

LELKIPÁSZTOR

EVANGÉLIKUS LELKÉSZI SZAKFOLYÓIRAT

XLVII. ÉVFOLYAM 10. SZÁM

1972. OKTÓBER

TARTALOMJEGYZÉK

CSEENDBEN ISTEN ELŐTT

Szilárdabb alapon — bátrabb előrelépés (D. Káldy Zoltán) 577

ORSZÁGOS LELKÉSZI KONFERENCIÁK GYENESDIÁS 1972

Diakóniai teológiánk továbbfejlesztése (D. Káldy Zoltán) — 579

A Szentírás értelmezése (Dr. Pröhle Károly) — — — — 595

TANULMÁNY

Teológiai, társadalmi és egyházpolitikai tényezők szerepe a Rákóczi-korban (Dr. Fabiny Tibor) — — — — — — — 620

AZ IGEHIRDETŐ MŰHELYE

Szentháromság után 23. vasárnap (Reuss András) — — 630

Szentháromság után 24. vasárnap (Bárány Gyula) — — 633

Szentháromság után 25. vasárnap (Sárkány Tibor) — — — 637

LELKIPÁSZTOR

Felelős szerkesztő és kiadó: Dr. Pröhle Károly

A szerkesztés munkájában a szerkesztő bizottság vesz részt

Előfizetési ár: havi 20,— forint, fél évre 120,— forint, egy évre 240,— forint

Csekk számla: Lelkipásztor Kiadóhivatal, Budapest 220507

Szerkesztőség és kiadóhivatal: Budapest, VIII., Puskin u. 12.

Telefon: 142-074

Kiadja a Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya

72.2534/2-10 — Zrínyi Nyomda, Budapest. F. v.: Bolgár Imre

Indexszám: 26 451

Szilárdabb alapon — bátrabb előrelépés

Lapunk jelenlegi számában közreadjuk a Gyenesdiáson tartott országos lelkészkonferenciákon elhangzott négy előadásból az első kettőt. A következő havi számunkban sorra kerül a másik két előadás közlése is. Általános óhaj volt a konferenciákon, hogy az előadások írásban is megjelenjenek. Azzal okolták meg a lelkészek, hogy szeretnék az előadásokat újra és újra elolvasni, végiggondolni és az egyes részleteket is jobban megismerni, mivel egyszeri halás nem elegendő minden részlet alapos megismerésére. Magunk részéről is szükségesnek tartjuk az előadások publikálását, mert azok dokumentumok is, melyek jelzik, hogy 1972-ben hol tartott teológiai gondolkodásunk, meddig jutottunk el, milyen irányban haladunk és hol szorulunk teológiánk továbbfejlesztésére.

A négy főelőadás referensei tudatosan törekedtek arra, hogy a korábbi lelkészkonferenciák eredményeit figyelembe véve egészen a központba helyezték a diakóniai teológiát. Többször volt az a benyomásunk az elmúlt években, hogy a diakóniai teológia egyes alapvető kérdéseit nem tisztáztuk minden vonatkozásban. Láttuk, hogy ez most már feltétlenül szükséges. A lelkeszi mukaközösségekben nemegyszer emlegették, hogy nem látják egész tisztán a diakóniai teológia és az eszhatológia, a diakóniai teológia és a kereszt teológiája, a diakóniai teológia és a hit, továbbá a diakónia és a krisztológia, végül a diakónia és a politika összefüggéseit. Rá kellett szólni magunkat arra, hogy ezeket az összefüggéseket tisztázzuk és feleletet adjunk azoknak, akik azért nem mertek teljes szívvel és értelemmel a diakóniai teológia útjára lépni, mert itt-ott bizonytalannak érezték az alapokat. Az országos lelkészkonferenciákon az égető kérdésekre — meggyőződésünk szerint — a lelkészek feleletet kaptak. Ha még mindig volnának olyanok, akik nem tartják kielégítőnek a kapott feleletet, arra mindenestre indítást kaptak, hogy milyen irányban kellene teológiai gondolkodásukat foglalkoztatni.

Azonban nemcsak arra törekedtünk, hogy a diakóniai teológia alapjait megszilárdítsuk és a hiányosságokat pótoljuk, hanem sokkal inkább arra, hogy előre lépjünk. Hiszen a diakóniai teológia nem valami merev dogma, tantételek sokasága és nem is kazuisztika, hanem meggyőződésünk szerint annak a Jézus Krisztusnak a „teológiája”, aki feltámadott és él és mint Élő van jelen abban a világban, amely állandó mozgásban van és ennek következtében állandó változásban is. Közelebbről ez számunkra azt jelenti, hogy

amit a diakóniai teológiával összefüggésben kimondottunk pl. 1958-ban, azt ma nem ismételtethetjük, mert tovább kell lépnünk, hiszen nemcsak a történelem haladt azóta előre hazánkban is, hanem az élő Krisztus is előre ment a történelemben. Úgy gondoljuk, hogy teológiánkkal előre léptünk nemcsak 1958-hoz képest, hanem az 1964—66 között tartott körzeti teológiai konferenciákon elhangzott előadásokhoz képest is. Diakóniai teológiánk sokoldalúvá vált, ezzel együtt konkrétabbá és határozottabbá. Nem véletlen, hogy a gyenesdiási konferenciákon nemcsak arról tárgyaltunk, hogy egyes bibliai szakaszoknak mi a mélyebb értelme a diakóniai teológia összefüggésében, hanem arról is hangzottak el előadások, hogy a diakóniai teológia mit jelent a politikai, gazdasági és társadalmi konvergencia területén.

Az elmondottakból is következik, hogy a gyenesdiási országos lelkészkonferenciák után sem tekintjük lezártnak diakóniai teológiánkat. Még tovább kell lépnünk. Újra vizsgálunk kell, hogy a diakóniai teológia gazdagságából mit kell előhoznunk a haladó időben, a szocialista társadalom fejlődése során és az emberiség nagy családja kérdései kapcsán. Nagyon gátolná ezt az előrelépést, ha a lelkészek bármilyen kicsi rétege ismételten „az alapok tisztázásával” bajlódna, ahelyett, hogy bátran előrelépne.

Nagyon bátorító volt a gyenesdiási konferenciákon, hogy a lelkészek igen aktívan kapcsolódtak bele a megbeszélésekbe. Talán nem tévedünk, ha a négy előadáshoz hozzászólók számát, mintegy 400-ra becsüljük. De nem is maga ez a szám a legfontosabb, hanem az, hogy a legtöbb lelkész nemcsak egyértelműen pozitív viszonyulást mutatott a diakóniai teológiához, hanem a legtöbben igaz örömmel is kifejezésre juttatták, hogy egyházunk a diakóniai teológia útján halad.

A következő lépésünk kétségtelenül az lesz, hogy a diakóniai teológiát igehirdetéseinkben, lelkipásztori szolgálatainkban és a szeretet cselekedetein keresztül levigyük a gyülekezetekbe, hogy azok valóban „diakóniailag strukturált gyülekezetek” legyenek. Hiszen nem az a feladatunk, hogy „teológizáljunk”, hanem a teológia művelésének az a célja, hogy Jézus Krisztus gyülekezetei valóban azok legyenek, amire az egyház Ura elhívta őket. Nagyon bízunk abban, hogy lelkészeink ebben a szolgálatban is serények lesznek.

