatóbb úton?

Abból a tényből, hogy a tanhivatal tévedett, konkrét következmények is adódnak. Így ír *Ingo Hermann* még a Tanítás nyilvánosságra hozatala előtt: „Az autoritás szavahihetőségéhez a revízióra való készség is hozzátartozik. De hallgatólagos (stilltschweigend) revízióról szó sem lehet. Az például nem elég, ha egy egyházi hatóság en bloc elismeri vétkét. Ha az egyház autoritása jelenvaló akar lenni, akkor nagyon konkrétan éppúgy szükséges az existenciájukban és életművükben megkárosítottaknak a rehabilitálása, mint a nyílt elfordulás az olyan pápai véleményektől, amelyeknek hamis és töredékes volta időközben kiderült.” (Most volt éppen a jubileuma két, a modern katolikus bibliatudomány null-pontját jelölő pápai enciklikának.)

Azután elvileg fel kell tenni a kérdést, hogyan lehet megindokolni a püspökök autentikus tanítói hivatala tévedési lehetőségének szempontjából a dogmatikai definíciók kötelező érvényét, egészen az ex-chatedra nyilatkozatokig. Hagyományosan azt tanítják, hogy a püspökszentelés közvetíti a tévedés és igazság közti különbségtétel karizmáját. Már most egyfelől elismerik hogy ez a szentelés nem zár ki minden hivatalos taneli tévedést, másfelől pedig ragaszkodnak ahhoz, hogy vannak tévedhe-

tetlen definíciók. De nincs magasabb rangú szentelés a püspökszentelésnél, tehát nem lehet a határvonalat a nemcsalathozhatóan és a csalathozhatóan tanhivatal között az apostolica successio alapján vonni meg. Ebben a kérdésben tehát csak az autentikus tanhivatal döntése mondja önmagáról azt, hogy tévedhető?

A probléma úgy látszik apóriába vezet, ami a római katolicizmus hagyományos autoritáselvét széttöri.

Az egyháznak adott ígéret megvalósulásához — hogy semmi sem vesz rajta diadalmat — szemmel láthatólag nem szükséges egy csalathozhatóan vezetett hivatal. Sokkal inkább úgy éli meg az egyház a maga megtartatását, mint a saját instanciáinak tévedései, tévútjai alá rejtett történet. Isten egyházát teljes igazságban vezeti, nem oly módon, hogy tiszttségviselőit — akár ha csupán bizonyos szorosan körülhatárolt esetekben — a tévedések ellen csodálatos módon immunizálja, hanem azáltal, hogy Ő a bibliai üzenet hirdetésében elevenen jelen van, az egyházat megajándékozva tévútjainak felismerésével, megvallásával, és ezáltal az egyházat bűnbocsánatával helyreigazodni segíti.

Ezért az egyháznak azzal is számolni kell, hogy Isten műve az, ha emberek szembefordulnak egyházi instanciákkal és kritizálják. Engednie kell, hogy ez bűnbánatra hívja őt, késznek kell lennie a tévedések konkrét beismerésére és új utakra kell térnie, melyeket azelőtt elutasított. Az egyháznak nincs olyan rétege és instanciája, amely csak eszköz lenne; az egyház mindazzal együtt, ami hozzátartozik, mindig egyszerre eszköz és anyag Isten kezében.

Ferdinand Barth

Fordította ifj. Tarr Kálmán

A Schillebeecx-ügy naplója

Majdnem minden katolikus folyóirat, de sok világlap is sűrűn foglalkozott az elmúlt napokban a „Schillebeecx-üggyel”. Jelenleg ebbe a névbe sűrűsödött a holland katolikusok, köztük a püspöki kar sok keserűsége, melyet Róma hajszája okoz a holland hívek számára kiadott, nagyszerű katekizmusuk ellen. Schillebeecx volna a mű fő szerzője; ezért vette őt most célba a nagyhatalmú Hittani Kongregáció.

Edward Schillebeecx most 54 éves, 1934-ben lépett a domonkosok rendjébe, 1941-ben szentelték pappá. A teológia doktora és magisztere. Egy ideig a domonkosok leuveni főiskoláján tanított. 1958 óta a Nijmegen-i katolikus egyetem (Hollandia) dogmatika professzora. Két legfontosabb műve: *De sacramentale heilsinomie* (Szentségi üdvtörténet) 1952; *Christus, sacrament van de Godsontmoeting* (Krisztus az Istennel való találkozás szentsége) 1958. Edward Schillebeecx a II. Vatikáni Zsinat alatt a holland püspökök teológiai szakértője volt. Konferenciái, állásfoglalásai nagy befolyást gyakoroltak a zsinati munkálatokra. *Alfrink* bíboros bizalmasa, teológiai tanácsadója, a hollandiai katolicizmus megújulásának és előretörésének kiemelkedő munkása. 1968 szeptember végén a Hittudományi Kongregáció eljárását indított ellene. Így vált ez az ügy figyelemreméltó keresztmetszetévé ökumenikus megfigyeléseinknek. A továbbiakban az Informations Catholiques Internationales okt. 15-i számának 13–14 oldalait idézzük:

Szeptember 24 óta két Schillebeecx ügy van napirenden: az egyik arra a hírre vonatkozik, mely szerint a Hittudományi Kongregáció perbefogta őt. (Bár az utóbbi hírekben már inkább „vizsgálatról” van szó, mint „eljárásról” vagy „perről”.) *A másik ez a visszahatás, amit ezek a hírek keltettek Hollandiában és egyet-*

Ami az első aspektust illeti, R. *Laurentin* atyának felhatalmazása volt a párizsi Figaro-ban megerősíteni: „Schillebeecx atya a Szent Officium közvetlen eljárása alatt áll.” (A Tíjd, holland katolikus napilap pedig a párizsi *Monde*-ban megjelent információt vette át: „Az érdekelt tudta nélkül a Hittudományi Kongregáció — ex Szent Officium — pert indított, a herézis vádjával, E. Schillebeecx ellen, aki Alfrink bíboros teljes bizalmát élvezte hosszú idő óta s akit a holland püspöki kar teológusának tekintenek.”

A *Volkskrant*, katolikus reggeli lap közzétette magának Schillebeecx-nek helyreigazítását, aki úgy nyilatkozott, hogy hivatalosan „nincs semmiféle eljárás ellene.”

A *Volkskrant* emlékeztet arra, hogy a holland püspöki karnak a „zsinat értelmezéséről” szóló, 1961-es közös körlevélét bevonták az olasz könyvkereskedésekből. P. Schillebeecx, mint e dokumentum feltételezett szerzője „felkeltette a Szentszék érdeklődését”. Egyébként ez a körlevél igen erőteljesen hangsúlyozta az egyházi hatalom decentralizációját!

A sokat faggatott Alfrink bíboros is úgy nyilatkozott, hogy „nincs hivatalos eljárás”. Az első kiadások tehát a hangsúlyt a nyílt tárgyalás szükségességére tették „pusztán emberségből is”; valamint a lojális konfrontációra a római hivatal, meg az oly híres teológus, mint Schillebeecx között.”

Ezután a Tíjd egy interjút közölt magával Schillebeecxel. Kijelentette: „tudni véli, hogy az ő ügyét hajszoló teológusok ugyanazok, akik megtorpedózták őt a holland katekizmus elleni harcokban, azaz P. Dhanis, Ciappi és Lemeer; kommentálta azt a tényt, hogy Karl *Rahner* professzor vállalkozott arra, hogy ellássa védelmét, mintegy *Seper* bíboros, a Hittudományi Kongregáció vezetője lelkiismereti feszültségének leve-

zetésére, meghiúsítandó Dhanis és társai játékát." Ezután hozzátette: „Az a véleményem, hogy a pápa öt vagy hat kardinális foglyává lett.”

Szeptember 26. Az úgy tovább hullámszik. A Boisle Duc egyházmegye presbitériuma — ahová Schillebeeckx tartozik — táviratot küldött, amelyben tiltakozik az alkalmazott eljárás ellen, s teljes bizalmáról biztosította a professzort, mint teológust.

Szeptember 27. Egy televíziós interjú során P. Schillebeeckx kijelentette: „Az én személyemet szemelték ki arra, hogy gátak köze szorítsák mindazt, ami Hollandiában történik.” Majd hozzátette: „En is úgy találok, hogy sok egészségtelen dolog történik az Egyházban. Róma azonban olyan pánikba esett, hogy nem tesz különbséget többé az igazi megújulás kísérletei és egyebek között. De azt az alapvető mozgást, amely átvonul az Egyházon, nem lehet megváltítani. Személy szerint ebben a Szentlélek működését látom.” S a riporter kérdésére válaszolva így fejezte be vallomását: „Az Egyházat elhagyni gyerekes reakció lenne. Sem az Egyház sem a világ nem nyerne vele. Amikor úgy tudok az Egyházra tekinteni, ahogyan az az Isten népében él, csak optimizmust sugalló jeleket látok.”

A holland teológiai fakultások diáktársadalma is tiltakozott a pápai nunciusról: „Egy pluralista Egyházban a hivatalos római teológiát nem lehet egyedül üdöztetőnek tekinteni.”

Szeptember 28. A pasztoráció kérdéseiről tanácskozó holland szinódus plenáris ülésén 79 személy a nyolcvanból aláírt egy levelet a vatikáni Államtitkársághoz. Ebben tiltakoznak azon „módok és módszerek ellen, amelyekkel már hosszabb ideje hitelét akarják venni az egységes holland katolicizmusnak.” Ez vonatkozik mind Schillebeeckx, mind a holland katekizmus ügyére. Ezek a küldöttek, — akiknek a zsinati döntések lehetővé tették, hogy pásztori területükön a legszélesebb értelemben érvényesítsék illetékességüket, s akiket saját egyházmegyéjük választott meg — a levélben kérték, hogy a római Kuria szervei eljárásaikban a nyílt dialógust gyakorolják, hogy a teológusok folytathassák azokat a munkáikat, amelyek egy tisztább és gazdagabb hitéletet tesznek lehetővé.” Végül kérték, hogy a holland püspököknek adjanak módot véleményük világos kifejtésére a római Kuria eljárásait illetően.

A „Fondation des prêtres religieux” c. testület, amely 30 felsőbb rendet és kongregációt tart egybe, táviratot küldött a vatikáni Államtitkárságnak, amelyben tiltakozik az eljárás ellen. „Ez sérelmes; sérti Schillebeeckx atyát és demoralizálja a holland egyházi életet.”

Végül ugyanezen a napon a Nijmegen-i teológiai fakultás hallgatói — középük számítható Schillebeeckx számos tanítványa — nyílt levelet küldött VI. Pálnak (úgy is mint a Hittudományi Kongregáció elnökének!) és a római Kúria munkatársainak. Ebben a levélben tiltakoznak az eljárás ellen és igen erőteljesen kiállnak Schillebeeckx mellett, úgy tisztelve őt, mint a diákok és a papok nagy példaképét, aki személyiségének minden erejét az agglomerátnak, a püspöki kollektivitás ügyében pedig az Egyház új arculatának szentelte.” Kifejtették, az a benyomásuk, hogy „Rómában pánikba estek a XX. század előtt. Ők viszont attól félnek, hogy a II. Vatikánuztat elkezdődött reményteljes megújulásnak többé semmi esélye sem lesz a sikerre.” S ugyanezek a hallgatók a következőt írták Schillebeeckx professzornak: „Teljesen Önrel tartunk; határozottan ellene szegülünk mindannak, amit Róma cselekedne Ön ellen. Talán egy olyan Egyházat kell végre felépítenünk, ahol Isten gyermekeinek szabadsága nem üres frázis.”

Végül Alfrink bíboroshoz fordultak és kérték: kövessen el mindent, hogy ne induljon meg a per; keressék meg az úgy keresztyénibb elintézési módját vita és dialógus útján.

Karl Rahner professzort, Schillebeeckx védőjét okt. 7-re Rómába hívták. Október 2-án a Figaro-ban R. Laurentin újabb nyilatkozatot tett, amelyben sajnálatosnak nevezett néhány tény.

„Sajnálatos, hogy kipécéznék egy klasszikus, tomista, tradicionálista és bizonyos értelemben inkább konzervatív teológust. Nála felismerhetők azok a munkamódszerek, amelyek a régi múltra tekintenek vissza, s

mégis ekkora félelmet váltanak ki? Így szenvedett Newman, Lagrange, Congar, de Lubac, akiknek később igazságot szolgáltattak. Őket egészen másként üldözték, indirekt akciókkal, anélkül, hogy hivatalos eljárásra került volna sor, mint Schillebeeckx-nél. A közös pont az, hogy ezek az emberek átmentették a hitüket koruk szükségéi szerint. Newman-t még életében elismerték, bíborosnak nevezték ki. Ugyanezt fogják tenni Schillebeeckx-el is? Olyan előrehaladott kort kell ehhez elérnie, mint Newman-nak, amikor az ember már csak árnyéka önmagának? Végül sajnálatos, hogy a reform szelleme, amit VI. Pál vitt tovább, még mindig nem jutott el az élet valóságához. S ez az, ami félelemmel tölti el a keresztyéneket, és főként a jóakarató teológusokat.”

Összefoglalásul álljon meg itt az I. C. I fent idézett számának szerkesztőségi cikke, amely a kérdést alapjaiban veti fel és teljes komolysággal tárgyalja „A hit nem ideológia” címmel:

„Különböző teológusok ellen folyó vizsgálatokat ma egyre gyakrabban emlegetnek s ezeket épp a Hittani Kongregáció végzi. Rómában az ún. „Holland Katekizmus”-t még mindig vitatják azok, akik egy-egy bizottságban belekötöttek néhány fejezetébe. Franciaországban, a gyermekeknek kiadott új katekizmus — amit egyhangúlag kívánt és elfogadott a püspöki kar — bizonyos római körökben a legerőteljesebb becsmérlés tárgya. Mindez egy alapkérdéshez vezethető vissza: új formába önthető-e a keresztyén hit örök és érinthetetlen igazsagai oly módon, hogy Jézus Krisztus üzenetét elnyerheti és megértheti a mi korunk emberé?

Ha odafigyeltünk a II. Vatikáni Zsinatra, erre a kérdésre XXIII. János felett 1962 okt. 12-én, amikor arra hívtá fel az atyák figyelmét: oly módon dolgozzanak, amely a legtokéletesebben és a leghűségesebben megfelel az autentikus tanításnak, amelyet azonban a modern gondolkodás által kialakított kutatási módszerekkel és előadással kell tanulmányozni és előkészíteni. Hozzátette: „Más az autentikus tanítás lényege, amely a hagyományos hitben kapta meg tartalmát, és más a forma kifejezése és aránya, amit magára kell öltönie a tanítói hivatal pásztori jellegű szűkségének megfelelően.”

Ezt a kitétel különösen utódja emlegeti gyakran. S normálisnak mondható, ha a tanítói hivatal tekintélye közbelép, amikor a lényeg kerül veszélybe. Normális még az is, amikor egy-egy ponton nehézség támad azt illetően, hogy itt mi a lényeg és mi a forma, s ebből a nehézségből viták születnek. Viszont kínos megállapítani, hogy olyan teológusok is, akiknek a tanítói hivatal tekintetében semmi illetékességük nincs, feljelentéseket és testvéreiket „eretnkséggel” megvádoló eljárásokat provokálnak. Mintha az élő hitet tanbéli állítások katalógusával tévesztenék össze. Avagy egy absztrakt ideológiával. Márpedig a hit: találkozás Jézus Krisztussal. Vele, aki eljött hozzánk, hogy felfedje az Isten teljes szeretetét. Ő az élet! Semmilyen formula, semmilyen emberi szó nem mérítheti ki ennek gazdagságát. Némelyek beérik az intellektuális tapadással a dogmatikus igazságokhoz a maguk hagyományos megfogalmazásában. Másoknak ez lehetetlennek tűnik. De ha ők a katolikus egyházban akarják ezt a találkozást Jézus Krisztussal, nemde inkább segíteni kellene őket, mintsem megsokszorozni a buktatókat lépteik alatt?”

Így áll lapzártakor a Schillebeeckx ügy, amelyre joggal figyel éberen a katolikus világ és érthető módon figyel az evangéliumi keresztyénség is.

(A lapzártá után érkező híreket Rövid jelentések és kommentárok c. rovatunkban közöljük.)

Simon János Attila

ÚJ KATOLIKUS JAVASLAT A VEGYESHÁZASSÁGI TÖRVÉNYALKOTÁSHOZ

Legújabb számát „A sakramentumok az egyházi jogrendben” problémáinak szenteli a Karl Rahner szerkesztésében megjelenő „Concilium”, a katolicizmus egyik legrangosabb nemzetközi folyóirata (1968 okt.) A

házasság sakramentuma kapcsán érdekes tanulmányt olvashatunk a vegyesházasságok problematikájáról is. Szerzője *Orsy Laszlo SJ*, a New York-i Fordham University kánonjogi professzora, a kérdés szakértője.

A tanulmány három részre tagolódik. Előbb a jelenlegi kánonjogi helyzetet vázolja fel, majd a püspöki szinóduson kimunkált új fogalmazást részletezi, végül javaslatokat tesz az új vegyesházassági törvény alapelveire vonatkozólag. „A katolikus egyház pillanatnyilag olyan emberhez hasonlítható — írja —, akinek új belső látása van, de nem volt még ideje a gyakorlati következtetések levonására. Ez különösen is vonatkozik a vegyesházasságokra. Itt az Egyház törvényhozása még arra a Zsinat-előtti teológiára támaszkodik, amely a keresztyénség megosztottságára, különbözőségére alapult. Semmi csodálkozni való nincs azon, hogy e téren feszültség uralkodik. Megoldásként új törvényekre van szükségünk, melyek az új teológiai látomásból születnek.”

A szerző nem marad adós annak az irányelvnek a felmutatásával sem, amely jelenleg meghatározza a katolicizmus erőfeszítéseit. A római katolikus álláspont szerint előbb egységnek kell lennie, hogy megoldhassuk a vegyesházasság kérdéseit. Viszont a protestáns szellemű ökumenikus gondolkodás szerint a vegyesházasság problémájának megoldása a római katolikus ökumenicitás őszinteségének sine qua nonja; előbb oldják meg ezt a problémát, azután beszélhetünk bátrabban és őszintébben az egységről. Orsy szerint tökéletesen csupán „a keresztyének reünioja” oldaná meg a problémát; mert ameddig megosztottak leszünk, csak tökéletlen megoldásaink lehetnek. Pillanatnyilag arról van szó, hogy *megegyezünk a legkevésbé tökéletlen megoldást...* (60 o.)

Jelenleg még a kánonjog elavult rendelkezései a mérvadók; az 1966. március 18-án életbeléptetett Instructio csak annyit változtatott a helyzeten, hogy ha a nem katolikus fél lelkiismereti okokból, vagy a házasság katolikus celebratiojának visszautasítása miatt nem akar reverzálást adni, az esetet a Szentszékhez kell felterjeszteni döntést véget.

Bizonyos haladást jelentett az 1967. őszén Rómában megtartott püspöki szinódus ülése. Az atyák nagyrésze azon a véleményen volt, hogy „a vegyesházasság”, „tiltás és akadályozás”, „diszpenzáció” elnevezést továbbra is meg kell tartani a törvényalkotásban. Több, mint kétharmada a résztvevőknek úgy vélte, hogy a tiltás alól felmentést kellene adni akkor, ha a püspök szerint a katolikus fél hite nincs veszélyben és előreláthatólag igyekszik mindent megtenni azért, hogy összes gyermekei a katolikus vallásban keresztelkedjenek és abban neveltesse. A döntő többség azon a véleményen volt, hogy a jelenlegi struktúrákat meg kell tartani — a tiltást és a katolikus forma szerinti házasság kötelezettségét egyaránt, de a diszpenzáció jogát a püspöknek kellene megadni a Szentszék helyett. A szinódus próbálkozásai természetesen nem törvényerejűek, viszont kihatnak a törvényhozás valószínű irányára.

Orsy írása ezután új teológiai látást igyekszik a kérdésben javasolni, mind a katolikus, mind a protestáns egyházaknak. Azt fejtegeti, hogy a házasság lényege két személyiség közösségében, egységében van, amely az egész életén át tart s amelyben az egyik fél feltárukozik a másik előtt és Isten megmutatkozik mindkettőjüknek. A vegyesházasság teológiai problémája szerinte abban áll, hogy a férj és a feleség közössége nem teljes. Amikor kinyílnak egymás előtt, feltárukoznak kizárva a hit teljes közösségét. Egyek a házasságban, de megosztottak a hitben és az egyházi közösségben. „A keresztyének megosztottságának drámája tragikus módon nyilvánul meg egy családon belül.” A megoldás „megköveteli a gyermek javát, a katolikus és nemkatolikus fél öntudatát és lelkiismereti nyugalomát, s az egyház egységének előmozdítását.”

Elutasítja azt a megoldási kísérletet, hogy a vegyes házasságból született gyermek majd csak nagykorúsága után maga válassza meg, melyik egyházhoz kíván tartozni. Szerinte ez az elképzelés a szélsőséges racionalizmushoz való közeledés és érzéketlenség „az emberi helyzetek sokfélesége iránt.” Azt sem tartja meg-

oldásnak, hogy a fiú az apa, a leány az édesanya választását kövesse. Azt állítja, hogy ennél semmi sincs távolabb az ökumenizmus nemes és bensőséges szellemétől, továbbmélyíti a megosztottságot s azt belecsepegteti a gyermek lelkébe. A gyermeknek kicsi korától „elő keresztyén közösség kell, amely bevonja őt existenciálisan a Krisztusba vetett hitbe. A keresztyén közösség megtapasztalása, a legnagyobb, amit a szülők adhatnak gyermekeiknek meg akkor is, ha nincsenek ugyanazon hitvallásos közösségben.” Ebben az élő hitű nemkatolikus partnert is „teljesértékű félnek ismeri el, akinek joga van meggyőződését közölni másokkal — tehát gyermekeivel is — még akkor is, ha tanítása különbözik a mienkétől; ő is birtokolja a keresztyén személyiség méltóságát.” „Fontos, — írja — hogy tiszteljen tartuk mindkét szülő lelkiismeretét; rájuk tartozik az a lelkiismereti kötelezettség, hogy gyermekeiknek a lehető legjobb keresztyén tapasztalást adják tovább. Erre legmegfelelőbb, ha egy és ugyanazon vallásban nevelhetik összes gyermekeiket. Úgy látszik, nem lehet megszabadulni ettől a végkövetkeztetéstől.”

III. A tanulmány befejező része a jövődni törvényalkotásnak kíván javaslatot tenni. Először a törvényhozás általános elveiről beszél. Itt a legfőbb alaptétel: „A vegyesházasságok problémáját meg kell szabadítani minden vonatkozásban a felekezetek közötti mindennemű rivalizálástól. Korunk keresztyénségének nem a vegyesházasság a legnagyobb problémája, ha a legfájdalmasabb is. Az igazi probléma az, hogy felmutassuk és kiemeljük a házasság emberi méltóságát”. (Orsy egyébként bátran használja cikkében a „más egyházak” kifejezést, nem kerülve azt meg a „más egyházi közösségek” zsinati formulájával.)

Figyelemre méltó a következő proposíciója: „A múltban a katolikus egyház egyformán törvényt írt elő a katolikus és a nem katolikus félnek is. Az egészséges teológia és a gyakorlati bölcsesség felismeri, hogy a különböző egyházaknak együtt kell megtalálni a közös megoldást; s ezt talán mindkét közösségtől jóváhagyott deklarációval lehetne elintézni.”

Az új házasságra vonatkozó konkrét javaslatok közül a leglényegesebbeket kiemeljük:

1. „Véglegesen ki kellene cserélni — írja — a jelenlegi kánonjog terminológiáját. »A vegyesházasságok megakadályozása« olyan kifejezés, amely nem számol a jelenlegi helyzettel. Talán az inter-konfessionális házasság, vagy az egyházközi házasság kifejezése sokkal megfelelőbb lenne”. 2. „Törvényhozásunkat az őszinteség jellemezze. Vagy a tiltást kell abszolút érvényűvé tenni, vagy meg kell adni a pároknak azt a lehetőséget, hogy felmentés nélkül is érvényes házasságot köthessenek.” 3. A diszpenzáció helyett a katolikus félnek engedélyt kellene szereznie püspökétől, aki lehetővé tenné, hogy a klerikus minden egyedi esetet megvizsgáljon s előterjessze pásztori kérelmet. 4. „A katolikus egyháznak meg kell találnia azt a módot, amely érvényesnek fogadná el a házasság nem-katolikus celebrációját. Ebben az esetben természetesen feltetelezzük, hogy a nem katolikus partner osztozik a házasságról való katolikus felfogásban. Ez már megtörtént a keleti ortodox egyházakkal kapcsolatban.” 5. Reverzális helyett meg kellene elégedni a katolikus fél olyan kijelentésével, hogy tudatában van köteletségének, mely szerint tiszteli egyházának a házasság szentségére, az evangélium továbbadására és a gyermekek keresztyén életére vonatkozó tanítását.” „A hit átadására vonatkozó ígéret magában foglalja azt a szándékot, hogy abban a mértékben igyekszik gyermekeit katolikus vallásban nevelni, amennyiben ez nem háborítja meg a békességet és nem rövidíti meg házastársa szabadságát.”

Orsy tanulmánya odáig is elmegegyezését kívánja bizni, melyikük vallásában kereszteljük és neveljük összes gyermekeiket; egyházaiknak abban kellene őket segíteniök, hogy a hitben erősebb házaspár egyházára bízzák gyermekeiket, mert ez a házaspár fogja a gyermekeket Krisztussal való közösségre vezetni és abban erősíteni. Ez egyúttal az igazi ökumenizmus szellemét fogná erősíteni Orsy szerint a keresztyén egyházak között. Ebben reménykedik, és tanulmányát így zárja: „Általá-

ban a hangsúlyt inkább a keresztyének hitének és belső elkötelezettségének erősítésére kell helyezni, mintsem jogi rendelkezésekre. Minden keresztyén belső formálódása Isten szeretetében és a felebarát szolgálatában jobban szolgálná a keresztyénség ügyét, mint bármi más, amit a vegyesházasságokról szóló törvény elérhet. S mindnyájan reméljük annak a napnak az eljövételét, amikor a férj és a feleség és a gyermekek Krisztusban ugyanúgy egyek lesznek, mint egy az Atya és a Fiú.”

Simon János Attila

MILYEN LESZ A SZAZADVÉG EGYHAZA SVAJCBAN?

HANS HEINRICH BRUNNER:
KIRCHE OHNE ILLUSIONEN

(Zwingli Verlag, Zürich, 1968)

A szerző Emil Brunnernek, a híres teológusnak a fia, szintén neves egyházi ember, a „Zürcher Kirchenboten” folyóirat szerkesztője, atyja nyomdokaiba lép, amikor ebben az utopisztikus művében, melynek alcíme: „Kísérleti jelentés az 1983 július 7. utáni időkből”, az egyház létével és feladataival kapcsolatos elmélkedést folytatja. Abból a „valószerűtlen, de nem elképzelhetetlen” feltevésből indul ki, hogy az új svájci alkotmány 1983 július 7-én törvénybe iktatja az állam és egyház teljes különválasztását. Nem prófétálni akar, csupán egy ilyen feltételezett fordulat után egy 1998-ból származó elképzelt átfogó egyházi jelentés formájában kísérli meg, hogy végigtekintsen azokon a problémákon, amelyekre „fel kell készülni”, ha ez az esemény mégis bekövetkeznék, mivel ez „segít lerombolni az illúziókat”.

A „kísérleti jelentés” 1980 és 1990 statisztikai adatainak összehasonlításával kezdődik. E szerint a svájci evangéliumi egyházak taglétszáma tíz esztendő alatt az összlakosság 47,7%-áról 13,3%-ra csökkent, más szavakkal: az összlakosság számának 10⁰/₀-os növekedésével szemben az egyháztagok száma 69,2⁰/₀-kal csappant. Ennek a feltűnő apadásnak kettős okára mutat rá a jelentés: 1983 július 7 óta az egyházból való kilépés nem jelent erkölcsi diszkreditáltságot a lakosság többsége szemében, az egyházi adó állami behajtásának megszűnése viszont sokkal nagyobb áldozatkészséget kíván az egyház továbbra is hűséges tagjaitól. Mindez nem a népegyház „szétesését” jelenti (az már régen pusztá fikció volt), még csak nem is a szekularizáció folyamatának meggyorsulását, hanem csupán annak a ténynek a tisztázódását, hogy az egyház valójában mindig is a kisebbség ügye volt és lesz.

A továbbiakban a jelentés az egyház életének és szervezeti felépítésének ez új helyzetből következő szükségszerű változásairól számol be. A régi paróchiális gyülekezet, azaz a lelkész köré összpontosult közösség átalakult szolgáló csoportok hálózatává, diakóniai, családlátogató, lelkigondozó, egyházi rendezvényeket szervező, gazdasági, gyermek, ifjúsági, és szenior tagozatokkal. Hasonló változáson mentek át magasabb szinten a regionális és kantonális egyházak, s az autonóm egyházi szervezetek korábbi laza összefogásából, a Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund-ból a sokkal szorosabb szerveztű Evangelischer Christenrat der Schweiz lett az összegyűlt intézmények irányítására, a kantonális egyháak gazdálkodásának összehangolására és a svájci egyházak ökumenikus képviselőit. A gyülekezetek szintjén mindenképp a túlsá-

gos anyagi terhet jelentő egyházi ingatlanok csökkentése volt szükséges. A feleslegessé vált paróchiákat részben bérbe adták, részben elárusították, részben pedig átalakították különböző egyházi alkalmazottak lakásává és egyéb gyülekezeti célokat szolgáló helyiségekké. Ezzel megszűntek a lakásínség idején sokak számára botránkozató tágas lelkészlakok. A gyülekezeti házak egy része regionális egyházi irodákká vált, más részük adás-vétel útján állami tulajdon lett, vagy a városrendezés szükségletei szerint lebontásra került. A templomok eltűnése okozta a legtöbb fájdalmat azoknak, akik a népegyház korából megszokták, hogy a protestáns templomban is szakrális épületet lássanak. Ahol a templom építészeti műemléket jelent, ott fenntartásához az egyházon kívül a társadalomnak is anyagi áldozatokkal kell hozzájárulnia, egyebekben azonban hosszas viták után az a reális megítélés győzött, amelyet az egyik zsinati jelentésben így fogalmaztak meg: „Hogy az egyház kiépíthesse szolgálatát, le kell építenie templomait, különösen ott, ahol kelleténél több az üres templomi pad”.

A hagyományos lelkési állás megszűntetését a lelkészutánpótlásban mutatkozó hiány tette szükségessé, de hozzájárult egy elvi szempont is, amelynek felismerését éppen ez a hiány segítette elő, az ti., hogy a lelkési hivatalnak nincs bibliai alapja. Az Úsz. beszél különböző lelki adományokról és ezeknek megfelelő szolgálatokról, de sehol sem tesz említést olyan egyházi tisztségről, amely az összes lelki feladatokat elláthatná vagy monopolizálhatná. „Az egyház nem a lelkészekből él — hangzott el tömören a zsinati viták során. — Az egyház tagjaiban él vagy halott”. Természetesen vannak olyan munkaágak, amelyekhez nélkülözhetetlen a teológiai képzettség, de a teológus egyházi munkás teljesen egyenrangú az egyéb képesítésű egyházi munkásokkal. Megszűnt tehát a korábban szokásos ordináció s helyébe egy-egy mindenkor konkrét feladatra való szolgálatbavétel lépett, melyet valamennyi egyházi munkásnál azonos elvek szabályoznak. A gyülekezeti lelkigondozást csak kimondottan vallási problémák esetén végzik teológusok, egyébként a betegek és magánosok látogatására, családi vagy hivatásbeli kérdésekben eligazításra és tanácsadásra — az egyetemes pápáság úsz.-i és reformátori elvének megfelelően — karizmatikus adományokkal megáldott, vagy a különféle hivatáságakban tapasztalatokkal rendelkező, illetve a társadalomtudomány terén szakképzett egyházi munkások a legalkalmasabbak.

A megváltozott helyzetben megváltozott az egyház gyakorlata az istentiszteletek, az úrvacsora, az esketés és a temetés tekintetében is. Mivel a Róma 12:1—2 szerint az „istentisztelet” az egész keresztyén életet jelenti, az igehirdetési alkalom neve „gyülekezeti együttlét” lett, amelyhez szükség szerint kapcsolódik az egész gyülekezet részvételével az egyházközség lelki és anyagi ügyeivel foglalkozó „gyülekezeti tanácskozás” (a volt presbiteri gyűlés). Az úrvacsorai szertartás az adventi és húsvéti időszakban egyházi zenével összekötött áhítat, egyébkor az őskeresztyén agapé, azaz a szeretetvendégség formáját öltötte, melynek nyitó- és záróaktusa az úrvacsorai jegyek kiosztása. Megszűnt az egyházi esketés is, a polgárilag megeskettett házastársak összevontan, a helyi viszonyok szerint évenként 4—12 alkalommal, áldathatják meg házasságukat egyházilag az egész gyülekezet jelenlétében. Lemondott az egyház a temetési szertartásról is, de évenként két alkalommal (tavasszal a húsvéti időszakban és ősszel az egyházi év végén) rendez-

nek a gyülekezetek nyilvános emlékünnepeket, melyeken a halálról és a feltámadásról szóló evangéliumi bizonyoságtétellel emlékeznek meg a gyülekezet halottairól.

Az ifjúság vallásos nevelésében — főként az iskolai hitoktatás megszűnése következtében — a legfeltűnőbb változás a konfirmáció elmaradása, amelyet általában a húszévesek korosztályából önálló egyháztagságra jelentkezők számára az adventi időszakban rendezett ünnepség váltott fel. A teológus utánképzés a korábbi hat teológiai fakultás helyett két teológiai főiskolán folyik Baselben és Genfben. Ezekben az intézetekben azonban nem teológusok is hallgathatnak előadásokat, ha egyházi munkájukhoz szükséges ismereteket kívánnak elsajátítani, vagy pusztán érdeklődnek bizonyos teológiai stúdiumok iránt. Bár a középiskolai ifjúság részére is rendeznek egyházi tanfolyamokat és szerveznek helyi szolgálati csoportokat, sokkal nagyobb jelentőséget nyert a felnőttek egyházi nevelése, mivel a nagyobb élettapasztalat és a különféle szellemi áramlatokkal való megismerkedés felnőtt korban alkalmasabbá teszi az embert a bibliai üzenet befogadására. A gyülekezeti szenior csoportokon kívül erre szolgálnak a felnőttek számára Zürichben és Lausanneban létesített evangéliumi továbbképző intézetek.

A volt egyházi diakóniai intézetek állami kezelésbe vétele tudatosította a társadalomban, hogy azelőtt milyen mértékben vett részt az egyház a szociális feladatok végzésében. Csak a zürichi epileptikus intézet maradt meg továbbra is az egyház gondozásában. Ebben az a megfontolás volt döntő, hogy e munka továbbfolytatása különösen alkalmas az egyház diakóniai feladatának ébrentartására s innen sok jó ösztönzés indulhat ki mind az egyházi, mind a világi környezetben végzett keresztyén szociális tevékenység megtermékenyítésére. Az evangéliumi diakónia ui. most már főként világi körben folyik. Keresztyén ápolónők, gondozók, pedagógusok és szociális munkások nem annyira zárt egységben, hanem inkább diaszpórában működnek, ami jobban megfelel annak a felfogásnak, hogy „az egyház másokért van”. Az ilyen jellegű munkások egyházi kiképzése a gwatti diakóniai iskolában folyik.

A jelentés az utolsó fejezetekben az egyháznak a pluralista társadalommal folytatott párbeszédével foglalkozik. A népegyház fikciójáról való lemondás nemhogy katasztrófát jelentett volna az egyház számára, inkább felszabadítóan hatott és sok olyan egyházzellenes érzület eltávolítását segítette elő, ami korábban súlyos tehertétel volt az egyház életén. Megmaradtak, sőt elevenebbek lettek a harmincas évek óta létesített konferenciái telepek, mivel ezek belső egyházi intézmények helyett a különféle vitapartnerek találkozó helyévé váltak. S mivel a tömegtájékoztató eszközök korában az újság, a képernyő és a mozivászon jelenti azokat az „utakat és ösvényeket”, amelyeken a mai ember megtalálhatja, az egyház missziói tevékenységének elengedhetetlen eszköze lett a sajtó, a rádió, a televízió és a film.

A sajtómunka a napilapok egyházi híryanaggal való ellátását és két egyházi hetilap (a régóta meglevő francianyelvű „La Vie Protestante”, valamint az újonnan alapított németnyelvű „Unterwegs”) megjelentetését végzi. A Beromünsteri Rádió egyházi adásaiban az igehirdetésről a hangsúly az ökumenikus hírek, a hallgatók kérdéseire adott teológiai válaszok, pódiumviták, valamint a bibliai, régészeti, szociáletikai és vallásszociológiai tudomá-

nyos kutatás legújabb eredményeit ismertető előadássorozatok közvetítésére tolódot. Hasonló jellegű műsorszámokkal járul az egyház a televízió programjához, kiegészítve szórakoztató műsorrall is. A filmezéshez viszont még nem rendelkezik az egyház megfelelő anyagi eszközökkel. Ezen a téren meg kell elégednie tanfolyamok rendezésével, melyeken főként ifjainak nyújt segítséget a filmgyártás és egyes filmek szakszerű megítéléséhez.

Végül folytatódik — bár sokkal szerényebb ke- retek között — a svájci egyházak hagyományos ökumenikus diakóniája is. Ennek a tevékenységnek főbb formái: 1. orvosok, ápolók, tanárok, technikusok stb. verbuválása tengerentúli egyházi szolgálatokra; 2. együttműködés világi szervezetekkel fejlesztési segély nyújtásában a gazdaságilag elmaradott országoknak; 3. ösztöndíjak adományozása színes népek ifjainak, akik Svájcban óhajtanak magasabb képesítést szerezni; 4. együttműködés az ökumenikus világszervezetekkel diakóniai munkájukban.