D. Káldy Zoltán

Országos Lelkészi Konferenciák Gyenediás 1972

DIAKÓNIAI TEOLÓGIÁNK TOVÁBBFEJLESZTÉSE

A diakóniai teológia magyarországi evangélikus egyházunk elfogadott és gyakorolt teológiája. Elvlaszthatatlanul összenőttünk vele. Meghatározza alapállásunkat, célkitűzéseinket és módszereinket. Ennek alapján végezzük igehirdetői, pásztori és szeretetszolgálatunkat. Ettől meghatározottan veszünk részt a világ keresztyénségének, ezen belül a lutheranizmusnak munkájában, folytatjuk szolgálatunkat társadalmunkban és az emberiség nagy családjában. A diakóniai teológia útjára nem azért léptünk, mert az adott történelmi körülmények között nem volt más lehetőségünk — tehát kényszerűségből és ezzel együttjáró opportunizmusból —, hanem azért, mert Isten az új történelmi körülmények között Szentlelke által jobban megismertette velünk Jézus Krisztus személyét, váltságművét és minden szolgálatát az evangéliumban való mélyebbrehatolás által és ennek nyomán változtattuk meg útjainkat és kezdtünk „új szántást” szolgálatunkban. Előtte nem kétséges, hogy a diakóniai teológia művelésével és élésével az evangélium kellős közepén vagyunk és nem annak valahol a perifériáján. Ezzel együtt abban is bizonyos vagyok, hogy egyházunk a jelenben és a jövőben olyan mértékben tudja elvégezni Istentől kapott szolgálatát, amilyen mértékben a lelkészek, gyülekezetek és egész egyházunk ennek a teológiának az alapján folytatja munkáját.

Néhány évvel ezelőtt az egyik lelkeszi munkaközösségi ülésen valamelyik lelkészünk indignálódva tette fel a kérdést: „egyházunkban most már minden diakónia?” Sajnos, ott nem kapta meg azt az egyértelmű feleletet, hogy igen, *minden!* Legalábbis azért fáradozunk, hogy minden az legyen. Hogy az egyházban minden diakónia, egyre jobban felfedezik a külföldi teológusok is. T. V. Manson írja „The Churchs Ministry” című művében: „Az egyház a Krisztus teste... Krisztus teste tagjainak minden funkciója diakónia és Krisztus maga az első hordozója minden diakóniának.” Egyházunkban 1964—1966 között lefolyt körzeti teológiai konferenciákon nagyon világosan mondotta Pröhle Károly: „Régebben vita volt arról, ma egyetértünk abban, hogy az egyház küldetése igazságszolgálatra és szeretet-szolgálatra szól. Annyira összetartozik ez a két-féle szolgálat, hogy az Újszövetségnek nincs is rá két szava, hanem csak egy: diakónia.”

Úgy látjuk azonban, hogy egyfelől diakóniai teológiánk egyes részletkérdéseit eddig még nem fejtettük ki kellőképpen, egyes alapkérdések is megerősítésre és kiegészítésre szorulnak, másfelől több ponton szükség van a továbblépés. Egy előadás keretében természetesen nem térhetünk ki minden részletre, mégis szükségesnek tartom a következő kérdések érintését: diakónia és eszhatológia, diakónia és krisztológia, diakónia és

hit, diakónia és kereszt útja, diakónia és ekklezia, diakónia és kérügma, diakónia és politika.

Előadásom elkészítésénél kontinuitásban akartam maradni az 1964—1966. között tartott lelkészkonferenciákon elhangzott előadásokkal, különösképpen Pröhle Károly „Teológiánk” c. előadásával, amely 1967. januárjában jelent meg a LELKIPÁSZTOR-ban. Haszonnal forgattam Paul Philippi: „Christozentrische Diakonie” c. művét. Ezenkívül több egzegetikai művet, továbbá újszövetségi teológiát használtam fel. Általában azonban a külföldi teológiai irodalomból nem sok segítséget kaptam.

I.

Diakónia és eszhatológia

A diakóniai teológia művelése közben lelkészeink egy része ismételen aggodalmát fejezte ki amiatt, hogy a diakóniai teológia túlzottan is horizontális síkban mozog és nincs kellően hangsúlyozva annak összefüggése az eszhatológiával. Többeknek úgy tűnik, hogy nagyon is ráálltunk a földi problémák segítésére, de elveszítettük az eszhatológikus perspektívát. Ha ez igaz volna, feltétlenül felül kellene vizsgálnunk diakóniai teológiánk helyességét.

E fenti nézettel szemben a tény az, hogy a diakóniai teológia úgyannyira összefügg az eszhatológiával, hogy el sem lehet attól választani. Ebben a kérdésben olyan messze el merek menni, hogy azt állítom: a diakónia legmélyebb értelme szerint nem is más, mint *realizált eszhatológia*. Nemcsak hogy nem lehet mellőznünk, hanem abból kell kiindulnunk. *Pröhle Károly* teológiánkat összefoglaló előadásában ezt mondta: „Az eszhatológia az utolsó ítélet felől néz a világba. Ez az eszhatológia felelőssé tesz a viláért, a világban végzett munkáért, mert az Ő ítélszéke előtt arról kérdeztetünk és arra felelünk, hogy mit tettünk ebben a világban, jót, vagy rosszat. Mivel így értékeljük, elejére tesszük az eszhatológiát.” Ebben a megállapításban tehát az utolsó ítélet felől, eszhatológikus távlatból nézzük a diakóniát.

Szükséges azonban a diakóniát egy másik eszhatológikus ténnyel is összefüggésben látnunk. *Keresztelő János* ezzel kezdte prédikációját: „Térjete meg, mert elközelített a mennyek országa.” (Mt 3, 2.) Szinte szó szerint Jézus is ezzel indult szolgálatára: „Betelt az idő és elközelített az Isten országa. Térjete meg és higgyetek az evangéliumban.” (Mk 1, 15.) Az újtestamentumi hirdásnak Alfája és Omegája, hogy az ember Jézusban a Krisztus jelent meg, Krisztusban pedig Isten országa. Az ígért és eljövendő Isten országa tehát Krisztussal és Krisztusban jelenvaló valóság.

Ha azt kérdezzük, hogy az „elérkezett Isten országának” melyek a jelei, jó figyeljünk arra a feleletre, amit az elékezett Messiás adott *Keresztelő János* kérdésére: „Menjete el és jelentséte Jánosnak, amiket hallotok és láttok: A vakok látnak és a sánták járnak, a poklosok megfisztulnak és a süketek hallanak, a halottak feltámadnak, a szegényeknek pedig az evangéliumot hirdetik.” (Mt 11, 1—5.) Jézus tehát feleletében arra utal, ami *történik*. Így is mondhatom, a diakóniai cselekedetek és az evangélium hirdetése együtt legitimizálják, hogy elérkezett Isten országa. *Ezek a cselekedetek azt hirdetik, hogy megérkezett az üdvkorszak, az eszhaton betört a világba.* Hivatkozhatunk Jézusnak

még egy másik kijelentésére is ebben az összefüggésben: „Ha pedig Isten újjával úzom ki az ördögöket, kétség nélkül elérkezett hozzátok az Isten országa.” (Lk 11, 20.) És itt most megismételhetjük a korábban mondotakat, hogy a diakónia végeredményben realizált eszhatológia.