A fentiekben ismertetett „kísérleti jelentés” rendkívül sok eszméletető gondolatot vet fel, noha az elképzelhető fejlődés felvázolását olvasva az a benyomásunk, hogy a szerző kissé túl racionálisan vonja le következtetéseit és nem számol eléggé a hagyományoknak lélektanilag sokkal erősebben ható erejével. Ilyen irányú fejlődéshez az lenne szükséges, hogy az egyháztagok nagy többségükben a Hans Heinrich Brunneréhez hasonló teológiai gondolkodású emberek legyenek. Ezt nyilván önmaga is érzi, mivel utószavában újból hangsúlyozza, hogy művével nem annyira a jövőnd fejlődés felvázolása, mint inkább a jelenlegi helyzet bírálata volt a célja bizonyos távlati szemléletből. Az állam és egyház teljes különválását nem tartja sem egyedüli megoldásnak, sem katasztrófális fordulatnak az egyház életében, bár a jelenlegi struktúra az anyagi és szellemi téren nyújtott számos jó lehetőség ellenére súlyos tehertételt is jelent. „Olyan törvényes adottságokhoz és kötelezettségekhez láncolja az egyházat, amelyek tulajdonképpen megbízatása felől nézve, kétségesek vagy másodlagosak és csak gátolják az egyházat abban, hogy sokkal lényegesebb és sürgetőbb feladatokra vállalkozzék”. A népegyházi berendezkedés szétrombolása mégsem tekinthető az Úsz. elkerülhetetlen követelményének — írja —, mivel az evangélium hirdetése és az egyház szolgálata számára olyan ajtókat tart nyitva, amelyeket könnyelműen nem szabad bezárni. De hozzát teszi: „A népegyház jelentősége ezekben a nyitott ajtóknak, nem pedig valamilyen másodlagos hasznossági szempontokban van”. „Az egyháznak — mondja — fel kell ismernie szolgálatai sürgősségi rendjét, melyért elsősorban Urának tartozik felelőséggel és csak másodsorban bármilyen más fórumnak”. Ez ismét kissé túl racionális leegyszerűsítésnek látszik. Az egyház Ura sokkal bonyolultabb eseményeken keresztül ad kegyelmes ítéletével újabb és újabb lehetőséget a keresztyén szolgálatra, mellyel az egyház — miként a múltban, a jövőben is — mindig csak töredékesen és tökéletlenül fog élni. Hogy szolgálata mégsem volt és mégsem lesz hiábavaló, azt nem emberi megfontolásoknak, hanem egyesegyedül az Úr kegyelmének köszönheti.

Fűkő Dezső

Ady Endre halálának ötvenedik évfordulóján

Ötven esztendővel ezelőtt, 1919. január 29-én zengett fel a gyászzene és hangzott el a református temetési gyászbeszéd a Nemzeti Múzeum előcsarnokában; egy forradalmas nemzet óriási részvétele mellett temették el a Kerepesi úti temetőben Ady Endrét. Költő távozott a földről és jelent meg a magasban, a halál fölé emelt gáspompában.

A halál és temetés megdöbbenően felemelő pillanatában Móricz Zsigmond, a barát és kortárs fogalmazta meg a ma is érvényes nemzeti közvéleményt:

„Ki volt, akit ma ennyien állunk körül, hogy hódolatot adjunk neki, ma, mikor megszűnt minden hódolat, minden hatalom megszemélyesítői előtt. Hogy tömjént gyújtsunk előtte, ma, mikor ki kell hunynia minden tömjénnek, minden oltárokra. Hogy szeretetünk aranyát s hálánk drágakincseit szórjuk elébe, ma, mikor nincs többé senki, akit a tömegek fölött az aranynak és hatalomnak személyes uralma illessen.

A forradalom költője, éppen az átalakult világszemlélet szellemi vezére fekszik ravatalon; megilleti őt a lelkeknek hódolata, tömjéne és aranya.

Embertestvérünk fekszik itt, akinek egész élete abban telt el, hogy ő sírta el a mi bánatunkat, ő átkozta el a mi átkainkat. Ő szerette helyettünk az emberiséget, s ő szenvedett érettünk az emberektől. Ő szította fel a mi borunk mérgét, s ő fizette le értünk a nyomorúság adóját.

Embertestvérünk fekszik itt, akinek a lelke tele volt egy életen át részegítő tűzzel, bánatos és mérgezett fájdalommal, jajgató és parancsoló, egeket ostromló viaskodással. Tele volt a lelke küldetéssel, a tömegek lelkét sugározta ki, s az ő hajnali csillagfényénél virradt ránk a magyar jövő legcsodálatosabb, most fakadó hajnalhasadása.

Emlékezzetek: az emberiség nemrégén még néma nyomorban hevert: Ady Endre már akkor a szabadságot zengte. A szívek gyáván és mindenbe beletörődve, korbács előtt meghunyászkodva gubbasztottak: Ady Endre, mint egy fiatal isten szállott ki a magasba, s az egekig dobta az új igazságok lángoló ígét. A lelkekben siket és vak ködök gomolyogtak; az Ady Endre lelkében már tisztán égett a felszabadulás örök fénye.

Mert onnan jött, a magyar ugarról, amely átok alatt fekszik, hogy a kövér földek se teremhessenek. Onnan jött, a magyar népből, amely hallatlan népen energiák gyűjtőmedencéje, s mégis értéktelenül és kihasználatlanul tesped bennük az élet. Onnan jött az emberiség őstalajából, ahonnan, mint a föld mélyéből az alvó gázforrások energiái süvöltöttek ki az ő lelkén át.

Itt járt közüünk, élt-halt közöttünk, embertestvérünk: a prófétánk vala ő, s egyre jobban látjuk, prófétánk vala.”

A szimbólikusan és költőien „prófétának” nevezett Ady Endre magáról szólva ezt írta: „*Pap vagyok én*” című versében:

Igéim bővek, zengők, nagyok:
Papoknak ivadéka vagyok.

Kálvin szirt-lelke játszott velem
S a szép hazugság lett kenyerem...

Óh, hazugságnak örök tora:
Pap vagyok én, léha cimborá.

Pogány rímek, muzsikák között
Szomjazok valami örököt.

Pokollal lelkem alig rokon,
Mennyet várok nagy mámorokon.

Almom az Ige, az Údv, az Út:
Be hazug élet, óh be hazug.

A XX. század modern és viaskodó, hitért áhító lelke szólal meg ezekben az önmagát és korát fel-táró költeményekben, és költői hivatásában ott állnak mellette őrt az ősök, valójában apai és anyai ágon református papok (egész sereg pártiumi és bodroglői falucska lelkészei, lévitái, oskola mes-tere, akik a XVIII—XIX. században Szilágycsehben, Koltón, Szinyérváralján, Nagytornyán, Páciban, Révleányvárbán, Aranyosmeggyesen, Patóházán, Györgyfalván, Nyárszón és Érmindszenten hirdették a Máramarosszigeten, Sárospatakon és Debrecenben tanult Heidelbergi Hitvallást).

Ő maga az érmindszernti református és katolikus iskolát elvégezve a nagykarolyi piaristák gimnáziumában folytatta tanulmányait s a legsokré-tűbb és legszélesebb tudatos alapjait vetette meg későbbi hitének, egyúttal harcias kételyeinek és hitetlenkedő viaskodásainak is. A zilahi Wesselényi Kollégium a gimnázium felső négy osztályában formálta lelkét, bölcs és jó tanárok indították el a költői pályán. Mint zilahi diák minden esztendőben legátusként is igehirdetésre indult Nagypacalra, Perencsenbe, Szilágycsehbe, egy húsvét alkalmával Zilahon hirdette az ígét. Karácsony, húsvét, pünkösd ünnepi beszédeiben gyakorolta magát már fiatalon, hogy aztán a debreceni főiskolán jogi tanulmányokat folytasson. Harcos, protestáló ember lett belőle, s mint korának kiváló szenvedélyes újságírója új módon vallott politikai, társadalmi, művészeti és vallási nézeteiről. Az újságíró hamarabb hirdette és fogalmazta meg azokat az elveket, amelyekből később a lángész az új költészet gazdagságát és szépségét megteremtette, hogy a huszadik század első két évtizedének legnagyobb lírai költőjévé fejlődjék ki.

Óriási hatása volt, mint publicista is. 1902-ben nagypéntek alkalmával írta:

„A keresztényen mitológiának legfelségesebb strófái zengedeznek nyolc napon át: a pálmák vasárnapjától a föltámadás ünnepéig, a virágvasárnapi hallelujától a húsvéti hallalujáig.

E strófák legfelségesebbje, legigazabbja, legemberibbje a nagypénteki strófa. Elhomályosul a nap, ég és föld megindul, a halottak sírjaikból kiszóródnak... *Földi ítélkezésnek* napja van ma, s keresztre feszítették az embernek fiát...

A nagypénteki strófa csupa erő, csupa fájdalom, csupa mélységes sötétség...

Lábaid elé pálmát, babért, virágot szórnak. Aztán rohsanz próféta-hittel nagypénteked felé. Kakaskukorékolás előtt egyetlen Pétered is háromszor tagad meg. Töviskoronát raknak a fejedre, megostoroznak, latrok közé szegeznek. Íme, így jár, aki a világot meg akarja váltani, s aki beleköt a papi és világi fejedelmekbe.

Nagypéntek nem egyedül a vallásnak napja, sőt nem is a vallásé. A húsvét a vallás ünnepe. A vallás ad híveinek megnyugvást, hitet, föltámadást és mennybéli üdvösséget, nagypéntek pedig adja az emberi dokumentumok dokumentumát, a keresztrefeszítés, az apostolság tanulságait...

Óh, boldogok a hívők, kik ma sírnak, zokognak, de tudják, hogy már holnap este hallelujázní fognak.

Akiknek nem adatott a hit malasztja, s akiket sorvaszt az apostolkodásnak, világmegváltásnak kicsi vagy nagy láza, megállapodnak a nagypénteki strófánál s nem hiszik, hogy húsvét volt volna s lenni fogjon valaha...

...Consummatum est... Elvégeztetett ez mindazokról, kik e földön javítani akarnak. A *názáreti* előtt is keresztrefeszítették az igazságot s majdnem kétezer

év múltán sincs ez másként... Messiások azért mégis lesznek mindig... Ez az egyetlen felemelő a nagypén-
teki strófában, mely ma sötétén végigbúg a világon s
mely ma sem tudja még megindítani az igazság hóhé-
rait, kiknek kezéről csorog egyre a messiások vére év-
ezredek óta s csorogni fog még évezredekig.” (Ady
Endre összes prózai művei III. kötet 194. 33 l.)

Ilyen szubjektíven s mégis örökvényűen éli át,
s nem szajkózza a bibliai nagy törvényeket, ame-
lyek a XX. században is gondolkodásra kényszerí-
tenek. Benne zeng már ebben az *Ádám hol vagy. Az
Úr érkezése* harmonikus zsolttára, a *Kis karácsonyi
ének* áhitata, de dörömböl benne *A nagy Hítető*,
meg *A magyar Messiások szépsége* is. Egy viasko-
dó, protestáló lélek küzd itt az Igazságért, Szépség-
ért és a *Jóság síró vágya* szólal meg, mert lelke
szomjas és állandóan a *Halál pitvarában* érzi ma-
gát. Tékozló élete, az eltékozolt öregség zokogása,
A fehér lótszok szent szimbóluma, és a *Seregély
és galamb* tökéletes művészi kifejezése zengeti
minden olvasójának a szívét.

1902-ben írta és fejtette ki állásfoglalását *Pro-
testantizmus és szocializmus* című cikkében a két-
féle papi vélemény összecsapásának felvázolásával:
„A tüzes papnak van igaza. A protestantizmus mint
gyermekét fogadta a liberalizmust, ezt fog kellene
tennie a szociáldemokráciával is, ami nem olyan
szörnyűséges, mint amilyennek a gyengébbek hi-
szik. Semmi egyéb: a megtisztult liberalizmus. A
megtisztult protestantizmus. A megtisztult keresz-
tyénség... A világ igenis halad. Lehet ugyan, hogy
most azt a bizonyos egy lépést hátra csinálja, de
halad. A protestantizmusnak pedig most sem sza-
bad másokkal összefogni, csak a haladókkal” (i. m. 191).

Idézhetnők oldalszámra vallomásait ebből a té-
mából, de megelégedhetünk annak a vallomásá-
nak felújításával, amelyben a magyarországi pro-
testáns Nagyváradon tartott gyűlését köszönti
1903 szeptember közepe táján. Egyénien és harcos
forradalmisággal így szól:

„Ez az írás különös írás lesz. Aki írja, protestáns em-
ber. Kálvinista. De olyan kálvinista, aki sohasem kál-
vinistáskodott. A vallása természettudományi. Minden
hite, minden kicsi munkája ez. És mégis bele szeretné
most égetni a nagyváradai lelkekbe azt az érzést, hogy
újjongani kell. Újjongani kell ama kétszázaknak, kik
ide jönnek néhány nap múlva. Mind jelesek, mind ki-
válóak lesznek ők, mert magyarok és protestánsok, mert
szeretik és hirdetik a világosságot, mert erőt tudnak
venni a pályán, a maglyatűzőn. Egyébként többnyire
kenetes emberek. Nyakasok és konzervatívok. De együtt
ők a magyarság sava. Együtt a szabadság és fölvilágo-
sultság bástyája ők. A nagyváradai lelkeknek ujjonga-
niok kell, hogy ők idejönnek.”

Kifogásolja, hogy az unitárius vallás képviselői
hiányozni fognak a küldöttek közül, majd így foly-
tatja:

„A protestantizmus nagy harcában, melyet a kleri-
kális egyházzal folytat, kénytelen volt életöztönből
sok minden modust és eszközt átvenni nagy és vesze-
delmes ellenfelétől. Se a protestantizmus az emberi
szellemnek mégis egyik leghatalmasabb megnyilatko-
zása, s a magyar protestantizmus mégiscsak az egyet-
len bizonyosság ma még amellett, hogy kívánatos a kis
árva turáni fajtának megmaradása itt a Kárpátok al-
ján, a Duna és Tisza közén.” (I. m. IV. köt. 1964. 160.)

A Hunn új legendá-ban, költői ars poetica-jában
vallja:

Vagyok egy ágban szabadulás, béklyó,
Protestáló hit s küldetéses vétő:
Eb ura fakó, Ugocsa non coronat.

Ez a hetykének tűnő hang szent meggyőződés hi-
tét őrzi s már 1903-ban így ír róla prózában:

„Protestálunk, ha mindjárt honkupeceknek neveznek
is el bennünket. Protestálunk, protestálunk, protestá-
lunk. Ezennel kijelentjük, hogy a nemzeti harc gyönyör-
ű mámorában sincs semmi kedvünk megfulladni. Ki-
jelentjük, hogy intelligens, szabad emberek vagyunk s
amennyire ez Magyarországon lehetséges: intelligens és
szabad társadalomban óhajtunk élni. Protestálunk.
Protestálunk mindenkivel szemben, ki azt hiszi, hogy
a nemzeti harc cége alatt reakciót lehet mérni”
(i. m. 175 l.)

Így lesz országos visszhangú írása, s amíg az ősök
kis partiumi falucskák fehér falú templomában hir-
dették az ígét és énekelték *Szenci Molnár Albert*
zsolttárait, ő hűséges protestáló utód, beleszól az or-
szágos ügyekbe, s állandóan „öreg diákkori” Ká-
rolyi-bibliáját forgatva olyan tudásra tesz szert,
amelyről korabeli szakember ezt állapítja meg:
„Meglepően tájékozott volt az egyházirodalomban
s a bibliafordítások terén. A revideált bibliát jól
ismerte. Masznyik fordításait nem szerette, de an-
nál inkább Károlyi Gáspárét. Azt mondta: — Leg-
kedvesebb könyvem a biblia. Élete utolsó hetei-
ben szörnyű betegségével tusakodva s Istennel is
harcolva egy gyötrelmes éjszakán széttépi kinyában
az ifjúkori bibliát, amelynek fedelére reszkető ke-
zekkel jegyezte be: Éli, Éli, Lama Sabaktani. Én Is-
tenem, én Istenem, miért is hagytál el engemet.
1918. október 23-án.”

Vallásos és istenes versei a szélsőséges lélek
nagy hullámveréseit követik. A Sátán kevélye
Szent Lélek karavánjába szegődik s a Sion hegy
alatt kongatja szívrepezető harangját. Beteg száza-
dokért lakolva *Egy stájer dombon* néhány percre
békés harmónia áhitatos csendjében nyer nyugal-
mat:

Stájer városnak éjjelére látok,
Lenn csöndes fényben lobognak a lángok
S fenn örült lángban fénylik a szívem,
Szeretnék más lenni, mint amilyen.

A stájer város felüzenget hozzám:
„Küldd le a lelked, én összefoltoznom,
Fognám a vágyad, óvnám a szemed.”
Most már így is jó, nem kell, nem lehet.

Most már a lángom gyúljon pokolpírba,
Vágyam vágtsasson, ameddig csak bírja.
Ne irigykedj, én rendetlen szívem:
Minden szív rendes, mikor elpihen.

Csodálatos béke formáltatott meg ezekben a zen-
gő sorokban, s minden fájdalom és elégius bánata
ellenére, milyen emberi. Egy ember zeng benne, de
milliók érzését szólatlatja meg. Sokszor elveszti hi-
tét, majd diadalmasan visszanyerten zengi: „*Föl-
föl Uram*”, és „izgágal Jézusokat” emleget az üt-
sek alatt, több bizodalom vágyát szólatlatja meg a
rabbság sorsa után:

Ifjú szívekben élek s mindig tovább,
Hiába törnek életemre
Vén huncutok és gonosz ostobák,
Mert életem millió gyökerű.

Az Ó és az Új Testamentumból mottókat választva,
a költészet határát kitágítja előre és hátra ezred-
évekkel. Ezékiel, Dániel, Jób, Joel, Hóseás, Jere-
miás könyvének átélésével költészetet teremt és mo-
dern képeket frissít fel. Az Énekek éneke, a Prédi-
kátor könyve, a Krónikák éppen úgy bukkannak elő
bűvő potakként több mint ezer költeményben, mint

az a híres mottója: „Elovasandó Máté apostol evangéliuma” *A Nagy Híttető* című költeményhez. De elolvasandó az egész Biblia Ady költészetének megértéséhez!

A bibliás, református Ady élete folyamán az egyház minden földi megnyilatkozásának áldását igényelte és kívánta. A keresztelelési szertartással szülei indították útnak, a nagykárolyi gimnáziumban konfirmált, s az esketést maga kívánta. A *Bárczy István*, Budapest főpolgármestere által megkötött polgári házasságát barátja *Haypál Benő*, a Szilágyi Dezső téri templom lelkésze áldja meg, minden nagyobb nyilvánosság kizárásával. Tanúi voltak *Ady Lajos*, *Ignotus* és *Vészi József*. Presbiter is volt Csucsán, temetését *Haypál Benő* végezte s fejfájára „a biztos feltámadás boldog reményében” ősi szövege került.

„Vallási” költészetéről a vita már életében megkezdődött és halála után évtizedekig tartott. *Makkai Sándor Magyar fa sorsa* (Erdélyi Szépművészeti Céh, Kolozsvár 1927) című maradandóan szép tanulmányában foglalt állást „a vádlott Ady” költészetével. Többek között ezeket írta:

„Természetes, hogy Ady költő volt és nem teológus s így vallásos lírája nem fedi egyik felekezet dogmatikumát sem, hanem egyéni módon a saját életének diszharmóniáját oldja fel és saját tragikumának egyéni katarziszt adja meg.”

„Ady életének éppen a kiengesztelődés volt a legszenvedélyesebben sóvárgott célja, azért a vallás sem bűnbánatának mélységében, sem Istenzerelmének magaságában sohasem lehetett ránézve puszta nagyképűsködés, kacérkodás, affektálás vagy szeszély, hanem még látszólagos és időnkénti ellentmondásaiban is a legkomolyabb élet-halál ügye. Egyike volt az Isten ama gyermekeinek, akiket a bűnben is megtart, és nem hagy elveszni a lényük legmélyén olthatatlanul égő szenvedély az igazi, azaz isteni élet után. Ezért bizonyosan meghallgattatott és helybenhagyott Isten által a tékozló fiú alázatos önvallomása:

Sok életserleget kihabzolt,
De tudod, hogy szomjan szenvedett,
Álkevélyen, sírón,
És mégis csak igaz fiad volt.”

Ezzel dialektikus harmóniában áll a marxista öszszegezés Ady istenes verseiről: „Ady Istenének vajmi kevés köze van a teológiához. Egy önlelkéből kivetített Isten-képzet ez, akire harcaiban van szűkösége... Istenversei közül néhány nyíltan beszélő forradalmi vers. Ezekben a vallásos motívumok bibliai utalások csak lázító jelképek: *Az Isten harcaiban. Gyűlölet és harc*... Ady ótestamentumi dübörgését saját korának szociális indulatai fűtötték... Az életharcban megfáradt ember menekülése, a megvilágosodás mozzanata sokszor kifejezésre jutott Ady istenes verseiben (*Imádság háború után*, *Szeress enaem, Istenem*)... Ady istenes lírájának önmagán túlmutató jelentősége is van: ihletének forrásába enged bepillantani. Sok esetben a Biblia s ebben is az Ószövetség bírta a költő Adyt megszólalásra. Bibliai alakok, történetek át és átszövik líráját... A szakadatlanul új lírai ihletet kereső Ady-nak művésziileg is kellett ez az új élmény... Istenes verseire maga adott közvetett magyarázatot, amikor 1910-ben *Gide La Porte étroite*-járól így írt: »... annyi religió, igazi Isten-vágy még nem élt az emberi civilizációban, mint ma... nem ismerek szebb szabadgondolkodást, mint az Istennel való nyugtalan és kritikus foglalkozást — a megtalálás vagy leszámolás perspektívájában.« (*Az Isten az*

irodalomban 1910) Ady istenes költészetével is hű kifejezője volt korának, a korabeli magyar, de talán egész európai intelligencia akkori állapotának. Megfogalmazódott, tükröződött ebben a haladó gondolat gyengesége is, az, hogy sem a magyar, sem a nyugateurópai intelligencia legjobbjai nem láttak olyan forradalmi tömegeket, amelyek átalakíthatták volna a világot. Ne felejtjük: Ady fellépésének évtizede az orosz forradalmi mozgalmak letörésével kezdődik, s a haladó mozgalmak világszerte erősödő üldözésével éri el az első világháborút. És ebben az összefüggésben igaz Németh Lászlónak az a többször megfogalmazott gondolata (először 1930-ban Ady összes versei kapcsán utoljára a *Tolsztoj inasaként* c. tanulmányában), hogy Ady istenes költészetével is a kortárs európai nagy szellemek rokonává lett, sőt a gondolat sokoldalú lírai megfogalmazásával s mindenekelőtt persze forradalmi demokratizmusával föléjük is nőtt.” (*Varga József: Ady Endre*. Pályakép vázlat BP. 1966 342—355. 1.)

A Jelenések könyvének szimbolikus, fenséges képgazdagsága s mondanivalójának jelképes sokrétűsége Adyt mindig nagyon foglalkoztatta s egyik legszárnyalóbb versét, az *Eszme és a Teremtés titkainak megsejtését A csodák föntjén* című halhatatlan költeményében így fejezi be:

A Láz és én vagyunk ma a világ,
Nem sietek, mert már el úgyse kések,
Csillag-zuhintó angyal-trombiták;
Száz étellel föléró jelenések
Visznek csodák föntjére föl.

(1914. május)

A „minden mindent” vállalást állja ma is, s halála után félévszázaddal tisztelettel, néma kegyelettel suttojuk el sírja fölött szavait:

Örök virágzás sorsa már az enyém,
Hiába törnek életemre,
Szent, mint szent sír s mint koporsó, kemény,
De virágzás. de Élet és örök.

(*Ifjú szívekben élek*)

Molnár József

KARÁCSONY BENŐ: NAPOS OLDAL

A mártírhálált halt erdélyi író jószerint teljesen ismeretlen hazai közönségünk, főleg a fiatalok előtt. Mostanában jelennek meg Romániában újra könyvei, a csehovi hangulatú „Pjotruska”, a némileg Franz *Kafkára* emlékeztető „Utazás a szürke folyón”. Karácsony Benő a kisvárosi írója, a lefojtott, szürke életek finom megfigyelésekkel, jellemző részletekkel, míves gonddal való ábrázolója. Talán ő az a magyar író, aki legtöbbet tanult és kapott a nagy orosz realistáktól, elsősorban *Csehovtól*. Nemcsak technikában rokon velük, hanem lelkialkatban, életérzésben, hangulatban is. Nem harcos realista, elszánt leleplező, hanem részvétellel rajzolja meg félszeg, esett alakjait, s a kispolgári életformát szelíd iróniával karikírozza. Nem ítélt, hanem bemutat. Hősei többnyire kallódó figurák, keresik és nem lelik helyüket a világban. A történelem szorításában élő kisember menekül a kegyetlen valóság elől, önmagába húzódik vissza, az élet elemi értékeit menti az otthonába, a baráti körbe, egy elviselhetőbb emberiesett mikro-társadalomba, melyet önmagának épít védekezésül. Az élet azonban szétdúlja ezt a humánus motort, védő kört, amint erre az író sorsa is tragikus példa. Nem kirobbanó tehetségű író Karácsony Benő, nem nagyformátumú egyéniség, de feltétlenül méltó a megismerésre és az olvasói rokonszenvre, szeretetre. (*Irodalmi Könyvkiadó, Bukarest, 1968*)

Tamás Bertalan

Kulturális krónika filmekről

A kultúra más területeiről is hírt adhatnék ezúttal: volna miről. Bevallom, a véletlen is kezemre játszott, hogy ezt a krónikát mégis csak egy művészetre figyelve állítsam össze. Mostanában úgy alakult a munkám, hogy a kultúra más vidékeire csak felületesebben ügyelhettem; de ez kapóra jön mégis, hogy elmondhassam: a film fontosságáról mit tartok.

Az már közhely, hogy a film a huszadik század művészete: erről csak akkor érdemes bármit is mondani, ha szavainkkal elmélyíthetjük a közismert tény. Ezért inkább azon kell a fejünket törni, hogyan is jellemezzük találoan ezt a huszadik századot, amelynek művészete — köztudott — a film. Egyetlen mondattal jellemezni lehetetlen ezt a kort, amely oly sok ígéretet és oly sok tragédiát hozott folyamatának eddigi kétharmadán; amelyben — így kellene mondanunk — nemcsak történelmet élünk, hanem szinte történelmeket, annyi minden történik, változik, fejlődik, bonyolódik oly rövid idő alatt, amennyi régen csak töredéke lehetett a történelemnek.

Ez máris döntő jellemvonása századunknak: megváltozott az idő. Már a század elején a negyedik dimenzióknak tekintették, s arra kétségkívül föl kell figyelniük, hogy századunkban az idő tapintható lett, érzékelhető, szinte kézzel fogható. Amikor még akár a szomszédos helység földkereséséhez is egy egész nap, sőt több nap kellett, akkor az idő aligha jelentette az átlagos ember életének meghatározó koordinátáját. A múlt század vége felé még az volt a szenzáció, hogy nyolcvan nap alatt a Földet körüljárhatta az ember; manapság néhány óra alatt megfordulhatnak egy szomszédos kontinensről. Gyermekekomban még mindig elismerően csodálkoztunk a nyolcvan napos világkörüli utazáson, bár akkor már alighanem nyolc nap is elegendő lett volna erre; ma viszont nyolc nap alatt a Holdat is meg lehet kerülni. S bár az átlagos ember most sem utazgat így ide-oda világok és világ-részek között, az idő megváltozását mindnyájan érezzük és tapasztaljuk. Mai világunkban már egy időben láthatjuk a földgolyó harmadrészével arányban folyó olimpiai játékot — bár a két hely közötti időkülönbséget is érzékeljük közben —, s mai világunk jellegzetessége az is, hogy a televíziós riporter a tőle néhány száz méterre, vagy néhány kilométerre folyó másik mérkőzés eredményét hamarabb tudhatja meg Budapestről, több ezer kilométer távolságból, egy távközlési műbolygó közvetítésével — mert így egyszerűbb.

Századunk jellegzetessége tehát a hírközlés forradalma, a közlekedés forradalma — s ezeknek következtében az idő fogalmának, értékének és érzékelésének alapvető megváltozása. Ha egy-egy napunkat a tér és az idő koordinátái között megrajzolnánk, mennyire más vonalat húztunk volna akár csak fél évszázaddal ezelőtt, s milyen kusza, egymást keresztező vonalak halmaza lenne mai rajzunk.

Pedig ez csak egy a mi századunk jónéhány élesen fölismerhető jellemvonásából: a művészetekre gondolva mindenesetre lényeges jellegzetesség. Voltaképpen ez az oka annak, hogy a művészetek már a múlt század vége felé a hagyományostól, a megszokottól eltérő gazdálkodásba fogtak az idővel, s hogy a modern művészetek egyre inkább alkalmazkodnak az idő erejéhez, hatásához.

Századunkat szívesen nevezik atomkorszaknak, pedig legalább így nevezhetnénk a kibernetika, az

automatizáció, a második tudományos-technikai forradalom századának is. Ezek kétségkívül közvetlen hatással vannak az ember, az emberiség fejlődésére, a fejlődésben rá váró feladatokra. Míg az első technikai forradalom, a gépesítés, az ember elgépiesedéséhez vezetett, s emberi jelképe a segédmunkás, a betanított munkás lehetne, addig korunkban kialakul az új technikai-tudományos forradalom, s most a gépies munka terhét egyre inkább leveszik vállunkról az önműködő gépek, hogy az embert alkotó tevékenységre szabadítsák föl; a mi korunk jelképe már a gondolkodó szakember, legyen szakmunkás vagy tervező mérnök. Az elektronikus agy nem teszi fölöslegessé a gondolkodást, sőt inkább fölszabadít arra, hogy a legközönségebb műveletek helyett a magasabb összefüggéseken, lényeges mozzanatokon, virtuóz ötleteken törjünk a fejünket.

Természetesen ennek is hatása van a művészetre: a művészeti érzelmi vonalához fölzárkózik, olykor meg is előzi az értelmi hatásra törekvés; egyúttal a fölszínes témák gyorsan elavulnak, érdektelemné válnak, s a művészet alapvető filozófiai, világlátási problémákkal foglalkozik. Ez a művészi mozzanat egybevág a világ fejlődésének azzal az irányával — amely különösen még nem érvényesül eléggé életünkben —, hogy az emberre, minden emberre a társadalom, az emberiség fejlődése tekintetében eszmei és gyakorlati feladatok várnak. Megváltozott, pontosabban: megváltozik az ember részvétele a közügyekben, végrehajtóból és elfogadóból tevékeny gondolkodóvá kell válnia mindünknek; az *a priori* ítéletek — ha tetszik: előítéletek — helyét a logikus, indokolt következtetések, s rájuk támaszkodó tudatos döntések hódítják meg.

Korunk e fejlődés vibrálásában él. Korunk művészete e fejlődés vibrálásában ábrázolja, s szolgálja. A dolog természeténél fogva egyre kevesebbbszer kész „agendával”, cselekvési és magatartási receptúrával, csak „követni kell” döntésekkel: egyre inkább oly módon, hogy az odafigyelő műélvezőben létrehozza — létrejönni segíti — a döntésre termékeny gondolati helyzetet; a következtetésekhez szükséges információkat közli, hogy meghozhassuk döntésünket.

Kissé hosszúra nyúlt talán a bevezető, de — remlémem — nem haszontalan a mai művészet, s benne a mai filmművészet meghatározó vonásainak, korszerűségének érzékeléséhez ez a gondolatmenet. Egyben mentségem is ez a gondolatsor, hogy igazolásul, illusztrációul néhány filmet idéznék most, kicsit rövidebben persze, annak a művészetnek termékeit, amelyet technikai apparátusának modernsége, szerkezetének zaklatottsága, s más külső jegek alapján századunk művészetének szoktak nevezni, de amelyet korszerűvé ugyancsak az tehet csupán, ha a kor igazi jellemzőinek megfelel, ha az ember és a világ mai kapcsolatát tükrözi.

Elsőként egy új magyar filmet említenék. Címe

Isten és ember előtt

Ezt a filmet is a legtöbben a története, meséje, cselekménye felől vizsgálják, holott a mese a korszerű művészetben másodlagos, az a szerepe, hogy benne támaszkodhat meg a gondolat, amikor mélyebb régiókba száll le. Az adott esetben a mese valóban balladai színezetű, s némely vonásában a görög sorstragédiákra, más vonásokban pedig a Romeo — Júlia tragédiára utal. Egy család sorsát meséli el a

film. A görög szabadságharc leverésekor menekültek el hazulról, s találtak otthont minálunk. Esztendőök múltával a több-kevesebb elzárkózásban élő emberek honvágya fölerősödik: a hazavágyódást most az lobbantja föl, hogy a családnak már voltaképp magyar fia, sportolóként, egykori hazájukba utazik versenyre. Az addig csak gomolygó érzelem hirtelen polarizálódik: a görög fiú magyar versenyzőként legyőzi a görögöt. A szenvedélyek magasra csapnak, a nacionalizmus előtör, embertelensége is kiütközik, antikommunista volta bizonyosodik — ugyanakkor a honvágy az öregekben eszméből rögeszmévé gyökeresedik, a tudat ellenőrzése alól kikerül, s csak a megszokás, a hagyomány, az indulat irányítja.

Bárhogy igyekeztem, a mesét már gondolati vetületében kezdtem elmondani: a cselekmény eseményeit önmagukban, gondolati környezetük nélkül elmondanom szószátyárság volna: a jelenetsort bárki megtudhatja, ha megnézi a filmet. A film, amely voltaképpen nem azt akarja közölni velünk, hogyan tér végül is vesztere haza ez a família, hanem azt, hogy a tudatos döntés hiánya, az előítélet rabsága, a nacionalizmus elburjánzása mennyire gyilkos és embertelen.

Mindaz, amit a film hibájául fölronak, voltaképp abból a szándékból fakad, hogy ezt a főtémát, a tudattalan és tétlen előítélet embertelenségének és gyilkosságának témáját a film derítetlen sötét ábrázolásban mutatja be az összes szereplő életében példázva. Ezért tétlen a film fiatal szerelmes párja is: az „erőszakmentesség” hiábavalóságát hirdetik, ők a filmen, azt példázzák, hogy a nyilvánvaló igazságért is tudatosan meg kell küzdeni. Az ember olthatatlan optimizmussal keresi mindig a műalkotásban azt a megnyugtató pontot vagy vonalat, amely elhitheti, hogy a dolgok „végülis” — ez annyit jelent: maguktól, csodálatosan, vagy csodával határos módon — rendbejönnek; pedig „csoda” csak akkor lehetséges, ha a csodának emberi eszköze akad. A dolgok maguktól „végülis” mindig tragikusan végződnek — ez a peccatum originale. Az igazság csak vágyainkban érvényesül „végülis” valójában mindig meg kell dolgozni érte, helyt kell állni érte, felelős és tudatos döntések során kell megharcolni érte.

Korunkban ez a közéleti felelősség, az embernek az emberiség integráns részévé fejlődése az oka annak, hogy a művészet — realista módon — mindinkább idegenkedik a happy end-től s a drámai kibontakozást, bizonyos esetekben a tragikus végkifejeletet részesíti előnyben. Szeretném remélni, hogy a főntebb elmondott gondolatok clegendően bizonyítják: ez a drámai, sőt olykor tragikus megoldás voltaképpen a valóban optimista, míg mindenféle „optimizmus” kényelmessé, tunyává tesz, a közügyekkel szemben közönyössé, s ezért óhatatlanul a tragédiát rejti méhében.

Korunk jellegzetessége a látszólagos paradoxonok vállalása, az ellentmondásoknak nem tagadása, hanem cselekvő megoldása. Ez jellemzi az ősi filmműsor egyik legérdekesebb művét, a

Kortársaink

című szovjet filmet. Milyen is a ma embere? — erre a kérdésre sokáig büszke pózzal szoktak felelni. Egy egész művészeti korszak jellemzője volt, hogy erre a kérdésre nem azzal felelt, hogy azt ábrázolta, milyen is a ma embere, hanem azt ábrázolta, milyennek kellene lennie. A példa erejében hittek

talán ennek az ábrázolásmódnak az apostolai (olykor inkvizitorai), a példa követésre indító erejére, amely azonban ritka mint a fehér holló? Szobrok előtt kalapot lehet emelni, szobrokat meg lehet csodálni; de ha utánozzuk a szobrokat, legfeljebb szobrot állhatunk, szoborként élni nem lehet.

A *Kortársaink* két főszereplője igazán nem szobor. Egyikük gyárigazgató, a másik a főmérnök. De ez lényegtelen: bármelyik foglalkozást behelyettesíthetnők, amint az sem lényeges, csak a következtetésre kész logika, a gondolat támasztéka, ugrodobbantója, hogy történetesen egy új vegyigyról van szó a filmen, ahol egy *caetan* nevezetű anyagot állítanak elő, a terv szerint szénből, bár ma már nyilvánvaló, hogy inkább kőolajból kellene. A lényeges az, hogy a ma emberének jellemvonása a fáradhatatlan küzdelem, a folyamatos, fejlődés; nincs lehetőség arra, hogy elért babérainkon megpihenjünk. A film két főszereplője annak a gyárnak az építkezését akarja abbahagyatni (új tervezés érdekében), amelynek fölépítéséért mostanáig erejük megfeszítésével küzdöttek. Nincs megállás, nincs megtorpanás, hirdeti a film, s oly éles példával, hogy korunkban, a „gyorsuló idő” korszakában, bizony az is előfordul, hogy valami előbb évül el, semmint megvalósulhatna. Milyen nehéz ezt elviselni! Pedig ebben a korban ez, egyedül ez lehet a fiatalság titka, a fejlődés motorja: mindig az újat szolgálni, az újért harcolni, az újat megvalósítani. A film tehát a konzervativizmus ellen küzd és szolgáltat adatokat; egyúttal, azt is bemutatja, hogy a ma embere gyakran látszólag saját maga ellen dolgozik, elért eredményét ugyanis öneki magának kell felülmúlnia, túlhaladnia. Ez a közéleti szereplés titka: ha arra törekszünk, hogy megtartsuk, amit eddig elértünk, előbb-utóbb ezt is elveszítjük; mindig új eredményekre kell törekednünk, akkor maradhatunk meg a fejlődő világban. Így lehetünk korszerűek: az idő a huszadik században kézzel fogható lett, s nekünk az időben, az idővel, az időt is leigázva kell élnünk.