Nem lehet vitás, hogy az újtestamentomi híradás szerint a diakóniai szolgálatok nemcsak egyszerűen jelzik Isten országának eléréését, hanem az elérkezett Isten országához éppen olyan elválaszthatatlanul hozzátartoznak, mint az evangélium hirdetése. Még jobban kiélezve, a *diakóniai szolgálat ugyannyira összetartozik az eszhatológiával, hogy abból nő ki és attól meghatározottan folyik és lényegében mindenestül eszhatológiai jellegű.*

Ugyanakkor, amikor hangsúlyozzuk, hogy a diakóniai cselekedetek az evangélium hirdetésével együtt „realizált eszhatológia”, ezzel együtt utalnunk kell arra is, hogy *ez még nem a teljesség és tökéletesség.* A parúzia még nem következett be, Isten országának teljességre jutására még várunk kell. De a már most végbemenő diakóniai cselekedetek valóban „jelek”, melyek utalnak a teljességre. A letörölt könny, a megszüntetett ínség, éhség, ruhátlanság, jelzés és híradás arról a világról, amelyben nincs könny, ínség és éhség. A diakónia tehát nemcsak jelzi, hogy „elérkezett az Isten országa”, hanem *egyben mutat a jövő felé.*

Már itt meg kell mondanunk azt, hogy az elérkezett Isten országából folyó diakóniai szolgálaton nem csupán a 19. századból ránk maradt individuális jellegű egyházi jótékonykodást értünk, hanem olyan diakóniát, *amelyet a keresztyén gyülekezet egésze végez egyfelől saját maga körében, másfelől tágabb perspektívában a társadalomban és az emberiség nagy családjában is.*

A diakónia és eszhatológia összefüggésében még két megjegyzést kell tennünk. Az egyik megjegyzésünk elutasítja azt a *hamis pesszimizmust*, mely szerint a diakóniai szolgálattal úgy sem tudjuk megváltoztatni a világot, mert az csak akkor lesz tökéletes, amikor Isten országa a maga teljességében érkezik el. Ez az álláspont lényegében megtagadása a bűnbocsánat és az új élet valóságának, de annak a ténynek is, hogy „elérkezett az Isten országa”. Ez a valóság munkára hív, melynek megvannak a jó gyümölcsei az egyéni és a közösségi életben egyaránt. A másik megjegyzésünk, a *hamis optimizmust* utasítja el, mely arra számít, hogy a diakóniai szolgálattal lényegében színte „paradicsommá” változtathatjuk a világot. Ez az elgondolás kihagyja a számításból a bűn realitását, annak rontó hatását egyének és közösségek életében.

Mindent összevéve, világos előttünk, hogy a diakónia leválaszthatatlanul összefügg az eszhatológiával, sőt egyenesen abból indul ki és perspektivikusan arra utal.

II.

Diakónia és krisztológia

Azt mondtuk, hogy a diakónia az „elérkezett Isten országában” végbemenő szolgálat és egyben „realizálása” bizonyos értelemben Isten országának. Most azt a kérdést kell feltennünk, hogy ez a diakónia milyen magatartást, életformát és cselekvési formát igényel azoktól, akik azt végzik, tehát azoktól, akik „behívtak” Isten országába, de úgy is

mondhatom, azoktól, akiket „megragadott” az Isten országa, amely elérkezett. Talán nem kell hosszan bizonygatnom, *hogy a gyülekezet — tágabb értelemben az egyház —, az a hely, amelyben Isten országának jelenvalóságáról beszélhetünk.* Ezután kell feltennünk azt a kérdést, hogy a gyülekezetnek, illetőleg az egyháznak és benne az egyes keresztyéneknek milyen életformában kell elvégezniük a diakóniai szolgálatot.

A kérdésre való felelet-keresésénél kétségtelenül magán, Jézus Krisztuson kell tájékozódunk. Igaza van *Barth Károlynak*, aki ezt mondta: „a teológiát *Jézus Krisztussal* kell kezdenünk és nem általános elvekkel”. Jézus Krisztus a forrása és normája is a keresztyén életnek, sőt a keresztyén élet nem más, mint Jézus Krisztusban való élet.

Amikor a diakónia összefüggésében Jézus Krisztuson tájékozódunk, hozzá igazodunk és belőle élünk, akkor nyomatékosan szeretném hangsúlyozni, hogy Krisztus munkájának *teljességét* kell szem előtt tartanunk. Ezt azért kell így mondanom, mert az a megfigyelésem, hogy amikor az egyház létének és tevékenységének kiindulópontjait keressük, legtöbbször a keresztből és a feltámadásból indulunk ki és aki nem ezt teszi, könnyen gyanúba keveredhetik. Senki előtt nem lehet kétséges, hogy e két esemény mindenek felett való, még sem hallgathatom el azt a megfigyelésemet, hogy a teológiai gondolkodásból — vagy legalábbis a teológiai gondolkodás nagy részéből —, gyakran hiányzik Krisztus földi életének és cselekvésének teljessége, *tehát hiányzik a „totus Christus”.* Ha mi azt akarjuk megtudni, hogy Jézus Krisztus milyen magatartással és életformával végezte az ő diakóniáját, akkor éppen ezzel összefüggésben kell felfigyelnünk földi életének néhány eseményére. Meggyőződésem szerint, ezek az események nem periférikus jellegűek, hanem pontosan ezekben mutatkozik meg: *Jézus, a Diakonos.*

Ezeknek az eseményeknek a sorában, első helyre kell tennem *Jézus megkísértését.* (Mt 4, 1—11.) Az első kísértés — változtassa a köveket kenyerekké —, azt célozta, hogy Jézus isteni hatalmát saját szolgálatára használja fel. Jézus ezt azzal utasítja el, hogy „nem csak kenyérral él *az ember*”. Ezzel lemondott önmaga megdicsőítéséről, megtagadta a *via gloriae*-t és minden emberre kötelező engedelmességre utalt Isten iránt. A második kísértés — „Ha Isten Fia vagy, vedd le magad, mert megvan írva: Az ő angyalainak parancsol felőled és kézen hordoznak téged” stb. — megint csak arra akarja rávenni Jézust, hogy a Messiásnak megígért segítséget, tehát Isten ígéreteit saját szolgálatába állítsa. Megint előtte van a *via gloriae*, de arra nem lép rá, mert tudja, hogy éppen fordított szolgálatra hivatott, arra ti., hogy saját szolgálatát Isten ígéreteinek valóra váltására állítsa be. A harmadik kísértés uralkodásra, hatalom-birtoklásra és ezzel járó dicsőség megszerzésére irányult. Amikor Jézus ezt a kísértést is elutasította — „Távozz Sátán, mert meg van írva: az Urat, a te Istenedet imádd és csak Neki szolgálj” — megint csak engedelmesen beletagolódott a *többi ember* sorába, azoknak a sorába, akikre kötelező Isten kinyilatkoztatott akarata. *Mind a három kísértés elutasításából világos, hogy Jézus egyértelműen tagadta meg a via gloriae-t, nem igényelt magának „külön státus”-t, nem akarta hatalmát a saját szolgálatába állítani, hanem Isten akaratának betöltésével akarta szolgálatát elvégezni.*

Ugyanezt a magatartást figyelhetjük meg akkor is, amikor Jézus elmegy Keresztelő Jánoshoz, hogy Őt *megkeresztelje*. (Mt 3, 13—17.) Azzal, hogy Jézus megkeresztelkedik, megint csak elfogadja a *többi emberrel való egyenlőséget*. Belép a minden emberre érvényes státusba és újra elutasítja a „különleges státus”-t, ezzel a kijelentéssel „mert így illik nekünk minden igazságot betöltenünk”. Jézus itt is a szolgáló engedelmesség útján halad. Ismét fogalmazhatunk így is, a Neki felajánlott és Tőle várt külön-státust: a *via gloriae*-t elutasította.

Hasonló volt Jézus döntése akkor is, amikor Péteren keresztül történt a *kísértés*. (Mt 16, 21—23.) Előzőleg Péter megtette nagy valóságát: „Te vagy a Krisztus, az élő Istennek a Fia.” Péter tehát elismerte Jézus Messiás voltát, de nem fogadta el annak „fajtáját”. Péter csak a dicsőséges Messiásra tud gondolni, lényegében tehát a *via gloriae*-ban reménykedik, amelyben jellegzetesen emberi vágyak teljesülnek. Jézus úgy utasítja el Pétert, mint a Kísértőt. Jézus Isten akarata által meghatározott úton akart tovább menni. Elutasította az „uralkodás ideá”-ját.