Zay László

NÉMETH LÁSZLÓ: KIADATLAN TANULMÁYOK

Két vaskos kötetben összegyűjtve látnak napvilágot Németh Lászlónak eddig még kötetben meg nem jelent tanulmányai, hosszabb-rövidebb kritikai írásai; mindaz, ami kimaradt a „Készülődés”-ből, „A minőség forradalmá”-ból, a „Kisebbségben”-ből, a „Sajkódi esték”-ből, és „A kísérletező ember”-ből. (Mert helyesen vette észre Babits: a kötetbe nem foglalt írás olyan, mint a temetetlen holt, sem élni, sem meghalni nem tud igazán.) Németh Lászlónál az esszé az együtt-tanulás műfaja. Legerősebb hajlama a nevelői, pedagógusi törekvés, maga is arról vall, hogy jobban szereti és becsüli tanulmányírói munkásságát, mint szépírói termését. Nála nemcsak a széleskörű, sokoldalú tájékozottság, a kivételes tudás az imponáló, hanem a szokatlan problémaérzékenység is, amellyel felismerte a kor adott kérdéseit, és a szellemi bátorság, mellyel választ keresett rájuk.

Lehetetlenség nemcsak értékelni, de ismertetni is ezt a hallatlanul gazdag anyagot. A recezensnek nem maradhat más feladata, csak felhívja a figyelmet a műre. Tévedéseivel, elfogultságaival együtt is monumentális alkotás, kétségtelenül az utóbbi évek egyik legszínvonalasabb és legtöbb szellemi izgalmat kiváltó tanulmánygyűjteménye. (Magvető, 1968)

Tamás Bertalan

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

METZGER, MARTIN:

GRUNDRISS DER GESCHICHTE ISRAELS

Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1963, 240 oldal, 30 szöveg közti ábra, 8 királyi családja, 2 térkép. (Neukirchener Studienbücher, Band 2)

A könyv nyelvezetével kell kezdenem, mert minden bizonnyal sokan vannak, akik számára a német nyelv, de különösen a tudományos szöveg olvasása némi nehézséget okoz. Nos, e könyv stílusa egyszerű, nyelvezete, mondat szerkesztése világos, érthető. Nincsenek benne nehezen kibogozható körmondatok. Aki rászánja magát e könyv olvasására, örömet talál benne. Tudományos igényű szakkönyv, mégis érdekes, csaknem érdekfeszítő olvasmány.

Miként címe is mutatja — és a szerző az előszóban is vázolja —, a könyv rövidre fogott tanulmány. Rövidebb, mint Martin Noth, Geschichte Israels c. könyve, melynek felépítéséhez sokban hasonlít, lévén a tárgy közös. A könnyen olvasható nyelvezet mellett ez a rövidre fogottság is segít abban, hogy nagyobb fáradság nélkül átolvasva, a tartalom is megmaradjon az olvasó emlékezetében.

Tíz fejezetre osztva tárgyalja Izrael történetét, el egészen a teljes és végleges összeomlásig, a Bar-Kochba vezette lázadásig. Nem megy bele aprólékos részletkérdésekbe, de nem is hagyja el annyira, hogy hiánynak érezze az ember. Irodalmi utalásaiban a könnyen hozzáférhető munkákat ajánlja, némelyik így bizonnyal magánkönyvtárban is megtalálható.

Részletesebben csak a honfoglalás történeténél időzik, melyben bemutatja, miként jutott el a tudomány az említett eredményekre. A honfoglalás előtti és alatti idő, valamint a törzsi szentszövetség ábrázolása tekintetében főleg Martin Noth és Albrecht Alt kutatásaira támaszkodik. Ezek szerint a bibliai tudósítás sok tekintetben kétséges hitelű, mert későbbi időből, már meglevő eredményeket és tényeket visszavetítve íródott. Egyiptomból nem az egész Izrael, hanem csak néhány nagycsalád menekült el, és a földrajzilag nem azonosítható Sinai hegyi szövetségben is csak kevesen részesültek (I. II. feje). E kérdés megítélése dolgában igen nagy szerepet játszik az a bizalom, vagy bizalmatlanság, amivel a kutató a bibliai híradást kezeli. Attól függően, hogy a bibliai, vagy inkább a biblia-kívüli híradásoknak tulajdonít-e nagyobb hitelt, illetve, hogy az itt-ott valóban túlzottnak, s valóban visszavetítettnek tűnő bibliai adatokkal szemben mennyi teret enged saját elképzelésének, igazodhat valaki negatív, vagy pozitív irányba. E kérdés eldöntéséhez alapos tanulmányra van szükség. Mindenesetre az a különleges öntudat és a kánaáni népektől való határozott elkülönülés, amiről a könyv 55. skk. lapjain olvashatunk, némi kétséget támaszt, vajon egy történetesen, azaz a könyvben kielégítően meg nem magyarázott okból szövetségre lépő népcsoport, miképpen vihette véghez mindazt a nagyszerű tettet, miként lehetett olyan a történelme, amilyen volt, s amikről a könyvben is olvashatunk.

Egyetlen ponton jut el a könyv oda, ahol véleményem szerint minden az Izrael történetét ismertető könyvnek lennie kellene, hogy ti. úgy beszéljünk Izrael történelméről, hogy ugyanakkor együtt lássuk azt a környező népek történetével. A nevezett hely a 78. oldalon található, ahol Dávid uralkodásá-

ról ezt olvassuk: „Amikor a hettita birodalom már régóta csak kis államok formájában létezett, Egyiptom és Asszíria fejlődésében mélyponthoz érkezett, akkor volt Dávid nagybirodalma korának legerősebb politikai hatalma”.

A könyvhöz hibajegyzéket mellékel a kiadó. Ezek kijavítása után még két zavaró, s egy kevésbé jelentős sajtóhibát találtam: 1. A 88. oldalon alulról a 11. sorban a 11, 14 helyett 11, 41 olvasandó; 2. a 128—129. oldalakon a 669-es évszám helyett 668 a helyes; 3. a 223. oldalon, alulról a 7. sor első szava helyesen: Judäa.

(Kistótfalu)

Tegez Lajos

NÉGYSZÁZ ÉV, 1568—1968. EMLÉKKÖNYV AZ UNITÁRIUS EGYHÁZ ALAPÍTÁSÁNAK NÉGYSZÁZADIK ÉVFORDULÓJA ALKALMÁBÓL 198 I. Kolozsvár, 1968.

A romániai magyar unitárius egyház Kolozsvárott, Tordán és Déván 1968. aug. 17—19. napjain tartott zsinati ünnepségein emlékezett meg az egyház megalakulása és az 1568. évi tordai országgyűlés négyszázéves évfordulójáról. A magyarországi unitárius egyház 1968. aug. 21-én Budapesten — a Deák-téri evangélikus templomban — tartott zsinati ülésén méltatta az évforduló jelentőségét. Mindkét zsinaton jelen voltak az állam, a hazai testvérelekezetek és a külföldi unitárius és más szabadelvű egyházak népes küldöttségei.

A romániai magyar unitáriusok az évforduló alkalmából kiadott emlékkönyve összefoglalja azt a három alapelvet, amely körül a XVI. században Európa-szerte vita és harc folyt. „Amikor a prédikátorok az evangéliumot hirdetik, kiki az ő értelme szerint tegye azt.” — hangzik az első. „Minden gyülekezet olyan prédikátort tarthasson, akinek a tanítása ő nékie tetszik.” — mondja a második. „Sem a szuperintendensek, sem mások nem bántalmazhatják, nem fenyegethetik a prédikátorokat vagy másokat az religióért, mert a hit Isten ajándéka” — összegezi az első kettőt a harmadik. A tordai országgyűlés tehát törvénybe iktatta az evangélium szabad értelmezésének és a prédikátor szabad megválasztásának elvét, s megtiltotta, hogy hitéért bárkit üldözzenek. Meghirdette a vallásszabadságot. A hagyomány szerint Dávid Ferenc, erről a gyűlésről Kolozsvárra hazatérve térítette meg a város polgárait, s így ettől az időponttól számítják az unitáriusok egyházuk megalapításának az idejét.

Az Emlékkönyv bevezetőül közli az unitárius egyház Képviselő Tanácsának ünnepi határozatát. E határozat befejező szakasza így szól: „Hisszük, hogy az emberiségnek közös célja van, s annak szolgálatában az unitáriusokra sajátos feladat hárul. Egynek érezzük magunkat a világ unitáriusaival és minden jószándékú emberrel, aki, határokon innen és túl, a meggyőződés szabadságának és a más-más meggyőződést vallók békes együttélésének híve, amit az unitáriusok négyszáz éve hirdetnek.”

Az Emlékkönyv további lapjain útjelző évszámokat közölnek az unitárius egyház múltjából. Ismertetik az egyház hitelveit, istentiszteletét, szertartásait és szervezeti szabályzatát. A romániai unitárius egyház Szervezeti Szabályzatát a második világháború befejezése után átdolgozták és azt a legfőbb román állami szerv, a Nagy Nemzetgyűlés Elnöksége 1949 jún 1-én jóváhagyólag megerősítette. Ez a Szabályzat az addigi kilenc egyházkör közül csak a Románia területén működő nyolcat sorolja fel, a Magyarországon levő kilencet már nem. Ezzel kinyilatkoztatták, hogy a Románia területén működő unitárius egyház nem gyakorol felügyeletet a Magyarországon élő unitáriusok fe-

lett. Ennek az elvi állásfoglalásnak a gyakorlati következménye az, hogy a Magyarország területén élő unitáriusok ma már önálló független egyházként élnek életüket és külön emlékeztek meg a négyszázéves határkőről.

Felsorolja az emlékkönyv az unitárius egyház püspökeinek és főgondnokainak a névsorát. A nyolcvanadik életévét betöltött dr. Kiss Elek kolozsvári unitárius püspök, Dávid Ferenc székének huszonhetedik püspöke, aki nemrégiben magas román állami kitüntetést kapott, s akit a kolozsvári Egyetemifokú Közös Protestáns Theológiai Intézet és az amerikai chicagói egyetemhez tartozó Meadville Theological School is tiszteletbeli doktori címmel tüntetett ki. Dr. Mikó Imre főgondnok az egyháznak negyvenedik világi elnöke. Az egyházi névtárból megtudjuk, hogy időközben az egyházköri beosztás megváltozott. A több mint száz unitárius gyülekezet ma a kolozs-tordai; maros-küküllői; székelykeresztúr-udvarhelyi és háromszéki, tehát négy egyházkörbe beosztva, esperesek és világi felügyelő gondnokok vezetése alatt éli életét.

A kötetben több mint hatvan oldalon közlik az egyházi műemlékeket, Kabay Béla szépen sikerült fényképfelvételein. A templomok közül tíz, köztük az alsó-járai, várfalvi, nyomáti, nyárádszentlászlói, homoród-karácsonyfalvi a XIII. században épült. A reformáció előtti időben épült a kövendi, magyarszováti, bethlenszentmiklósi, szentgericei, székelyderzsi és énlaki templom. A medeséri templom harangja is a XV. század végéről való. A magyarsárosi fa harangláb, az aranyosrákosi templom kőből faragott szószeke, a csókfalvi, székelykálai templom, a kálnoki fa harangláb és a neves torokói templom és mások, már az unitárius időben épültek. Szépek a különböző korokból származó úrasztali kelyhek, terítők, kancsók, szószéki takarók. A XIX. század elején épült fiatfalvi templomot ma is közösen használják a község református és unitárius hívei. Az utolsó fényképfelvétel a dévai várban elhelyezett Dávid Ferenc emléktáblát mutatja, mely magyar és román nyelven hirdeti, hogy ott szenvedett mártírhalt, 1579 nov. 15-én Dávid Ferenc, „a halhatatlan lelkű reformátor, az egyetemes fejlődést valló és Istenországát munkáló unitárius egyház alapítója és első püspöke.” A második világháború idején elpusztult emléktáblát dr. Gróza Péter, akkori román miniszterelnök személyes utasítására állították helyre. A közölt képek alatti felirások mutatják, hogy nagyon sok unitárius templom áll a romániai műemlékfelügyelőség védelme alatt. Az évfordulóra a legtöbb templomot újrafestették, kívül belül tatarozták, köztük a kolozsvári szép barokk templomot is.

A kötet végén rövid román és angolnyelvű összefoglalót olvashatunk.

Ferencz József

WALTER HOLLWEG: NEUE UNTERSUCHUNGEN UND BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE UND LEHRE DER REFORMIERTEN KIRCHE. BAND XIII.

Hazánkban a 400. éves jubileum alkalmából megnövekedett az érdeklődés a Heidelbergi Káté iránt. A jubilaris könyvsorozat első kötete a Heidelbergi Káté magyarországi történetét tárgyalja. Ugyanez a téma érdekli W. Hollweget, csak hogy német vonatkozásban. Hollweget, a német reformátusok volt generális szuperintendensét, Bullinger sorozatos prédikációiról, a Decas-okról írt művéből úgy ismertük meg, mint a református reformáció történetének önálló szellemű, alapos és szorgalmas kutatóját. Ugyanezek az erények jellemzik a H. K. keletkezési körülményeiről előttünk fekvő négy nagy tanulmányát is.

Az első tanulmány a H. K. patrónusának, III. Frigyes pfalzi választófejedelemnek személyiségét igyekszik igazságosabban megrajzolni, mint azok az elődei és kortársai, akik a liberalizmus szemüvegén át megtették ezt a nagy református fejedelmet türelmetlen vallási fanatikusnak. Ezt a torzképet Hollweg bonckés alá veszi, behelyezi III. Frigyes a saját korába, megvilágítja helyzetét, magatartásának motívumait, csokorba gyűjti szavahihető kortársaknak III. Frigyes

egyéniségéről tett nyilatkozatait, és a torzkép eloszlik. „Azok is — summázza az eredményt Hollweg —, akik teológiai felfogását elutasították és elátkozták, tisztelettel ismerték el, hogy a meggyőződés embere volt, aki komolyan vette hitét és azért szükség esetén mindent kész volt odaáldozni” (85. lap). Az olvasó pompás református fejedelmi portrét kap az 1560-as évekből Hollweg gazdag és színes bizonyító anyaga jóvoltából.

A második tanulmány Béza Tódornak, Kálvin genfi munkatársának és utódának a H. K.-ra tett hatását vizsgálja merőben új nyomon. Béza két számbajöhető hitvallása közül az egyik az, amelyet a református atyák 1562-ben magukévá tettek, és ami mint Tarcaltordai Hitvallás ismeretes. Hollweg egyenesen a Tarcaltordai Hitvallás szövegére támaszkodik, mert saját szempontjából nézve jelentéktelennek látja, ami annak szövegében eltér a Béza-féle eredetitől. A másik hitvallás megelőzte ezt az előbbi, rövidebb annál, mindössze 34 cikkből áll. Míg az előbbinek, noha a maga korában igen elterjedt, ma sincs német fordítása, addig ez a rövidebb 1562-ben és 1563-ban német fordításban is megjelent Heidelbergben. Hollweg behatóan ismereti e rövidebb hitvallás gondolatmenetét és ezután felteszi a kérdést: „Vajon ki ne venné azonnal észre az egyenesen frappáns hasonlóságot Béza rövid hitvallása és a H. K. felépítése között?” (98. lap)

Hollweg bizonyítékai alapján ezúttal Bézát is ott kell látnunk azok sorában, akiknek része volt a H. K. kimunkálásában. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy Bézának a H. K.-ra tett hatását nem minden esetben látjuk annyira közvetlennek, mint ahogy Hollweg teszi. Sok esetben inkább Béza tanrendszerének az egésze párhuzamos a H. K.-val, mintsem a genfi teológus formulázása. A jelentős egymásrahatás ténye azonban Hollweg fáradozása nyomán bizonyítottan vehető. Ez számunkra azért jelentős, mert így nemcsak elvi teológiai síkon, amit eddig sem lehetett nem meglátni, hanem irodalomtörténetileg is közvetlen közel került egymáshoz a H. K. és az a másik hitvallási irat, amelyet magyar református atyáink Tarcalon és Tordán saját hitvallásuként még a H. K. keletkezése előtt befogadtak.

A harmadik tanulmány azt vizsgálja, hogy vajon Olevianus Gáspár-e a H. K. német szövegének szerzője. E kérdés azért bír fontossággal, mert a H. K.-t ez a német szöveg tette az egyházi irodalom gyöngyszemévé, előbb ebben jelentek meg a H. K. bensőséges kifejezései és fordulatai, és erről készültek a latin fordítások.

Eddig az volt a kutatók álláspontja, hogy a H. K. végleges szövegét németül nyilván Olevianus írta meg Ursinus Zakariás előmunkálata, az ún. Catechesis minor alapján. Maga Hollweg is ezt a nézetet vallotta még 1958-ban is az Evangelisches Kirchenlexikon-ban írt „Heidelberger Katechismus” című cikkében. Mostani tanulmánya kritika alá veszi ezt a nézetet. Vizsgálja Olevianus képzettségét, jellemét, kegyességét, írói, szerkesztői és fogalmazói készségét, nyelvi sajátosságait, és végül de nem utolsón sorban Olevianus nem egyértelmű viszonyulását a H. K.-hoz. Olevianus heves dogmatikai harcot folytatott a H. K. 36. tétéle ellen, holott ha ő lett volna a végleges szöveg szerzője, a 36. tételnek is más nyelvi köntöst adhatott volna. Hollweg a tanulmány eredményét a következő mondatban fogja össze: „Vajon Olevianus dolgozta-e ki a H. K. német szövegét? Véleményünk így hangzik: nem. Akkor hát kicsoda? Nos, nem tudjuk. De eddig ismeretlen okmányok előkerülése erre a kérdésre is fényt deríthet.” (152. lap)

A negyedik tanulmány azokról a távolabbi hullámgyűrűkről számol be, amelyeket a helvét reformáció német tanítása és szertartása a német nép szélesebb köreibe keltett. Ilyen pl. a református úrvacsorai liturgia elterjedése, ilyen a keresztséggel kapcsolatos nézetek változása, a szükségkeresztségnek, a bába által végzett keresztségnek elutasítása, e nézetek útja a tömegek megértése felé. Mint Hollweg minden tanulmánya, ez is egyházi irodalmunk igazi nyeresége,

D. Dr. Bucsay Mihály

AZ ÉPÍTÉSZET TÖRTÉNETE. ÓKOR

Az építészet a környezet humanizálásának művésze. Megvannak a maga kifejezőformái, eszközei és így művészei is. Mégis az építészet és főként az építőművészek mai képzőművészeti kultúrák „mostoha gyermekei”. A másod-, harmadrangú festők, szobrászok nevei a művészetek barátai előtt közismertek, míg a legkiválóbb építészeink neve csupán a szakma szűk körén belül cseng ismerősen. Ez a tény arra is utal, hogy az építészet történetének nagy összefüggései sem tudatosultak társadalmunkban. Ezért üdvözöltük örömmel a budapesti Műszaki Egyetem Építészettörténeti Tanszékének azt a vállalkozását, hogy az egész egyetemes építészettörténetet egy alapos, gazdagon illusztrált, több kötetes kiadvány-sorozatban kívánja feldolgozni, melynek pompás kiállítású első kötete ez a könyv. *Hajnóczy Gyula* könyve a karácsonyi könyvpiac egyik nagy sikere volt. Azóta a szerzőt Ybi Miklós díjjal jutalmazták munkájáért.

Az egyetemes emberi művelődésnek alig van szélesebb alapokon nyugvó ága, mint az építészet, melynek tágabb értelemben minden ember részese. Az építészet a tér tudatos esztétikai normák szerinti kitöltésén túl a tömegek testszerűségének hangsúlyozását is célul tűzi ki, hiszen minden épület: teret magába foglaló plasztikai alkotás. Sokoldalúsága abban is kifejezésre jut, hogy sajátosan műszaki és művészi szintézis minden épület.

Ezek — a könyvtől ihletett — elvi jelentőségű mondatok azért kívánkoznak rövid ismertetésünk élére, mivel ebben látjuk a könyv legfőbb tanulságát. Bármennyire is furcsa, de ez a munka eltér az építészeti korokat szokványos módon bemutató könyvektől. Nem világsodákat bemutató képeskönyv, melynek olvasása után valami ilyesmi tanulság fogalmazódik meg a „nyájas olvasóban”: bezzeg régen, akkor tudtak. Ezzel a kísértéssel, — mely témájánál fogva is veszélyeztet, — küzdött meg eredményesen *Hajnóczy Gyula*. Nemcsak kort és remekeket ismert, hanem helyes építészeti szemléletre tanít. Nem az épületekből indul ki, hanem az épületet létrehozó szellemi, műszaki feltételek bemutatásából. Minden korszak előtt az építészetet meghatározó általános feltételeket összegezi, a földrajzi és gazdasági viszonyokat tekinti át, majd a korok történetének vázlatát állítja párhuzamba az építőművészet eseményeivel. Ez lényegében olyan a könyvön belül, mint az iránytű. A történeti áttekintést követi a tájegység művelődéstörténetének, benne a vallás, az irodalom, a tudományok és az ábrázoló művészetek rövid összefoglalása. Erre a szilárd alapra épül rá a tulajdonképpeni építészet történet, amelyet minden korszakon belül az építészet formái, anyagi eszközeinek bemutatása vezet be. A „formabontó” építészet: lehetetlenség. Minden kor építészetének az a feladata, hogy az ember mesterséges életerét megformálja. Ennek kialakítása függ a rendelkezésre álló építőanyagoktól, az anyagok tulajdonságait és adottságait figyelembevévő épületszerkezettől és építéstechnikától.

A bevezető szakaszok után időrendi sorrendben vizsgálja fel az egyes tájegységek építészetének fejlődését, melynek végén, — és ez volt számomra a könyv legérdekesebb része, — az egyes korok kifejezési eszközeit összegezi, majd hatásait keresi meg és végül a korszak kutatásának történetéről és irodalmáról ad vázlatos képet.

Három nagy egységre osztja anyagát. A keleti rabszolgatársadalmak építészetét vizsgálja az első rész két egységben. Az elő-ázsiai építészetet, a Tigris és Eufrátes folyóközében kialakult kultúrák építészeti emlékeit mutatja be az első rész, míg a második az egyiptomi építészet fejlődését és kibontakozását tárgyalja.

A könyv második szakaszának címe: „Átmenet a keleti és nyugati rabszolgatartó társadalmak építésze között”. Ez a szakasz a Földközi tenger keleti medencéjének: Föníciának, Palesztinának és Ciprusnak építészetével foglalkozik. Bemutatja a kisázsiai kis álla-

mok: Urutru, Phrygia, Lykia, Lydia építőművészetét, valamint az úgynevezett pre-hellén építészetet: Krétát és Mykéné. Itt találjuk meg az etruszk művészet magvas bemutatását is. Ezek a kelet és nyugat nagy rabszolgatartó kultúráit áthidaló kis központok sok új elemmel gazdagították az építészet történetét. Mái mostohagyermekai a művészeti kutatásnak, pedig hatásuk sem lebecsülendő. A mykénei művészetben épül fel az egész görög építészet, az etruszkok hatása az egész középkoron keresztül kimutatható. Ez az átmeneti építészet nem más, mint „a nyugati építészet praeludiuma”.

A könyv harmadik szakasza a nyugati rabszolgatartó társadalom építészetével foglalkozik, a hellén és a római építészettel. Itt a legszembetűnőbb a könyv egyik, eddig még nem említett erénye: a célratoró mértéktartás. Sok építészettörténet az ókori kelet építészetét bevezetésnek, vagy kuriózumokat tartalmazó függeléknek tekintette, mely elvezet az igazi témához, a görög építészethez. Ezt a kísértést a könyv az egészséges arányok betartásával kerüli el, valamint annak a tudatosításával, hogy a hellén építészet nem a semmi-ből állt elő, nem valamiféle „építészeti Zeusz” fejből kipattant Pallas Athéné, hanem egy fejlődési folyamat egyik csúcsa. Előkészítette a keleti és a prehellén művészet, van korai korszaka és az athéni Akropolisnál, vagy a pergamoni oltárnál nem áll meg az egyetemes építészet fejlődéstörténete. Eppen a helytelen szemlélet miatt vonták kétségbe sokan az önálló római építőművészet létezését. Pedig „a római építészet az ókori építészet fejlődésének szerves befejezését, sőt betetőzését jelenti” (325) úgy minőségileg, mint mennyiségileg. Ezt a tételt a római építészet anyagi eszközeinek és kifejezőmódjának vizsgálata is igazolja. Külön érteke a könyvnek a római provinciák építészetének bemutatása. Ez a fejezet lényegében már a középkori építészet történetének előkészítése, hiszen a rómaiaknak és valami más, barbárnak találkozásából születik a középkor. Ez igaz az építőművészetben is. A görög építészethez képest „Róma építésze sokkal több lehetőséget kínál fel olyan leendő fejlődés számára, amely a belső építészeti térképezést tűzte ki építészeti feladatul” (458).

Külön kell szólni a könyv kiviteléről, hiszen a múlt év egyik legszebb könyve volt. Nem díszeti teszik azzá, hanem a funkcióhoz alkalmazkodó formája. A könyv kivitele egy képzőművészeti kiadványnál soha nem mellékes, különösen akkor nem, ha logikus és célszerű. 459 oldalon 623 képet, ábrát találunk! Ez önmagáért beszél. A fényképek sokszor művészi erejűek, *Istváni Gyula* rajzai pedig szellemesek és kifejezők.

Az építészet — a környezetformálás művészete. Az elsüllyedt századok életerét rekonstruálja az építészet-történet. A címlap egyik színes fotója a babiloni felvonulási út két majolika falának részlete, rajta arany sárga oroszlánok. Bibliai gondolatokat ébresztő kép. Ezen az úton, az oroszlánok előtt jártak a fogoly zsidók meg Dániel. S csoda-e, hogy a prófétai képek közt Babilon a vérengző oroszlán. Aki jobban akarja megismerni a Biblia világát, annak is ajánlom e remek, módszerében, mondanivalójában gondolkodni, összefüggéseket meglátni tanító könyvet.

Szigeti Jenő

KATONA KATALIN: IFJÚSÁGUNK PROBLÉMÁI
Gondolat Kiadó. 1967. 208. oldal.

„E könyv célja megmutatni ifjúságunk néhány gondját, a velük szemben támasztható társadalmi követelményeket és a rendelkezésünkre álló, reális társadalmi lehetőségeket” — mutatja be könyvét a szerző, a „Pedagógiai előszó” című bevezetésében. Szociográfia és esszé egyszerre ez a mű, statisztikán alapuló felmérés és a felmért anyagról szóló értekezés. A szerző, maga is fiatal pedagógus, műve megjelenése előtt elhunyt.

A könyv anyagát összegyűjtő módszer abból állt, hogy iskolákban, ipari tanuló intézetekben, egyetemi

hallgatók közt, erre fordított órák, vagy egyetemistáknál klubszerű beszélgetések keretében egy feladott kérdést írásban kellett megválaszolni, többnyire névtelenül. Egy alapkérdést alkalmaztak először, mely így hangzott: Mi jelent számadra boldogságot. Az erre a kérdésre adott válaszok hívták fel a figyelmet arra, hogy a kérdést differenciálni kell, meg kell kérdezni az ifjúságot a szerelemtől, családtól, nemzedéki problémákról, munkáról, pályaválasztásról. Az így gyűlt anyagot a könyvben szembesítették a kérdésekről szóló friss szociológiai és publicisztikával. Ez a könyv anyaga. Az alábbiakban ismertetem az egyes fejezetek főbb feltárásait és mondanivalóját:

A szerelemtől: Bevezetésül a pedagógusok nehéz helyzetét vizsgálja a szerző egy vitázó közlemény idézetével: „Képviselniük kell ezen a területen is az újat, jóllehet az új nemi erkölcs még nem nyert végső megfogalmazást és jóllehet a társadalom nem jelentéktelen része ezzel az újjal szemben áll, vagy félreérti.”

Ennek megfelelően — a „Mi a véleményed a szerelemtől?” és „Mi a szerelem szerepe az ember életében?” kérdésekre kapott válaszok többségükben kiforrottanok. Gyakori a szerelem azonosítása az ösztönélettel és az a törekvés, hogy ezt az ösztönéletet finomítsák, etizálják. Az erény ezek szerint a természetes ösztön megfékezése lenne. Az ilyen vélemények mögött nagyon gyakran kitűnik a konzervatív vallás-erkölcsi szemlélet, amely a felmérés szerint ezen a területen eléggé megragad az ifjúságban. Ennek oka szerintünk az, hogy — ha a konzervatív vallásosságtól ifjúságunk jó ösztönrel távol tartja magát — értékes rétegeiben viszont erkölcsösségre törekszik s jobb híján, a nemi erkölcs területén, a hagyományos forrásokból merít. A vallásosság más vonatkozásai már kevésbé érintik, nem lesz vallásos. (Ez arra a lélektani tényre is utal, hogy a fiatal a serdüléstől kezdve a vallásból az etikum ragadja meg leginkább.)

A másik jelenség, mellyel vitázik a szerző, a szabadosság „emberinek” értékelése. Ebben az esetben elég sokan „félreértik a felszabadult embernek a jogát a szerelemhez” — írja. Ez a fejezet sem ad kiforrott megoldást a felvetett kérdésre, hiszen mint kezdő sorában elmondta, az új erkölcs csak most kezd kialakulni. Néhány alapvető megállapítása azonban irányt mutat: A felnőtté válás nemcsak biológiai, hanem szellemi-intellektuális és alapvetően társadalmi állapot — mondja. „Az érzelmi éretlenség a fiatalok társadalmi helyzetéből fakad, a biológiailag érett fiatalok társadalmi kiskorúsága visszahat a szerelemtől és az életéről alkotott képzetekre.” Fontos az ifjúság érzelmi nevelése. **Vihar Béla:** A szerelem születése c. versét idézi. A vers lírában mutatja be, hogy a szerelem születése az a pillanat, amikor a másik ember „arcát” — személyiségét keressük a testi örömben.

A családról szólva és a válaszokat elemezve megállapítja a szerző, hogy az egészséges pszichikumú fiatal igényli személyisége érvényesítését a családban. Nemcsak személyisége elismeréséről van szó itt, hanem arról, hogy az előbbi fejezetben említett társadalmi nagykorúságot először otthon érezze! A szülőnek nem tudásával, segíteni bírásával kell tekintélyt őriznie — ezt legtöbbször ma már nem teheti meg — hanem emberi értékeivel. Ezt várják el a fiatalok.

A kérdésekre adott válaszok azt tárják fel, hogy az ifjúság nem önmagában szemlél egy-egy erkölcsi botlást a családon belül, hanem hatásaiban. Nem maga a botlás, hanem a következményei sérelmesek. A válásnál sem a régi rossz elmúlása az elviselhetetlen, hanem az újabb rossz házasság a tragikus következményekkel jár. (Ezekre a megállapításokra figyelve a bűnbánat, töredelmek és bűnbocsánat fontos, gyógyító szerepére gondolhatunk. A meg nem bánt és el nem hagyott bűn a veszélyes!)

Nem kerülhetne meg a szociográfiai felmérés a szülők és a fiatalok közötti eszmei eltérés gondját. „Nem az okozta a gyermekeknek a nehézséget, hogy szüleik vallásosak és ők erről tudnak, hanem hogy őket szülők tekintéllyel és érzelmi befolyással ellentétes világnézet elsajátítására kényszerítették. A vallásos szülőknek gyermekeik érdekében — liberálisabban kellene viselkedniük... nem ajánlatos a merev magatartás még a

szocialista meggyőződésű szülőknek sem, akik a mai fiatalok problémáiról 1919 vagy 1949—53-as esztendőik alapján mondanak ítéletet” (81—82. oldal.)

E fejezet végső konklúzióját a könyv utószavából idézhetjük: a családi intimitás, az érzelmeik bensősége sem áll ellentétben a társadalmi nyilvánosság térhódításával. Úgy tűnik, éppen a kis világ létbiztonságán keresztül ismeri fel az ember a társadalom stabilitását. Ezt is tükrözik tanulóink céltudatos (a saját családi életük anyagi ellátottságára törekvő) programjai.

A nemzedéki problémák. Sok az olyan család, ahol a fiatal helye nem felel meg társadalmi helyzetének. Az ilyen család a nemzedéki ellentétek kialakulási góca. A nemzedéki probléma erősen pszichológiai jellegű is. Gyakran motiválja jelentkezését a fiatalság hevesebb érzelmi válaszadása, türelmetlensége. De főleg az ifjú személyiségfejlődése, én-tudatának kibontakozása szüli. Nyugati orvopszichológusok feltárták az én-tudat sérüléseinek, sok esetben hiányának jelenségét. Két könyvre utal a szerző itt: J. **Bodamer** svájci orvos *Der Mensch ohne Ich* című és E. **Fromm**: *Der moderne Mensch und seine Zukunft* című műveire. Fromm úgy találja, hogy a modern társadalomban az embernek nincs lehetősége öntevékenységére, alanyi tapasztalatszerzésre. Kölcsönhatást ismer fel a konform magatartás és az én-tudat hiánya között.

Ami társadalmunkban lehetőség nyílik az öntevékenységre. A lehetőségeket fel kell tárni. A kisgyermeknek élmény, realitás az elbeszélés. Az ifjúknak nem az! Szerzőnk a pedagógiai utószóban elemzi V. **Nyekraszov** Sztálingrádi történelmi című elbeszélését (Nagyvilág 1966. 4. sz.) — az elbeszélésben a szovjet kiskatonákban a veterán harcos elbeszélése nem vált ki olyan élményt, amelyet a veterán szeretne. Az ifjúságot a történelembe, a friss eseményekbe kell bevezetni. A fejezet rámutat arra, hogy az élmény komolysága igenis mozgósítja ifjúságunkat. Az árvizekben való helytállásokat említi például a szerző.

Nevelési feladat azonban az, hogy megértessük az ifjúsággal: az öntudat és én-tudat lényeges eleme a folyamatos tudata is (118 o.) „Minden jelen megszüntetve, megőrzi a múltat”. A nemzedéki konfliktusok a feligazságok összeütközéséből fakadnak többnyire — a mi társadalmunkban.

A munkáról és a pályaválasztásról című fejezet azt vizsgálja, hogy milyen motívumok indítják kenyérkereső pályára az ifjúságot és megtalálják-e helyüket általában pályájukon? Leszögezi, hogy a munkához való szocialista viszony csíráit ott ismerhetjük el, ahol az anyagiak mellett más erkölcsi ösztönzők, az alkotás öröme vagy a társadalmi hasznosság is motiválnak. „Amerikai ipari vezetők egy része gyakorlati tapasztalatok alapján felismerte — írja — hogy egy bizonyos ponton túl a pénz már nem ösztönzi a dolgozókat. A pénz mellett még más serkentő tényezőkre is szükség van. Ezt az ipari vezetők 56%-a vette észre. Nyugatnémet adatok szerint fontos tényező a pályaválasztásban a pálya előtti perspektíva, a továbbképzési lehetőség, a teljesítmény és a munkaöröm. Hazai iparitanulók közötti felmérés szinte azonos mutatókkal szolgál, mint a külföldi. Csak a kérdezettek 7%-a választotta azért pályáját, mert könnyűnek vélte.

Nyugatnémet és hazai adatok szerint az ifjúság 46%-a nem éri el azt a pályát, amelyre eredetileg törekszik (152. o.). A nyugatnémet fiatalok nagy százaléka anyagi okokra hivatkozik indoklásában, míg nélküln anyagi okokra alig hivatkoznak! Válaszaik azt mutatják, hogy sikertelenségük oka nagyrészt abból adódott, hogy nem voltak tisztában hajlamaikkal és nem ismerték a többi szakmát. Az általános iskolát elvégzett tanulók 25,6%-a, az érettségizettek 22,4%-a bízza a véletlenre pályaválasztásának eldöntését. Társadalmunk népgazdasági feltételei nem tudnak minden differenciált érdeklődési kört kielégíteni. A helyzet a közeljövőben nem könnyebbedik. Viszont másrésztől meglévő népgazdasági szintünk objektív lehetőségeit sem merítjük ki. A pályaválasztás ügyében nem tervszerű a család, az iskola és az ifjúsági szervezetek segítő munkája. Feladat ezen a téren a tervszerűség létrehozása a tanulók adottságainak tudatosításával és a

reális népgazdasági lehetőségekre irányított figyelemmel. Az oktató-nevelő munkával kapcsolatos társadalmi igények minden országban jelentkeznek. A fejlett ipari társadalom Nyugateurópában is a pályaválasztás spontaneitásának csökkentését igényli. A szakirodalom, melyből szerzőnk gazdagon idéz (197. old.) javaslatait a jövő automatizált gyárainak szükségleteiből vezeti le. Megállapítja, hogy a teljes automatizálás a munkástól karakter és intelligenciafunkciókat igényel! A jövő új munkatípusának ismeretei közel állnak a technikuséhoz. Az ipar emberi problémái egyre lényegesebbek lesznek. A tanulást a munka analógiájának kell tartani. „A jövőben a legjobb tudományos és művelődési rendszerrel bíró társadalom olyan helyzetet foglal majd el a világban, mint valamikor a legnagyobb természeti gazdagsággal, később pedig a legnagyobb ipari potenciállal rendelkező állam” (R. Richta: Válaszúton a civilizáció. Kossuth Kiadó 1968.) Az automatizált ipar nem „egy csavarrá” teszi az embert a „nagy gépben” — hanem inkább teljes intelligenciáját és erkölcsi éberségét mozgósítja. Megszabadít az emberi lények embertelen felhasználásától, ahogyan a kibernetika uttörője, Norbert Wiener szavait idézi a könyv — mert „az ember minden olyan felhasználása, amikor kevesebbet követelnek tőle és szabnak ki rá, mint amennyi neki megfelel, lealacsonyítás és tékozlás”.

Van tehát perspektívája annak a fiatalnak, aki középiskolai végzettséggel a munkásosztály foglalkozási köreiből talál pályát.