Így történt a „dicsőség hegyén” is. (Mt 17, 1—9.) A három tanítvány szemlélője volt Jézus „eszhatológikus doxá”-jának. A külső körülmények is bizonyították, hogy Jézus a Krisztus. Péter megkísérti Mesterét és a dicsőségnek ebben a státusában: *in statu gloriae*, akarja megtartani. De jön Jézus ellenlépése: levezeti doxájának tanúit a kinyilatkoztatás hegyéről a hétköznapiakba, beszél haláláról és megtiltja tanítványainak, hogy a látottakat közöljék másokkal, mert így akarja erejét venni a messiási spekulációknak. Péter szerette volna Mesterét a „föld fölött” látni, ő azonban belement a földi nyomorúságba, odafordult az emberekhez és meggyógyította a holdkóros fiút.

A sok közül még csak két jelenetre figyeljünk fel. Az egyiket Lk 22, 24—27-ben találhatjuk. Jézus ezt a kérdést teszi fel: „Mert melyik nagyobb: az-e, aki az asztalnál ül, vagy aki szolgál? Nemde, aki az asztalnál ül? Én pedig olyan vagyok közöttetek, mint aki szolgál.” *Jézus az Isten Fia szolgál*. A tanítványok, mint előkelő vendégek ülnek az asztalnál, Jézus pedig, mintegy háziszolga felszolgál nekik. Eközben példaképül önmagát állítja eléjük. Ez a példa tovább fokozódik János evangéliumában (Jn 13, 3—17.), amikor megmossa tanítványai lábát. Ezzel Jézus rabszolgamunkát vállalt, melyre csak pogány származású rabszolga volt kötelezhető. Jézus úgy állt tanítványai elé, mintha rabszolga volna.

Ugyanez a szolgáló engedelmesség jelentkezik Jézusnál a gecsemáni imádságban. A keresztthalál pedig nemcsak az alászállásnak a legmélyebb pontja, hanem egyben a legteljesebb engedelmességnek és diakóniának is. És ezt a feltámadás igazolta.

Jézus magatartását jellemző eseménysorozatot Jézus két kijelentésével zárjuk. Az egyik Mt 4, 10-ben található: „Távozz tőlem Sátán, mert megvan írva: Az Urat, a te Istenedet imádd és csak neki szolgálj.” Itt fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy a görögben „*latreuein*” szó szerepel, amely elsősorban *Isten* tiszteletét, Istennek való szolgálatot jelent. A másik kijelentése Jézusnak, Mt 20, 28-ban olvasható: „Az embernek Fia nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon és adja az Ő életét váltságul sokakért”. Ezen a helyen a szolgálni szó helyett a görögben *diakonein* szó van, ami első-

sorban itt emberek szolgálatát jelenti. A kettőt együtt kell látnunk, mint kezdő és célpontot: *az Isten szolgálata beteljesedik a szolgáló odaadásban, sokakért, tehát az emberekért.*

Jn 13-ban a lábmosás után azt mondja Jézus tanítványainak, hogy „példát”, görög szóval hüpodeigma-t adott nekik az alázatos szolgálatra. Ez azt jelenti egyben, hogy a szolga nem nagyobb uránál s ezért *nemcsak osztoznia kell a szolgának ura sorsában, hanem egyúttal vállalnia kell ura szolgálatát is.* A követ sem követelhet magasabb méltóságot, mint megbízója. A követnek is viselnie kell megbízója sorsát és bele kell állnia abba a szolgálatba, amelyet megbízója végez. Ezt sohasem elég tudni, ezt *cselekedni* kell!

Ha e gondolatör végén felvetjük azt a kérdést, hogy a krisztológiának és a diakóniának mi a kapcsolata, akkor ezt kell mondanunk: *a diakónia funkcionáló krisztológia.* De így is mondhatom: a diakónia alkalmazott krisztológia. Ez nemcsak azt jelenti, hogy a diakóniát nem lehet elszakítani a krisztológiától, hanem azt is, hogy a krisztológia nem egyszerűen elvi alapvetésül szolgál a diakónia számára, *hanem a krisztológia egy hatalmas imperativus a diakónia számára.* Arra szólítja fel azokat, akiket megragadott az Isten országa, hogy „öltözzék fel” azt a Krisztust, Aki következetesen nemet mondott a via gloriæ-ra, sohasem használta fel hatalmát saját érdekében, soha nem igényelte a „különleges státus”-t magának, ellenben mindig besorolta magát a többi ember sorába és így végezte el Isten akaratának engedelmeskedve szolgálatát.

Szeretném nyomatékosan hangsúlyozni, hogy Jézus Krisztus mai tanítványainak, a tanítványok közösségének, tehát az egyháznak nem lehet minimalizálni a diakóniai szolgálatát sem egymás között, sem a társadalomban és általában a világban azzal a megokolással, hogy a „Jézus-típusú diakóniát” *egyedül csak Jézus végezhette el.* Nem lehet szoterológiai érvekkel sem előállni azzal az igénnyel szemben, hogy az egyház diakóniája legyen funkcionáló krisztológia. Az tény ugyan, hogy a megváltást egyedül Jézus végezte el és ahhoz az ő tanítványai semmit sem tehetnek hozzá, *de az is tény, hogy minden másban arra szólíttatnak fel, hogy Jézusból, mint forrásból erőt merítve, példáját maguk előtt tartva, kövessék Őt külön státusok igénylése nélkül a szolgálatban.*

III.

Diakónia és via crucis

Egyházunk diakóniai teológiája idehaza és külföldön is gyakran esett az alá a vád alá, hogy „kiiktatja a keresztet”, vagy „megkerüli a keresztet”, vagyis nélkülözi a legfontosabbat. Ezzel összefüggésben gyakran emlegették diakóniai teológiánkat az „olcsó praktícizmus”, vagy „egyszerű humanitárizmus” teológiájának.

Ezzel szemben rögtön e szakasz elején szeretném kijelenteni, hogy *a diakóniai teológia azonos a kereszt teológiájával.* Amikor az egyes keresztyének és a gyülekezetek, valamint az egyház a maga egészében diakóniai szolgálatot végez, a kereszt teológiáját éli és cselekszi. A diakóniai szolgálat alapja ui. — és ez már az eddigi elmondottakból

is világosan kitűnt — az uralkodásról, a külön-státusról, a saját érdekről, a saját előnyökről való lemondás a másik ember, vagy egy egész közösség javára. Ennek legszembetűnőbb példáját éppen a nagy Diakonos, Jézus adta a gólgotai kereszten. A kereszt körül csúfolódók ezt kiáltották Neki: „Ha Isten Fia vagy, szállj le a keresztről!” Ebben az igényben az a váradalom szólt meg, hogy az Isten Fia, a Messiás uralkodni jön. Jézus valóban leszállhatott volna a keresztről és így beválthatta volna az akkori idők messiási reményeit. Ehelyett a kereszten maradt és ebben a státusban végezte el messiási szolgálatát. „Engedelmes volt halálig, és pedig a keresztfának haláláig.” Ez volt az a diakóniai szolgálat, amely „sokakért”, vagyis az emberekért történt. Jézusnak ez a diakóniai szolgálata — amely nem a kereszt megkerülése, hanem éppen annak vállalása volt —, lett forrásává, éltetőjévé és meghatározójává az egyes keresztyének és az egész egyház diakóniai szolgálatának.

Jézusnak nemcsak ez a nagy „diakóniai tette”, hanem az Ő igéi is arra hívják tanítványait és az egyházat, mint egészet, hogy a via crucis-t járva végezzék el a diakóniát az egyházban és a világban. „És, aki nem veszi fel az ő keresztjét és úgy nem követ engem, nem méltó hozzám.” (Mt 10, 38.). Ezt így is mondhatjuk: Aki a Mesternek az életformáját nem veszi magára, az nem „akszios”, vagyis nem lehet méltó tanítványságra. Tehát a „kereszt felvétele” ezt jelenti: „Engem követni” és megfordítva. Mt 16, 24-ben pedig ezt olvassuk: „Ha valaki jönni akar én utánam, tagadja meg magát és vegye föl az ő keresztjét és kövessen engem.” Ebben az összefüggésben „önmagunk megtagadása” és a „kereszt felvétele” ugyanannak az egy dolgnak két oldala. Az „önmegtagadás”-nak konszekvenciája a „kereszt magunkra vétele” és megfordítva: a kereszt felvételének önmegtagadás a konszekvenciája. A kettő egységben van.