Elképzelések a boldogságról. A kérdés itt így hangzott: Mi jelent számokra boldogságot? A tanulók most nem törekedtek a boldogság elvont, vagy filozófiai meghatározására. A boldogság előttük nem elméleti kérdés, hanem gyakorlati program. Az egyéni élet többirányú, konstruktív céljaiban remélik megtalálni boldogságukat. Egy, idealisztikus életcéltől csak kevesen várják a boldogságot. Ez érvényes a vizsgált egyházi iskolák tanulóira is. Munka — család — családi ház — szórakozás — ezek állnak a boldogságot jelentő tényezők sorának első helyén. De említik a pénzt és a szülők segítségét is... A könyvet a Pedagógiai utószó zárja. Még egyszer a nevelési gondokra hívja fel a figyelmet a szerző. „A felnövekedő nemzedéknek feladatokat kell adni, intellektuálisan és érzelmileg feszítő erejüket. Szerezzenek közvetlen tapasztalatokat arról, hogy a szocialista társadalom az emberiség számára fontos feladatok megoldására vállalkozik és ezeket velük akarja elvégezni. *Makarenskót* idézi: „Az az ember, akinek magatartását a legközelebbi távlatok határozzák meg, a leggyengébb ember. Mennél nagyobb a közösség, amelynek távlatai az egyén számára egyéni távlatok, annál szebb az ember és annál magasabban áll.” S végül egy *Vinukorov* verssel zárja könyvét:

„A síheder-kor az a pillanat,
amikor legkurtább az út
szívedtől az emberiségig.”

Ercsey Előd

A dialógus nemzetközi folyóiratáról

INTERNATIONALE DIALOG ZETSCHRIFT 1. ÉVF. 1—4. SZÁMOK

A párbeszéd, amint azt néhány év óta keresztyének és marxisták értik, a kölcsönös kiátkozásnak (R. *Garaudy*) és a „kés dialogusának” (M. *Barth*) helyére lépett. A feltétlenül pozitív értelmű légkörváltozás olyan lelkesedést váltott ki mindkét tábor egyes képviselőiből, hogy egy dán professzor, Joh. *Aagaard*, a Strasbourgi Ökumenikus Intézet 1967-es jubileumi kollokviuma alkalmával már a „dialogitízis” veszélyéről beszélt. M. *Barth* pedig a „széplelkek párbeszédéről”, melyet az inkvizíciók áldozatai jogos gyanakvással figyelnek („Marxisten und Christen im Gespräch”, *Ev. Theol.* 1968. 83 sk., különösen 89—94. old.).

Ebben az összefüggésben különös érdeklődéssel fordulunk a „Nemzetközi Dialógus Folyóirat” felé, amelynek első évfolyama előttünk fekszik. Kiadói ismerősek: a jelenkori katolikus teológia két nemzedékének jelentős alakjai: Karl *Rahner* és Herbert *Vorgrimler*. A folyóiratnak ennek ellenére sincs konfesszionális jellege; célkitűzése szerint nem *egyféle* szemléletet akar érvényesíteni, hanem fórumot teremteni a *különféle* álláspontok kifejtésére. A „dialógus”-szó, olvassuk a szerkesztőség előszavában, arra a kísérletre utal, hogy a világ emberesebbé tételére irányuló mai elképzeléseknek és szándékoknak lehetőséget nyújtson egymás megvizsgálására és a saját pozíciók precízebb megfogalmazására, azzal a céllal, hogy az eltérések feltárásával utat készítsen a lehető legteljesebb együttműködésre. Ennek megfelelően a folyóirat állandó munkatársai között megtaláljuk szinte minden világrész képviselőit. Világnézeti beállítottságuk szerint három nagy csoportba oszthatók: a) humanisták, részben nyugati, másrészt kelet-ázsiai filozófiai háttérrel, b) marxisták, c) hívők, méghozzá minden vallásból és felekezetből, közöttük evangéliumi és katolikus keresztyének. Ez utóbbiakkal kapcsolatban az előszó programmatikusan fogalmazza azt,

ami később az egyes személyes hozzájárulásokból kitűnik: az itt szóhoz jutó keresztyének tiltakoznak az ellen, hogy „balosoknak” vagy „eretnekeknek” tekintsek őket, ahogyan a párbeszédben résztvevő marxisták visszautasítják a revizionizmus vádját. A Mariánské Lázne-i szümpozionról beszámolva, Erika *Kadlecová* kitér a nyugati sajtó ilyen értelmű megállapításaira, s a következőket mondja: „A revizionizmus fogalmának a marxizmuson belül határozott tartalma van, s elválaszthatatlan az elméleti alap aláásásától... a mozgalom forradalmi jellegének elvesztésétől; ez pedig éppen az ellenkezője annak, ami a jelenlevő marxisták célkitűzése volt” (107).

Általánosságban még a következőket említsük meg: a negyedévenként megjelenő folyóirat minden egyes száma egy középponti témára vonatkozó tanulmányokat közöl. Így az 1. szám magának a párbeszédnek alapkérdéseivel és jelenlegi állásával foglalkozik, a 2. az ateizmus problémájával, a 3. a jóléti ill. az elmaradott országok kérdésével, míg a 4. az etika különböző aspektusait tárgyalja.

Az eddig megjelent cikkek szerzői között túlsúlyban vannak a nyugat-európai keresztyének és kelet-európai marxisták. A 3. számtól kezdve több magyar marxista tudós munkájával is találkozunk, melyekre később még rátérünk. A szerkesztőség jelzi, hogy további magyar marxista hozzájárulások is következnek; hazai teológianknak ezen a fórumon egyelőre nincsen hangja. Még egy dolgot érdemes itt megemlíteni: a szerkesztőbizottságnak az a szándéka, hogy a folyóirattal párhuzamosan megindít egy monográfiákat és gyűjteményes köteteket magában foglaló kiadványsorozatot, mely főként a párbeszéd háttérének kérdésével és a mai ateizmussal foglalkozik. Ennek a sorozatnak kiadói: G. *Girardi* (Róma), akinek ebben az évben jelent meg *Marxizmus és keresztyénség* c. könyve,

és J. B. Metz (Münster), a Paulus-Gesellschaft üléséről ismert Rahner-tanítvány, aki ugyancsak ebben az évben tette közzé a „háttér-problémákra” vonatkozó művét: *Zur Theologie der Welt (A világ teológiájához)*. — A folyóirat technikailag ügyes megoldású recenziói frissek, és nemcsak könyvekre, hanem a különböző folyóiratokban megjelenő cikkekre is kiterjednek.

A folyóirat, melynek I. évfolyama 424 oldalra terjed, számonként 10–15 cikket és beszámolót közöl, s így a részletes ismertetés ezen a helyen lehetetlen. Legcélravezetőbb módszernek az látszik, hogy utalunk azokra a tanulmányokra, melyek egy-egy témakörön belül jellegzetesnek tekinthetők, vagy pedig az eddigiekhez képest új szempontokat vetnek fel. A válogatásból nem zárható ki a szubjektivitás, a kiemelés azonban semmiképpen sem jelent érvényes értéktételeket, hanem ezt a sokféleképpen meghatározott, szükségszerű szubjektivitást tükrözi.

Az I. szám egyik legérdekesebb, csakugyan új szempontokra figyelmeztető tanulmányának P. Blanquart (Párizs) írását tartom: „A francia kommunisták humanizmus-vitája és ennek hatásai a keresztyénekként folytatott párbeszédre” (118 sk). A Franciaországon túl is nagy érdeklődést kiváltó *Garaudy—Althusser* vitában az előbbi főként a fiatal *Marx* gondolataira tájékozódik, s talál kapcsolópontot a keresztyén hagyomány humanista örökségéhez. Ismeretes, hogy a keresztyén teológusok is előszeretettel foglalkoznak a fiatal *Marx* írásaival. *Althusser* azzal az állítással zárja ki az ezen a síkon folytatott dialógus lehetőségét, hogy maga *Marx* éppen a liberális-racionális humanizmussal való gyökeres szakítással vált „marxistává”. A strukturalizmushoz közelítő, annak módszereit alkalmazó fiatal marxista tudós *Marx*-értelmezése („teoretikus antihumanizmus”) kérdésessé teszi *Garaudy* „totális humanizmusának” elvi alapjait. Sem a történelemnek, sem a gazdaságnak nem az ember a középpontja —, de még önmagának sem. A kulcsfogalom nem az ember alkotó tette, hanem a társadalmi viszonyok összessége, a termelés módja, erőforrásai és viszonyai. — *Blanquart* következtetése szerint elhibázott kísérlet volna a valóban fontos keresztyén-marxista dialógust a „humanizmus” platformján, az egymást túllícitálás igyekezetében és a jövődöbél, feltételezett randevú reményében folytatni. A párbeszéd így elmarad a mai eleven kutatástól. — Ehhez a gondolatsorhoz annyit fűznék még hozzá, hogy a keresztyén teológián belül is mutatkoznak olyan törekvés jelei, mely a hitet nem a hagyományos humanizmus kategóriájában értelmezi. Ebben az irányba mutat *González-Ruiz* spanyol jezsuita páter könyve, amely ezt a címet viseli: *A keresztyénség nem humanizmus* (Madrid, 1966.). A hagyományos humanizmustól való marxista és keresztyén elhatárolódás természetesen nem antihumanizmust jelent, a szó szokott értelmében, hanem az ember valóságának a klaszszikus humanizmustól eltérő megközelítését.

A 2. számban különösképpen két írást tartok gondolatébresztőnek: *Vitezslav Gardavskyét*: „A konfrontáció útjai” és *Günther Rohrmoserét*: „Az ateizmus problémája a Pascal és Nietzsche közötti kor gondolkodásában”. *Gardavsky*, a brnoi egyetem filozófia docense, aki nemcsak az antik görökséget ismeri kitűnően, de a modern teológiát is,

Althusserrel ellentétben — s hozzátehetjük: a folyóiratban eddig nem szereplő honfitársához, *K. Kosíkhhoz* hasonlóan — az emberi megismerés és a történelmi tett spontaneitását és felelősségét hangsúlyozza. Itt talál kapcsolatot a *Moltmann*-utáni „exodus-teológiával”, valamint a metzi ekzeziológiához, amely az egyházat „alkotó társadalomkritikai intézményként” definiálja. A konfrontáció, sőt kooperáció szép megvalósulásának tekinthetjük, hogy *Gardavsky: Gott is nicht ganz tot (Isten nem egészen halott)* c. könyvét ebben az évben (1968) az ismert müncheni protestáns kiadó, Chr. Kaiser, publikálta. — A müncheni filozófiaprofesszor, *G. Rohrmoser*, az ateizmus-problémával kapcsolatban Pascal és Kant időszerű, sőt a konkrét jelenünkön bizonyos szempontokból túlmutató jelentőségét mutatja föl. Az újkor két reprezentatív képviselője nemcsak az emberi értelem autonómiáját ismerte, hanem a határát is. Tudományosságuknak éppen ez a határtudat egyik alapvető jegye. A *Nietzsche* által meghirdetett „Isten halála” — problematika lényegét *Rohrmoser* a teodicea kérdésében látja, melyet így fogalmaz meg: Hol ismerhetjük föl Isten jelenlétét és hatalmát a tudomány, az ipari társadalom, a modern hadviselés és a milliók üzemszerű megsemmisítésének mai gyakorlatában? (142/3). *Nietzsche* ateizmusa mögött szerző a világ megváltoztatására képtelen hit miatti kétségbeesést sejtí, amely ugyanakkor nem elégszik meg az elviselhetetlen valóság eszmei kárpótlásával. — *Rohrmoser* itt csakugyan a keresztyén hit világhoz való viszonyulásának mai alapvető kérdéseit érinti. Ezek a kérdések tekinthetők „a világ teológiája” és „a forradalom teológiája” kindulási pontjának is, melyek azután a szekularizáció keresztyén és pozitív értelmezésével kísérleteznek. Az idevonatkozó legújabb fejleménynek a filozófia határozott tiltakozását tartom; *H. Blumenberg* visszautasítja a kérdések jellegzetességét: az emberi önállítást kisajátítani akaró „teológiai abszolutizmust” (*Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1966). — Valóban nem marad más terület a hit számára, mint az absztrakt szubjektivitás, ha egyszer a teológia nem akar valami mást valóságnak tartani, mint a társadalom? *Rohrmoser* ebben a vonatkozásban együtt említi a barthi, bultmanni és brauni teológiát, és szemükre veti, hogy a valóságot eleve Isten nélkül koncipiálják, s Istent — *Kierkegaard* követőiként — csak úgy tudják látni, mint akit kizárólag az ilyen valósággal szembeni „végtelen minőségi különbség” határoz meg. — Szerintünk *Rohrmoser* nem teljesen következetes. A teológiának a bensőségesség területére való visszavonulását egyrészt az egyetlen valóság becsületes elismerése szükségszerűen követelményének tartja, másrészt viszont éppen ezt a szubjektivitás birodalmába visszahúzódozott teológiát teszi felelőssé az ateizmus valóság fölötti uralmáért (144).

A 3. szám bevezetőjét *Bognár József*, a Kulturális Kapcsolatok Intézetének igazgatója írja, aki ugyanebben a számban publikálja „Fejlesztési segély és a demográfiai forradalom” c. tanulmányát is. *Bognár* szerint a világban végbemenő mai fejlődés interdependenciáját tekintve a párbeszéd nemcsak szükséges, hanem hasznos is, amennyiben elősegíti a célok tisztázását és az egymással versengő normák pontosabb meghatározását. A fejlődés mai alapkérdése onnan adó-

dik, állapítja meg, hogy a világgazdaság jelenlegi mechaizmusza és szervezeti-szerkezeti rendje megakadályozza azoknak a feltételeknek a kialakulását, amelyek az elmaradt országok felfejlesztésében nélkülözhetetlenek. „Az idő parancsa azért a világgazdaság mechanizmusának és institucionális rendjének gyökeres átalakítását követeli” (234). R. Theobald New York-i közgazdász mintha csak Bog-nár állítását illusztrálná. U Thant 1962-es beszé-dére hivatkozva. Az ENSZ főtitkára korunk sa-játosságát a következőkben látja: a fejlett országok-ban „többé nem az eszközök és lehetőségek kor-látozzák a döntést; sokkal inkább a döntés hatá-rozza meg az eszközöket és lehetőségeket. Ez alap-vető, forradalmi változást jelent, talán a legforra-dalmibbat, amelyet az emberiség valaha is meg-élt” (249). Nincs más út — hangzik Theobald kö-vetkeztetése is —, mint a társadalmi és gazdasági rendszer alapvető megváltoztatása, amelyet egy új emberkének kell vezetnie (254/5). Még két rendkívül fontos mondat: a szegénység megmara-dását napjainkban nem a termelési kapacitás, ha-nem a jóakarát hiánya okozza. „Új társadalmi rendet kell teremtenünk, ha életben akarunk ma-radni” (uo).

A fejlődéssel kapcsolatos új katolikus álláspont-ról nyújt képet a löweni egyetem szociológia ta-nárának, Fr. Houtartnak „Az egyház és az elma-radt országok fejlődése” c. cikke, mely a II. Vati-káni Zsinat tanításának fényében vizsgálja a „fej-lődés” és az „egyház” fogalmának jelentésválto-zását (270 sk). A világ iránti nyitottságról tanuskodó dokumentummal kapcsolatban nem mulaszthat-juk el, hogy utaljunk J. J. Allmen professzornak a közelmúltban megjelent írására: „Gedaken zur dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«”, *Theol. Studien* 89. Zürich, 1968), amely a zsinat tanítását megértéssel, de kritiku-san analizálja. Főként a hiteles bibliai eschatoló-gia hiányát és a természetet és kegyelmet harmo-nizáló hagyományos tomizmus túltengését kifogá-solja. Ezeknek tulajdonítható, mint Allmen meg-jegyzi, hogy „a Lumen Gentium a világot és an-nak kultúráit, a történelmet és annak törekvéseit pontosan úgy kezeli, mint azt az ifjat, aki a „ke-resztyén” világon belül keresztesre jelentkezik („Täufling”). Maga az egyház válaszol a világ he-lyett, nem számolván azzal a lehetőséggel, hogy a világ a keresztesben — törekvései megkeresz-telésében — felkínált javakat visszautasíthatja (44/5). A *Lumen Gentium* ekkleziológiája túl ma-gabiztos; az egyház és világ kontinuitása, melyet a tradicionális egyházi gondolkodás kategóriáiban értelmez, illuzió. A dominikánus Y. Congar egy mondata mintha csak erre a veszélyre utalna: „Isten nem felületes és feszültségmentes szintézist kíván tőlünk, nevezetesen egy olyan egyház kö-zött, melyet a világ nem utasít el, és egy olyan világ között, mely sohasem jut ellentmondásba az evangéliummal” (a *Neues Forum* 1968. évi 1. szá-mában, 38. old.).

O von Nell-Breuning, aki a frankfurti egyete-men a gazdaság-filozófia alapjai tanszék profesz-szora, „Mi a Populorum Progressio célja” c. cikké-ben (280. sk.) azzal a kérdéssel foglalkozik, hogyan érti az enciklika a fejlődést. Válasza: kétrétűen. Egyik értelme — J. Maritain „integrális huma-nizmusára” tájékozódva — átfogó, s az emberie-sebb életfeltételek megteremtésére irányuló igye-kezetek összességét jelenti, melyek között az em-

ber szabadon kifejtheti vele született képességeit. A másik értelme — és Nell-Breuning szerint a pápa ezt hangsúlyozza —: a természet természet-főlöttivé magasztosodása, kegyelemből történő be-teljesedése. A fejlődés első, általános aspektusa az enciklikát csak közvetve érdekli, nevezetesen erre a második, sajátosan keresztyén szempont-ra néz-ve, de ez a közvetett érdeklődés is alapot teremt a „jóakarátú emberekkel” való együttműködésnek. Ez abban nyilvánul meg, hogy az enciklika fej-lesztési segélyre irányuló elképzelései lényegében nem térnek el az általánosoktól. A cikkíró szerint a pápa „önmagát és azokat az egyházi erőket, me-lyeket mozgósítani akar, egy sorba állítja” a világ összes jóakarátú emberével (283).

A 4. szám már érezteti a párbeszéddel szemben mutatkozó fenntartásokat, mind a jogosakat, mind a jogtalanokat. A szerkesztői előszó elégtétellel állapítja meg az első számok által kiváltott álta-lános elismerést, ugyanakkor azonban említést tesz a „kemény, eleven és ezért előrevivő kritikát” kí-vánó hangokról. Valóban: csak ennek a kívánság-nak betöltése vezethet ki a „széplelkek dialógu-sának” kátyújából, anélkül, hogy újra „a kés dia-lógusához” folyamodnánk. — Az *etikai* kérdések-kei foglalkozó szám marxista szerzőinek munkái keményen bírálják az individualisztikus etikát, anélkül, hogy szem elől tévesztenék az egyes em-ber szempontjait.