Jézus életformája, melyet a tanítványoknak át kell venniük: az *önmegtagadás*, mely jelenti a saját vélt érdekektől való eltekintést, lemondást az önérvényesülésről és önérvényesítésről.

Ezen a ponton szeretném nagyon világosan megmondani, hogy az *„önmegtagadás”* a szó igazi értelmében még nem diakónia. Összefüggésben van ugyan vele, de a diakóniának csak a negatívja, a fonákja és visszája. Megismétlem, az *önmegtagadás a diakóniának csak negatív képe*. Lényegében elfordulás a saját érdektől, önző életcéltől. Ez a *negatív diakónia* akkor jelenik meg előttünk, amikor az egyes keresztyének, vagy maga az egyház lemond a külön-státusról, megtagadja az uralkodási vágyat és nem kívánja érvényesíteni vélt érdekeit. Lehet olyan formája is, hogy a keresztyének egyedeikben és a gyülekezet, illetőleg az egyház a maga összességében „elszenvedi” a világot, vagy a társadalmat, amelyben él, „elszenvedi” azokat, akik uralkodnak és azt a világi rendet, amelyet a maga részéről úgy ítél meg, hogy nem előnyös, illetőleg hátrányos az egyház számára.

Sajnálatosan, *magyarországi evangélikus egyházunkban* az elmúlt két évtizedben számos lelkész és gyülekezeti tag — akik nem találták meg helyüket az új történelmi körülmények között, a szocialista társadalomban — az „elszenvedés” magatartását vették fel abban a hiedelemben, hogy ezzel Jézustól megkívnát „kereszt-hordozás” útján járnak. Úgy gondolták, hogy ha magukat megalázzák, vállalják, hogy „kicsik” legyenek, ha visszavonulnak az „utolsó helyre”, akkor ők helyes úton haladnak. Ez a magatartás azonban még a legjobb érte-

leben is csak „lemondás”-t tükröz: *lemondást önmagunkról*. Még ha nem is becsüljük le mindenestül ezt a magatartást nemcsak egyesek, de gyülekezetek részéről is, az *mégiscsak egy passzívum*. És ha valaki azt mégis valamilyen értelemben diakóniai jellegűnek tekinti, meg kell ismételnünk a korábban mondottakat: ez a diakónia negatív képe! *Jézus azonban nem erre hívta el tanítványait és egyházát*.

Az „önmegtagadástól”, az „elszenvedéstől” tovább kell lépni, ha valaki, vagy az egyház egésze Jézus követésében akar maradni. A továbblépést Jézus így határozza meg: *„Ha valaki első akar lenni, legyen mindenki között az utolsó és mindenkinek a szolgálója.”* (Mk 9, 35.) „Mindenkinek a szolgálója” a görögben így hangzik: „pantón diakonos”. Amíg a tanítvány csak azért fáradozik, hogy magától eltekintse, magát visszaléptesse, magát megalázza, magát kicsívé tegye, addig még mindig csak *magá körül forog*. Így bármennyire azt gondolja, hogy a kereszt útján jár, *lényegében még mindig a régi világhoz tartozik és nem az „elközelített Isten országá”-hoz*. A régi világ sajátossága ugyanis az önmaga körül forgás. Eppen ez ellen küzdött Luther, amikor a szerzetesi kegyességet támadta. A pantón diakonos azt jelenti, hogy nemcsak visszalép valaki a saját személyére nézve, elfordul önmagától, *hanem odafordul és odalép a másik emberhez és szolgál neki*. Az *önmegtagadástól el kell jutni a másokért való aktív szolgálathoz*. Az elfordulás önmagunktól csak a feltétele annak, hogy odaforduljunk a másikhoz és szolgáljunk neki. Személyen túlmenően az egyház elfordulása önmagától csak a feltétele annak, hogy aztán odaforduljon másokhoz, az emberekhez, a világhoz és úgy szolgáljon azoknak. A „pantón” kifejezés egyértelműen odavezet a másik emberhez, de a „diakonos” kifejezés is, mert ez magától értetődően juttatja kifejezésre, hogy *valakihez kapcsolódik a szolgálat*.

Ebből a szempontból igen fontos bibliai szakasz Jn 12, 24–26. Jézus itt a földre esett búzaszemről beszél, amely a földben elhal és így terem sok gyümölcsöt. Aztán ezt mondja: „Ha valaki nekem szolgál, engem kövessen; és ahol én vagyok, ott lesz az én szolgám is; és ha valaki nekem szolgál megbecsüli azt az Atya.” Jézus itt a tanítványokat, a követésére elhívottakat a „diakonos” szóval jelöli meg, Jézushoz való viszonyukat pedig a „diakónein”-nel. De még másképpen is mondhatjuk: *Jézus, a tanítványok „via crucis”-át diakonein szóval jelöli meg*. Aki tehát a „via crucis”-on megy az a diakonos. Másik oldalról nézve: diakonosnak lenni azt jelenti, hogy „via crucis”-on menni.

Ha azt kérdezzük, hogy a felebaráthoz való odalépés mi célból, milyen tartalommal történik, utalnunk kell a *szereket parancsára*. Önmagunkat megtagadva azért lépünk oda a felebaráthoz, hogy betöltsük a szeretet-parancsolatát szolgáljunk neki, segítsük őt és pedig nemcsak lelki síkon, hanem élete valamennyi aspektusában. Talán nem kell bizonygatnunk, hogy noha a pantón diakonos első értelmezése szerint „közöttetek”, tehát Jézus Krisztus tanítványai között való szolgálatot jelent, annak határait mégsem lehet *leszűkíteni erre a körre*, mert a szeretet minden emberre, az egész világra vonatkozó szeretet. Jól mondja Bornkamm: „Isten parancsa felől nézve csak egy szeretet van, amelynek alakja változhatik a szerint, hogy milyen feladatot kell betöltenie. De ha egy bizonyos helyzetben ez a szeretet kevésbé gyakoroltatik, akkor nem kisebb szeretetről kell beszélnünk, hanem bűnről.”

Az egyes keresztyéneknek és az egyház egészének, tehát úgy kell járnia a keresztség útján, hogy egyfelől megtagadja önmagát, lemond a dicsőség útjáról, elfordul önmagától, de a másik ütemben azonnal odafordul a emberhez, a felebaráthoz és életének odaszánásával, odaáldozásával és Istentől kapott szeretet tényleges és konkrét cselekedeteivel szolgál neki. Közelebbről: Ha hazánkban többek részéről felvetődik az az igény, hogy egyházunk járjon a „via crucis”-on, akkor ez azt jelenti, hogy fokozott mértékben forduljon oda egyházunk az emberhez, társadalmunkhoz, népünkhöz, szolgáljon neki, segítse azt.

A fentiekből világos, hogy a diakónia útja nem a keresztség megkerülését jelenti, hanem a diakónia útja éppen a keresztség útja.

IV.

Diakónia és kériigma

Diakóniai teológiánkkal kapcsolatban idehaza és külföldön többször vetették fel azt a kérdést, hogy e teológián belül milyen viszonyban van egymással a kériigma, amelyen ez esetben az igehirdetést értjük és a diakónia, amelyen ez esetben nem általában a szolgálatot értjük, hanem közelebbről a szeretetszolgálatot. Hangzott el olyan kritika is, hogy diakóniai teológiánkban nem kap kellő hangsúlyt az igehirdetés, illetőleg magát a diakóniát, mint szeretetszolgálatot tekintjük egyben „a legnagyobb igehirdetésnek” is.

Mindjárt idevonatkozó gondolatsorunk elején szeretném hangsúlyozni, hogy az előbbiekkal szemben magam részéről több lelkes gondolkodásában másutt látom a torzulást. Abban ti., hogy a kériigma mellett a diakóniát másodrangúnak, járulékosnak tartják. Sokak előtt úgy tűnik, hogy az „igazán reformátori”, az egyház legfőbb — ha nem egyetlen kötelessége — az evangélium prédikálása: *ministerium verbi divini*. Nem kevesen vannak, akik hangsúlyozzák, hogy ennek a feladatnak a betöltésére küldte Jézus egyházát és minden más szolgálatát additív jellegű. Ha mégis említik a diakóniát abban az összefüggésben teszik ezt, hogy szükség van rá, mert ez teszi „hitelessé” az evangélium hirdetését, mások pedig azért hangsúlyozzák a diakónia fontosságát „mert ez nyitja meg az utat többeknél az evangélium befogadására”. Ebben az összefüggésben tehát végeredményben taktikai okoknál fogva van szükség a diakóniára.

Az Újtestámentom bizonyágtétele szerint a kériigma és diakónia elválaszthatatlanul összetartozik. Világosan meg kell mondanunk, hogy ha az egyház szolgálatából bármelyik elmarad, nem arról kell beszélnünk, hogy az egyház szolgálatát „csonka”, hanem arról, hogy ahol az egyház nem teszi mind a kettőt, ott nincs egyház. Még csak arra sem vállalkozhatunk, hogy a két szolgálat közül az egyiket, vagy a másikat „első-rangosítjuk”, illetőleg „másod-rangosítjuk”, hanem a kettőt egyenrangosítanunk kell, ha az újszövetségi bizonyágtétel talaján akarunk megmaradni.

Mivel fentebb hangsúlyoztuk a krisztológiának és a diakóniának szoros kapcsolatát, itt sem tehetünk mást, mint azt, hogy Jézuson tájékozódunk és minden mást csak ezután veszünk figyelembe. Jézus a názáreti zsinagógában (Lk 4, 16—21.) így summázza „programját”:

„Az Úr Lelke van rajtam, mivel felkent engem, hogy a szegényeknek az evangéliumot hirdessem; elküldött engem, hogy a töredelmes szívűeket meggyógyítsam, hogy a foglyoknak szabadulást hirdessek és a vakoknak szemük megnyílását, hogy szabadon bocsássam a' lesújtottakat, hogy hirdessem az Úr kedves esztendejét.” *Ebben a nyilatkozatában Jézus „egy-lélegzetre” mondja az evangélium hirdetését és a diakóniát.* Talán ma már nem kell bizonygatnunk, hogy Jézus által felsorolt diakóniai tettek nem csupán „lelki” vonatkozásúak. Számos azoknak a bibliai szakaszoknak felsorolása az Újszövetségben, melyek arról tanúskodnak, hogy az evangélium hirdetését és a diakóniát Jézus mindig mennyire együtt gyakorolta. Legalább egy szakaszt említsünk: „És bejárta Jézus az egész Galileát, tanítva az ő zsinagógáikban és hirdetve az Isten országának evangéliumát és gyógyítva a nép között minden betegséget és minden erőtlenséget.” Korábban már hivatkoztunk Keresztelő Jánosnak adott feleletre is, melyben éppen az evangélium hirdetésre és a diakóniai cselekedetek együttes végzésére hivatkozik mint olyanokra, amelyek igazolják, hogy Ő a Messiás.

Tanítványainak is azt parancsolja, hogy a két szolgálatot egyszerre és egyforma hangsúllyal végezzék. Akár a 12, akár a 70 tanítvány kiküldéséről van szó, az evangélium hirdetés kötelezettsége és a diakónia végzése mindig egymás mellé kerül. A Lk 10, 9-ben olvasható kiküldetési parancs: „gyógyítsátok az ott levő betegeket és mondjátok nekik: elközelített hozzátok az Isten országa” — szinte refrénszerűen ismétlődik. *Az igehirdetési kötelezettség mellől egyetlen egy esetben sem hiányzik a gyógyítási feladat.* Ellenben olyan kiküldetési parancsok találkoznak (Mt 10, 1; Mk 6, 7.), amelyben csak a diakóniai feladat végzéséről van szó, de nincs szó az igehirdetésről.

Bizonyára nem kell időt pazarolnom annak igazolására, hogy amit Jézus a 12-nek, majd a 70-nek mondott, az az egyház egészére is érvényes. Mégis megemlítem, hogy Pál apostol számtalanszor hangsúlyozza Jézus követőinek Urukkal való teljes egységét és Jézus parancsainak az egyház egészére való érvényességét.

Tisztában vagyok vele, hogy nagyon kényes területre lépek, amikor megemlítem, hogy Luthernél és általában a reformációban, különösen annak kezdő szakaszaiban a kériugma és diakónia egyensúly a bizonyos mértékben megbillent. Olyan mértékben tolódott el a hangsúly a kériugma felé, hogy másodrangúvá lett a diakónia, még akkor is, ha Luthertől igen sokat tudunk idézni arra vonatkozólag, hogy a hitnek mennyire tevékenynek kell lenni a szeretetben. Nem könnyű kimondanunk, mégis a valóságot mondjuk, ha arról beszélünk, hogy Luthernél némileg redukálódott az egyház szolgálata az igehirdetésre. Még nehezebb kimondanunk, hogy maga az Ágostai Hitvallás is bizonyos mértékben ezt a redukációt tükrözi, amikor arról beszél, hogy az egyház ott van, ahol az evangéliumot tisztán és igazán hirdetik és a szentségeket Krisztus rendelése szerint szolgáltatják ki. Az újtestamentumi bizonyágtétel szerint azonban a „prédikációt”-hallgatók önmagukban még nem gyülekeznek. Az Újtestamentom csak olyan gyülekezeteket ismer, amelyeknek tagjai szoros kapcsolatban vannak egymással és végzik a diakónia szolgálatát. Akik „csak” igét hallgatnak, azok lehetnek ugyan katechumenok, de még semmiképpen nem gyülekeznek. Ott, ahol az igehirdetést ugyan hallgatják, de ezt követően nem maradnak együtt a Jézus Krisztusban való hitben és nem szolgálják együtt Krisztus testének közösségében, ott nem lehet gyülekezetről beszélni. A Cselekedetek könyvében ezt olvassuk Pál athéni

beszédével összefüggésben: „Mikor azonban a halottak feltámadásáról hallottak, némelyek gúnyolódtak, mások pedig azt mondták: majd meg meghallgatunk téged efelől.” (Csel 17, 32.) Azt athéniek többsége tehát az igehirdetés után széteszlott. Nyilván nem voltak gyülekezet, noha az igehirdetést hallgatták.

Ha azt kérdezzük, hogy Luthernél miért nem maradt meg a kériügmá és diakónia közötti egység és egyensúly úgy, ahogy azt Jézusnál láttuk és ahogyan azt a tanítványok is gyakorolták, több szempontra kell figyelni. Az első és a leglényegesebb az, hogy Luther a maga korában és körülményei között *fronthelyzetben* volt. Ő egy olyan egyházzal találkozott, amely súlyosan le volt terhelve formalitásokkal, jogtudománnyal és a „jóselekedetek” kultuszával. Ebben a helyzetben az „*unum necessarium*”-hoz akarta vezetni az egyházat. Ez magától értetődően vezetett bizonyos redukcióhoz. A fronthelyzet ezt elengedhetetlenül megkövetelte. Hogy nem foglalkozott hangsúlyozottan az egyház belső organikus és organizációs kifejtésével, tehát azzal, hogy a hirdetés és hallgatott ige következményeképpen a gyülekezetek belső kohéziója erősödjék és ennek nyomán a diakóniai struktúra jobban kiépüljön az viszont azzal függ össze, hogy az Ő koncepciójában nem szerepelt egy „új egyház” kialakítása. Remélte, hogy a régi egyházon belül meghallgatást talál és így az egész egyház fog belsőleg átalakulni. Végül utalnunk kell arra is, hogy ő a „nép-egyház” képletében gondolkodott, melyben a gyülekezet tagjai és az állampolgárok egy státusba tartoznak s ebben a helyzetben az akkor még „keresztyén felsőbbiség”-től várta a diakóniai szolgálatot és így nem esett olyan nagy hangsúly a gyülekezet diakóniai szolgálatára befelé és kifelé egyaránt.