A torontól katolikus filozófiaprofesszor, L. De-wart, „Igazság, tévedés és dialógus” c. tanulmá-nyának (330 sk) háttere és kontextusa az az ismét jelentkező egyházi tendencia, mely a tradicionalis-ták és progresszívok vitáját tekintélyi szóval pró-bálja befolyásolni. Dewart megállapítja, hogy más hitvallásúaknak — a szónak átfogó, tehát nemcsak vallásos értelmében — könnyebb szellemi szabadságot engedélyezni, mint a „kebelbelieknek”, akik-től az említett erők elvárják, hogy a párbeszéd során eleve meghatározott álláspontokat védjenek. Idegenekkel könnyebb komoly és termékeny dia-lógust folytatni, mint az ilyen követelményeket támasztó tradicionalistákkal. A szerzőnek az a vé-leménye, hogy jobb tévedni, mint lemondani a tudat fejlődéséről vagy az igazság igényéről. A tévedés — mondja Dewart, akinek 1966-ban meg-jelent könyvét, *The Future of Belief* (A hit jövő-je) H. Cox korszakos jelentőségűnek minősíti — „nem a megismerési folyamat hibás eredménye, hanem minden ismeret létrejöttének normális fel-tétele” (342). Szembeszáll a tomizmussal, mely kép-telen volt a tévedés másféle realitását elismerni, mint a bűnnel összefüggőt, s éppen ezért törté-nelmileg a türelmetlenség erőinek kezére játszott. E polémia során elmondja Dewart, hogy a tévedés „az ismeret valóságos és hiteles eleme” (341). Ezért az igazság apriorikus meghatározása helyett an-nak hitben történő megtapasztalását hangsúlyozza, és „a vélemények kikényszerített egyformaságá-val” szemben a kölcsönös türelem jogáért száll síkra (345). Ezt az igen színvonalas tanulmányt úgy tekinthetjük, mint amely jelentősen hozzá-járul a párbeszéd ismeretelméleti alapvetéséhez.

Nem hiszem, hogy pusztán nemzeti elfogultság motiválná azt a meggyőződésemet, miszerint a 4. szám további tanulmányai közül kiemelkednek a magyar filozófus és szociológus munkái, melyek-kei talán csak az olasz jogfilozófus, U. Cerroni, „Szabadság és társadalom” c. tanulmánya veheti fel a versenyt.

„A felelősség (Verantwortlichkeit) elméletének deskriptív vázlata” c. tanulmányában (359. sk) Tordai Zádor a felelősség jelenségének struktúra-analízisét adja, melynek segítségével eljut a jelenség alapjaihoz is. A felelősségekben implikált sajátosságos felelettel kapcsolatban három elemet különböztet meg: ki adja, kinek, s mire vonatkozik. Az utóbbi elem a már mindig meglevő emberi viszonyokra utal, melyeket egyébként az első két komponens alapján is joggal feltételezhetünk. Az emberi kapcsolatok, az ember és ember közötti kötelek képezik a felelősség tárgyát. A kötelek viszont nem más, mint a tett, amelynek minden esetben (362 sk) hatása van a másik emberre. A felelősség, mely alól nem ment fel a félreértett determinizmus emlegetése, mindig az emberi tette vonatkozik, ami egyértelmű azzal, hogy a tettért mindig felelősséggel tartozunk. Az elidegenedés, mely a szubjektum—objektum viszony megfordulásának eredménye, az etika területén akkor következik be, ha a társadalmi struktúrák „quasi-szubjektumokként” viselkednek. Ahol a társadalmi intézményeket tekintik a felelősség tulajdonképpen hordozóinak, ott a felelősség elembertelenedett formájával állunk szemben (369).

A szükségképpen töredékes ismertetés számára itt adódik átmenet Hegedűs András „A szocialista társadalom szociológiai problémái” c. tanulmányához (397 sk). Hegedűs szerint a kritikusan-analitikusan eljáró szociológia feladata a mai szocialista társadalomban, ahol a hatalom kérdése már eldőlt, „a társadalmi viszonyok sokoldalú rehumanizálásának” előmozdítása, amely azonos magának a szocializmusnak történelmi funkciójával (405.) Ebben a szakaszban szükségtelen, hogy a szociológia apologetikus célokat szolgáljon; feladata — a történelmi tények figyelembe vétele alapján — a haladás szolgálata, ami azonos az új társadalmi rend optimalizálásának és humanizálásának munkálásával.

A két magyar tanulmány — mintegy mellékesen — fontos adalékokkal szolgál az anarchisztikus-individuális társadalomkritika kritikájához, melyeknek komoly súlyuk lehet a mai, főként Herbert Marcuse nevéhez fűződő s az ő koncepciójával foglalkozó nemzetközi ideológiai vitákban. Hegedűs az ember és társadalmi szerepe (státusa) viszonylatában foglalkozik a kérdéssel. Az individuum kettős követelménnyel találja szemben magát: egyrészt elvárják tőle a szerephez alkalmazkodást, másrészt viszont azt, hogy önálló személyiség maradjon. A mai társadalmi feltételek között, amikor — marxi terminussal szólva — a „konkrét munkák” még nem váltak „esetlegessé” (398), mindkét követelmény jogos, de csak egymást ellensúlyozó komplementaritásukban. Ebből a tételből

következik, hogy a státus várakozásoknak megfelelő betöltése ellen nem emelhetünk vádat pedagógiai illúziók nevében, és nem támaszthatjuk senkivel szemben a személyiség abszolút érvényesítésének „humanista” etikai követelményét. Ki nem mondottan, Hegedűs itt a „neomarxista”, „neofreudista” Marcusetól határolja el magát. A tétel másik következménye abban a figyelmeztetésben summázható, hogy minden olyan kísérlet, mely egyetlen, történelmileg meghatározott magatartás-típust sztereotíp klisévé, időtlen érvényű normává merevít, a szabadság és így a haladás gátjává válik.

Tordai feltehetően ugyancsak a Marcuse által meghirdetett „nagy tagadásra” gondol, mikor az anarchista-individuális negációk hatástalanságáról beszél (367). Az a tett, mondja Tordai, amely a változás érdekében valóban tagadja a meglevőt, „objektívációiban beiktatódik a meglevő (s hasonlóképpen tagadó) totalizációkba”. Ha ez nem történik meg — és Marcuse szerint ma éppen ez nem történhet meg! —, akkor azok a totalizációk fogják magukba szívni, amelyeket tagadni akar. „Ezzel azonban elvész a negatív tartalom: illúzióvá válik” (uo).

Dr. Vályi Nagy Ervin

ANDRÉ GIDE: A VATIKÁN TITKA

A századelő egyik leghíresebb írójának életművét mára kikezdte az idő. Nem annyira az alkotások élnek és hatnak, mint szerzőjük magatartása, szellemi alapállása: az örök keresés, a szellemi küzdelem a konvencionális, lélekcsonkító morál ellen, a szabadság utáni sóvárgás, az életet béklyózó erők elleni lázadás. Vannak írók, akiknek művei veszítenek értékükből az idő múlásával, de megmarad hatásuk, és tovább él a későbbi nemzedékben. Gidet is ilyen írónak látjuk; feladata az úttörés, a felfedezés, de az alkotásokban megvalósuló tökéletesség nem jutott osztályrészül. Művészi vívmányai úgy beleépültek mások alkotásaiba, hogy sokszor észre sem vesszük; de az írók Gide nélkül nem írhatnának úgy, ahogyan írnak.

A maga korában egyik legismertebb könyvét olvasuk újra, irodalomtörténeti jelentősége már közhelynek számít: megbontotta a szigorú cartézianus regényszerkezetet, felfedezi a lélek addig csak kevesek által sejtetett, ismeretlen mélységeit. Megteremt az *action gratuite* fogalmát a sokat idézett híres jelenetben, amikor Lafcadio indokolatlanul kidob egy embert a vonatból. Ám a cselekmény, a lélekrajz mesterkéltnek látszik, az író nem tudta felidézni műveiben az élet teljességének hiteles látomását. Elméleti, ha úgy tetszik, irodalmi író, aki az eleven valóságtól elszakadt, hősei nem hús-vér emberek, hanem gondolati absztrakciók, az elmélet lombikjában születtek. De Gide teremtő nyugtalansága, művészi lelkiismerete ma is termékenyítő erő, tanulság és példa. (Irodalmi Könyvkiadó, Bukarest, 1968)

Tamás Bertalan

ismerése megnyugtatja őt, hogy ahol ilyen evangéliumi munka folyik, ott az egyház nehéz politikai döntéseit is bizalommal lehet figyelni...

Jó döntéseinkben erősített és védett. Az 1956-os ellenforradalom idején megpróbálták Barthot sarokba-szorítani: íme tévedtél! Olyan neves teológusok, mint Emil Brunner és Reinhold Niebuhr igyekeztek nyílt levelekben rászorítani Barthot, hogy „tartson bűnbánatot”! Barth ekkor prófétai hallgatással felelt a támadásokra; nemsokára pedig megüzente: örül, hogy nem volt hajlandó az egyházi lázadás mellett szót emelni. Ekkor tette ugyancsak nevezetes kijelentését: a világkeresztyénség mai legnagyobb kísértése a kommunista-ellenesség.

Csak igen röviden és vázlatosan igyekeztem emlékeztetni olvasóinkat Barth Károlynak hozzánk fűződő kapcsolataira. Itt most csak arról szeretnék még szólni, hogy mit jelentett az ő munkássága a kívülállók, elsősorban a római katolikusok számára. Ismeretes, hogy a római katolikus ökumenizmus úttörői számára döntő jelentősége volt Barth tanításainak, közülük nem egy könyvet is írt róla. *Rahnerék* nemzetközi folyóiratának, a Conciliumnak legújabb, novemberi száma pedig, amely teljes egészében a keresztyén élet és az eschatológia összefüggéseivel foglalkozik, egy Barth-idézzel teszi fel a zárókövet „az ünnep, mint a végső közösség előjele” című fejtegetéseire. Az egyházi és a profán ünnepek egyaránt végességük közepette egyfajta „örökkétartó” ünnepről is tanúskodnak, amely „a teremtett világ jóvoltán és az emberiség gyökeres testvériségén” alapszik. Minden ünnepben a múlt, a jelen és a jövő vág egybe és azonosul. „Az a lehetőség, hogy az ünnep a történelmet ismétli, közvetlen átvezet a keresztyén ünnephez. Hogy itt miről van szó, annak pontos meghatározásához a Concilium szerint Barth Károlynak Mozartról írt következő szövege a legalkalmasabb:

„Miért állíthatjuk — írja Barth —, hogy Mozart a teológiához tartozik, különösen a teremtésről szóló tanhoz és az eschatológiához, bárha nem volt egyházatyja, nem is volt különösebben szerénykedő keresztyén, ezenfelül még katolikus is volt?! Azért állíthatjuk ezt, mert ő tudott valamit arról, hogy a Teremtés a maga totalitásában jó, amit pedig valódi egyházatyák a mi reformátorainkkal, ortodoxokkal és liberálisokkal, természet-teológusokkal és ige-teológiával hatalmasan felfegyverzetekkel, különösen pedig az egzisztencialistákkal egyetemben nem tudtak, vagy legalább is nem tudtak kimondani és érvényre juttatni. Mozart éppen azt hallotta és hallatta meg mindmáig mindazokkal, akinek fülük van: a Sorsot a maga összefüggéseiben. a Teremtés összhangját...”

Igy a katolikus teológia nemzetközi folyóirata Barth-ról, a valóban ökumenikus evangéliumi teológusról, akinek Egyházi Dogmatikája most már befejezetlen marad. Egyszer azt mondta, hogy az eschatológiáról szóló tant majd csak a visszatérő Jézus Krisztus fogja „befejezni” az idők végén. Addig pedig „Bach imádkozik, Beethoven prédikál és Mozart énekel” — Barth pedig tanít mindnyájunkat.

Ez záró számunkhoz

Hazai egyházaink lapzárta után ünnepelték az új magyar állammal húsz évvel ezelőtt kötött Egyezmények évfordulóját. Ez alkalommal jelentették be azt is, hogy egyházaink kéréseinek eleget téve, kormányuk további hat esztendőre biztosította az államszolgálatot, az 1968. december 31-i állapotnak megfelelő összegben. A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa tanegyházai együttes ünneplésének dokumentumaira, amelyek az egyháztörténeti jelentőségű eseményt méltán értékelik, legközelebb visszatérünk.

Legutóbbi számunkban röviden ismertettük D. dr. Karl Rahner professzornak, a jelenkori római katolikus teológia megújulásának élén járó tudósnek a budapesti Hittudományi Akadémia meghívására tartott előadását. Az ateizmusnak arról a jelenségéről beszélt, amely a társadalom szekularizálódásából ered. Rahner professzor előadása után szívélyes beszélgetést folytatott a ThSz szerkesztőivel; majd kérésünkre eleget téve, szíves volt előadását lapunknak megküldeni. Így olvasóink első kézből ismerkedhetnek meg e kimagasló katolikus teológus nézetével, amiért nem lehetünk neki eléggé hálásak. — Szeretnénk itt emlékeztetni Barth Károlynak az ateizmussal kapcsolatos megjegyzéseire: ne higyük el senkinek, hogy ateista, mert lehet ugyan, hogy ő lemondott Istenről, de Isten nem mondott le róla; másfelől Istenhez való kapcsolatunk nem a mi saját „teljesítményünk”, hanem az ő kegyelmi ajándéka; van egy kenetteljes, de gyanús istenhit is, ami valóban gyakorlati ateizmusnak számít; ha mi hitre juthattunk, akkor jó reménységgel lehetünk minden más ember felől. (Levél egy NDK-beli lelképásztorhoz, Verl. Zollikon, 1958.) Barth inkább bizonyos főlényes humorral, Rahner professzor inkább megilletődő szeretettel beszélt az ateizmusnak arról a válfajáról, amelyet éppen Isten szentségének a komolyan vétele tart vissza a hétköznapivá, profánná vált teizmustól.

Ökumenikus tanulmányi csoportunk elkészítette az Egyházak Világtanácsa uppsalai nagygyűlésére az egyház szociáletikai felelősségéről szóló magvas tanulmányt; e számunkban megjelent részletére felhívjuk olvasóink figyelmét.

A római katolikus egyház belső életének néhány, a felekezeti kapcsolatok közlebről érintő jelenségével, több cikkünk is foglalkozik. Összefoglalást közlünk a dialógus nemzetközi tudományos folyóiratának ez évben megjelent számairól is.

Főleg bélyeggyűjtő olvasóink, de nemcsak ők olvashatják érdeklődéssel Dr. Nagy József kolozsvári teológiai professzor tanulmányát: Az evangéliumi egyházak a világ bélyegein.

Januárban lesz ötven éve, hogy meghalt Ady Endre, róla emlékezik egyik cikkünk, amelyet több más fog követni.

Azt reméljük, hogy többi cikkünket is örömmel, haszonnal fogják olvasni kedves előfizetőink, barátaink, munkatársaink, akiknek szívből köszönjük kitartó részvételét munkánkban, és kívánunk nagyon áldott, békés, gyümölcsöző új esztendőt.

k. i.

Theological Review

Founded 1925 — New Series Vol XI. November—December, 1968, Nos. 11—12.

A Monthly published by the Ecumenical Council of Churches in Hungary

CONTENTS

Short Reports and Commentaries — D. Dr. Earnest Ottlyk: *The Reformation Today — The Social Responsibility of the Church in Our Time* — D. Dr. Karl Rahner: *Some Questions of the Atheism of Secularism* — Alexander Ráski: *In Memoriam Michael Tompa* — Dr. L. A. Szabó: *The Ecumenical Directory* — Emeric Veöreös: *Present-Day Thoughts on Dante's Comedy* — Sophia Juhász: *Meditation on the Rules of Love* — Dr. Joseph Nagy: *The Life of Evangelical Churches in the Stamps of the World.*

WORLD REVIEW

Theological Problems in the Documents of Roman Catholic „Magisteria“ „The General Crisis of Faith“ (Koloman Mickey) — *On the Historicity of Dogmas* (Dr. Erwin Fahlbusch) — *Preaching and Magisterium* (Ferdinand Barth) — *The Journal of the Schillebeeckx Affair* (J. A. Simon) — *New Catholic Motion in the Legislation of Mixed Marriages* (J. A. Simon) — Hans Heinrich Brunner: *Kirche ohne Illusionen* (Desiderius Fükö).

HOME REVIEW

Joseph Molnár: *At the 50th Anniversary of the Death of Andrew Ady* — Ladislaus Zay: *Cultural Chronicle on Films*

REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS

Martin Metzger: *Der Grundriss der Geschichte Israels* (Louis Tegez) — Stephen Tóké: *Explanation of the Second Helvetic Confession* (D. Dr. Michael Bucsay) — *Four Hundred Years, 1568—1968* (Joseph Ferencz) — *A Book by Walter Hollweg* (D. Dr. Michael Bucsay) — *Julius Hajnóczy: The History of Architecture* (Eugene Szigeti) — *Catharine Katona: The Problems of Our Youth* (Előd Ercsey) — *On Books Brief* (Bartholomew Tamás) — *On the International Periodical of the Dialogue* (Dr. Ervin Vály-Nagy).

NOTES OF THE EDITOR

Theologische Rundschau

Gegründet 1925 — Neu Folge Jg. XI. November—Dezember 1968. No. 11—12.

Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen von Ungarn

INHALT

Kurze Berichte und Kommentare — D. Dr. Ernst Ottlyk: *Die Reformation heute Die sozial-ethische Verantwortung der Kirche in unserer Zeit* — D. Dr. Karl Rahner: *Einige Fragen der Säkularisationsatheismus* — Alexander Ráski: *In memoriam Michael Tompa* — Dr. L. A. Szabó: *Ökumenisches Direktorium* — Emeric Veöreös: *Heutige Gedanken über Dantes Divina Commedia* — Sophie Juhász: *Meditation über die Gesetzmässigkeiten der Liebe* — Dr. Josef Nagy: *Das Leben der evangelischen Kirchen dargestellt auf den Briefmarken der Welt.*

WELTRUNDSCHAU

Theologische Probleme in den Dokumenten der „Lehrämter“ „Die allgemeine Glaubenskrise“ (Koloman Mickey) — *Zu der Geschichtlichkeit der Dogmen* (Dr. Erwin Fahlbusch) — *Verkündigung und Lehramt* (Ferdinand Barth) — *Tagebuch der Schillebeeckx-Affäre* (J. A. Simon) — *Neuer katholischer Vorschlag in der Mischengesetzgebung* (J. A. Simon) — Hans Heinrich Brunner: *Kirche ohne Illusionen* (Desiderius Fükö).

HEIMATRUNDSCHAU

Josef Molnár: *Andreas Ady vor 50 Jahren gestorben* — Ladislaus Zay: *Kulturelle Chronik über Filme.*

BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

Martin Metzger: *Der Grundriss der Geschichte Israels* (Ludwig Tegez) — Stefan Tóké: *Erklärung der II. Helvetischen Bekenntnisschrift* (D. Dr. Michael Bucsay) — *Vierhundert Jahre, 1568—1968.* (Josef Ferencz) — *Walter Hollwegs Buch* (D. Dr. Michael Bucsay) — *Julius Hajnóczy: Geschichte der Baukunst* (Eugen Szigeti) — *Katherine Katona: Probleme unserer Jugend* (Előd Ercsey) — *Kurzberichte über Bücher* (Bartholomäus Tamás) — *Über die internationale Zeitschrift des Dialoges* (Dr. Erwin Vály-Nagy).

BEMERKUNGEN DES REDAKTEURS