Ha mi ma azt hangsúlyozzuk egyoldalúan, hogy az egyháznak „egyetlen”, vagy akár „legfőbb” feladata az unum necessarium nyújtása, akkor ezzel végeredményben egy 400 évvel ezelőtti *fronthelyzetet* emelünk be a mi helyzetünkbe, azt szentesítjük és ez semmiképpen nem felel meg az újtestamentomi bizonyágtételnek. Meggyőződésem szerint vissza kell állítanunk a kériügmá és a diakónia egyensúlyát annál is inkább, mert a mi korunkban az egyes keresztyének és az egyházak nagyon is hajlamosak arra, hogy egyoldalúan az evangélium hirdetésére tegyék a hangsúlyt és felmentsék magukat az egyházon belül, továbbá a társadalomban és az emberiség nagy családjában való diakóniai szolgálat alól. Legyen egyértelmű előttünk, hogy nemcsak az jelenti az egyház szolgálatának eltorzítását, ha a diakóniai szolgálatra tesszük a legfőbb hangsúlyt, de az is, ha az evangélium hirdetést az egyház „egyetlen” feladataként tekintjük.

Jó figyelni arra, amit Pröhle Károly az 1964–66. között tartott körzeti lelkeszkonferenciákon ezzel összefüggésben mondott: „Nem hivatkozhatunk arra, hogy az Ágostai Hitvallás az egyház ismertető jeleként csak az igehirdetésről és a szentségek kiszolgáltatásáról szól. Ez a cikk csak az egyház ismertetőjeleit említi, de nem mond el mindent az egyház szolgálatáról.” Szeretném még hozzátenni ehhez azt, hogy véleményem szerint az Ágostai Hitvallásnak ez a cikke még valamennyi ismertető jelét sem sorolja fel az egyháznak, többek között azt a nota ecclesiae-t, amit pedig Jézus maga nevezett annak, amikor ezt mondotta: „Arról ismeri meg mindenki, hogy az én tanítványain vagytok, ha egymást szeretitek.” (Jn 13, 35.)

Szeretném ezzel együtt hangsúlyozni azt is, hogy amilyen fontos a diakónia, éppen olyan fontos a kériügmá is. Téves úton jár az egy-

ház, ha azt gondolja, hogy feloldódhat a diakóniában, az Isten iránti szeretetet pótolhatja az emberek iránti szeretet és leegyszerűsítheti szolgálatát humanitárius cselekedetek gyakorlására. Az egyház elhivatott arra, hogy újra és újra hirdesse: „*Elközelített hozzátok az Isten országa!*” Jézus Krisztus máris megérkezett hozzánk Isten országával és újra el fog jönni erre a világra. Általa és Benne máris új világ tört be a régi világba. Mindenkinék felkínáltatik az evangélium hirdetésén keresztül a bűnbocsánat, az új élet és az üdvösség. „Mert úgy szerette Isten a világot, hogy az Ő egyszülött Fiát adta, hogy aki hisz őbenne, el ne vesszen, hanem örök élete legyen.” (Jn 3, 16.) *Az az egyház, amely ezt az evangéliumot nem hirdeti, vagy azt meghamisítja, vagy azt egyszerűen „eletizálja”, éppen úgy megtagadja küldetését, mint az az egyház, amely a diakóniát nem gyakorolja, vagy azt degradálja, illetőleg elspiritualizálja.*

De, amikor a kérésgma hirdetésének szükségességét hangsúlyozzuk, arra is figyelmeztetnünk kell, hogy Jézus a kérésgma hirdetése közben mindig az egész embert tartotta szem előtt szolgálatában. Jézus nem volt „skolasztikus”, aki különbséget tett volna a „természet” és a „természetfeletti” között. Ő nem kategorizált így: itt test — ott lélek, itt diakónia — ott hitről való bizonyágtétel, itt természet — ott ki nyilatkoztatás. Ő az osztatlan embert látta, akinek nemcsak a lelkét váltotta meg, hanem egész valóját.

Összegezve: *Kérésgma és diakónia szétszakíthatatlanul összetartozik. Ahol valamelyiket elhagyják, ott nem „valamit” hagynak el, hanem ott lényegében nincs egyház.*

V.

Diakónia és hit

Már eddig is hangsúlyoztuk, hogy amikor a keresztyén emberek, vagy maga az egyház diakóniát végez, azt nem egyszerűen humanitárizmusból, emberbaráti szeretetből végzi, hanem *Jézus Krisztusban való hitéből fakadón.* Jézus Krisztusban való hitünk által azzal a Krisztussal vagyunk élő közösségben, Aki forrása és életetője annak a szeretetnek, amellyel a diakóniai szolgálatot végezzük.

Van több modern teológus, aki a világban való keresztyén élet és szolgálat mai útját keresi. Egy részük azonban azzal lép téves útra, hogy csak a szolgálatot, a cselekvést sürgeti, *de nem emeli ki kellőképpen a szolgálatnak a forrását, indítékát, azt ti., hogy a szolgálatnak az ereje Krisztusban, a feltámadás-hitben van.* Vincent mondja: *Az ilyen diakónia „orr arc nélkül, következmény ok nélkül, lélegzés be- lélegzés nélkül.”*

Jézus nemcsak azt hirdette meg, hogy „*elközelített az Isten országa*”, hanem arra is hívott, hogy „*térjétek meg*”. Így kerül egymással szoros összefüggésbe az Isten országának elközelítése és a megtérés, az új élet. Az egyházban a diakóniát azok végzik, akik behívtak az Isten országába. *Nem csak behívtak, hanem átmentek a megtérés szűk kapuján és eközben találkoztak a nagy Diakónoszszal, Jézus Krisztussal.* Ennek következtében a cselekvést nem lehet elválasztani a hittől. Aki az egyházban a diakóniai szolgálatot nem hitből fakadóan végzi, az végeredményben a „simonia” kísértésébe

esik: „Mikor pedig látta Simon, hogy a Szentlélek az apostolok kézrátétele által adatik, pénzt kínált nekik és azt mondta: Adjátok nekem is ezt a hatalmat, hogy akire ráteszem a kezem, Szentlelket vegyen.” Mire Péter ezt felelte: „Szíved nem tisztá az Isten előtt, *térj meg azért ebből a gonoszágodból.*” (Csel 8, 19—21. 22.)

Luther is állandóan hangsúlyozta a fát, amely jó gyümölcsöt terem. Tehát, a fáról a gyümölcs. A megtérésnek gyümölcsöt kell teremnie. Ez pedig csak úgy lehetséges, ha — Pál apostol szavával élve — „Krisztus bennünk, mi pedig a Krisztusban”.

A keresztyén emberek és az egyház a maga egészében soha nem becsülheti le azokat a humanitárius cselekedeteket, amelyeket az egyházon kívüli emberek más meggyőződésből, humanizmus alapján végeznek. Reánk, keresztyénekre azonban áll az az igény, hogy szolgálatunk Krisztussal való közösségből, Krisztus erejével történjék. *Ezzel összefüggésben azonban nem szükséges beszélni valami „plusz”-ról, amely bennünket a többi ember fölé emel.* Mert mihelyt ezt tesszük, azonnal rálépünk a via gloriae-ra, hiszen dicsekszünk és magunkat másoknál különbeknek tartjuk. Egyedül Istenre tartozik a cselekedetek megítélése és aki Mt 25, 31—46-ra gondol, hol az utolsó ítéletről van szó, eszébe fog jutni az, hogy az utolsó ítéletnél Isten „határátlépést” csinál, mert nem azt nézi, hogy ki melyik közösséghez tartozott, hanem csak ezt: „Mert éheztem és ennem adtatok, szomjúhoztam és innom adtatok, jövevény voltam és befogadtatok, mezítelen voltam és felruháztatok, beteg voltam és meglátogattatok, fogoly voltam és eljöttetek hozzám.”

VI.

Diakónia és ekklesia

Meggyőződésem szerint, ha valaki a diakóniáról beszél, azonnal *a gyülekezetről*, tágabb értelemben az egyházzal kell beszélnie. Aki viszont a gyülekezetről beszél, azonnal Isten országának elérézéséről kell szólnia. *A gyülekezet, illetőleg az egyház az a hely, ahol izelítőt kell kapnunk Isten országa e földön való jelenlétéből, abból az új életből, amit Isten országa jelent.*

Mivel Isten országa Jézus Krisztusban jött el és van jelen ezen a földön, ennek az új életnek a tartalmát, formáját és stílusát is Jézus Krisztuson kell megfigyelnünk, megtanulnunk, belőle merítenünk és tőle kapnunk. Az Ő élete pedig egyértelműen diakóniai élet volt. Ha most ezt átvisszük a gyülekezetre, akkor azt kell mondanunk, hogy a gyülekezetnek, *az egyháznak Jézus Krisztus diakóniáját hordozó, cselekvő és sugárzó gyülekezetnek kell lennie.* Bármennyire szokatlan a kifejezés, azt kell mondanunk, hogy a gyülekezetnek és nagyobb összefüggésben az egyháznak diakóniai szerkezetben, *diakóniailag strukturáltan kell a szolgálatát elvégezni befelé és kifelé.*

Azért hangsúlyozom ennyire a diakónia és a gyülekezet összetartozását, mert ezzel jelezni akarom, hogy diakónián mindenekelőtt azt értem, *hogy maga a gyülekezet a maga létével, fennállásával, életformájával, cselekvési formájával ábrázolja ki a diakóniát.* Ezzel az állásponttal egyben nemet mondunk arra az elképzelésre, amely a 18. és 19. század örökségeként maradt ránk, mely szerint a diakónia elsősorban individuális jellegű „jótékonykodás”, egyes szeretet-cselekedetek végzése. *A diakónia számunkra nem individuális jellegű,*

hanem mindenekfölött az egész gyülekezet, az egész egyház ügye. De még tovább kell mennünk! A diakónia nem is egyszerűen csak cselekvés. Bármennyire fontos a cselekvés, annak a cselekvésnek valamiből ki kell nőnie. Egy életformából, egy létformából. A gyülekezetnek, az egyháznak nemcsak tennie kell valamit, hanem egész létében, struktúrájában meg kell élnie valamit. És mivel a gyülekezet Jézus Krisztus életéből él, vagyis belőle veszi életét, azt kell a maga körén belül gyakorolnia és a világ felé is demonstrálnia.

Ha most azt kérdezzük, hogy a gyülekezetnek ez a diakóniai struktúrája mit jelent, akkor már a korábban elmondottak szerint is, azt jelenti, hogy a gyülekezet tagjai egyenként és összességükben önmaguk megtagadásával odafordulnak a másikhöz és szolgálnak annak. Van néhány olyan kijelentése Jézusnak, amit ezen a helyen különösen is ki kell emelnünk. „Aki legnagyobb közöttetek, olyan legyen, mint, aki legkisebb és aki vezető, mint aki szolgál.” (Lk 22, 26.) De nagyon fontos Jézusnak egy másik szava is: „Mert aki felmagasztalja magát megaláztatik és aki megalázza magát felmagasztaltatik.” A diakóniailag strukturált gyülekezetben nem arról van szó tehát, hogy ki a nagyobb, ki az első és ki a hatalmas, hanem arról, ki a kisebb, ki az, aki vállalja az utolsó helyet és ki az, aki mindeneknek szolgálja akar lenni. Krisztus életformáját megélő gyülekezetben arról van szó, hogy a gyülekezet egyik tagja magára vállalja a másik terhét, mindenki felelősséget érez a másikért, mindenki segíteni akar a másikon, különösen is az erősebbek a gyengéken. Mindezt így fejezi ki Pál apostol: „Azzal tegyétek teljessé az én örömet, hogy egyetértők legyetek, és ugyanazt a szeretetet tanúsítjátok egy érzsben és ugyanabban a gondolkodásban. Semmit se cselekedjeteK versengésből, sem hiú dicsőségvágyból, hanem egymást magatoknál alázatosan különbnek tartjátok. Ne nézze ki-ki csak a maga hasznát, hanem mindenki a másokét is. Az az érzslet legyen bennetek, amely Krisztus Jézusban is lakozott.” (Fil 2, 2—5.) A gyülekezetnek ez a Krisztust-prédikáló életformája és struktúrája jelzi azt, hogy mit jelent diakónosnak lenni.

Ezen a ponton lesz világossá, hogy az előzőkben miért hangsúlyoztam annyira, hogy „nem elég igehallgató gyülekezet”-nek lenni. Szükség van arra, hogy az igehirdetések nyomán a gyülekezetek a maguk egészében formálódjanak át, tagjai jussanak egymással szoros közösségbe és egymás közti életükben teremjék az ige gyümölcsét. *Legyen előttünk világossá, hogy hiába is beszél az egyház misszióról és hiába is hangsúlyozza annyira, hogy „az egyház legfőbb feladata az igehirdetés szolgálata”, ha a gyülekezetben belül nem történik semmi és a gyülekezet lényegében sehol sincs.* Az a gyülekezet, amely struktúrájában, egész belső életében nem diakóniai, nem illetékes arra, hogy bárkit odahívjon és képtelen is arra, hogy bárkit is ott meg is tartson.

És ha most mindezt kifelé vetítjük, akkor azt kell mondanunk, hogy a *diakóniailag strukturált gyülekezet nem önmagáért, hanem az emberekért, a világért van.* Ilyen gyülekezet tud nemcsak egyedeiben, hanem egész közösségében szolgálni az emberek javára. Tud szeretetet, megoldásokat, kiutakat mutatni másoknak és segítők ereje építővé tud lenni a társadalomban és az emberiség nagy családjában is. Ide tartozik az is, amit Jézus így mondott: „Ti vagytok a föld sója... ti vagytok a világ világossága. Hegyen épült várost nem lehet elrejteni.” (Mt 5, 13—14.)

Diakónia és politika

Ebben az összefüggésben két nagyon elterjedt véleménnyel szeretnék *szembehelyezkedni*. Az egyik vélemény szerint az egyház a világ felé, az állami vezetők felé csak egy feladattal adós: nevezetesen, Isten törvényének és evangéliumának hirdetésével. Eszerint nem kell tehát beleavatkoznia a társadalom életébe, a politikába, mert az az egyház feladatkörén kívül esik. A másik elterjedt vélemény, hogy az egyháznak csak egy felelete lehet a társadalmi, gazdasági és politikai kérdésekre, az, „amivel a világ nem rendelkezik”, nevezetesen: „Krisztus a felelet”. Vannak, akik az egyházban minden világi problémára ezzel reagálnak. Azt gondolom, ezek az elgondolások nem Krisztus szerint valók. A keresztyén ember nemcsak Isten országának polgára, hanem egy világi országnak is, saját hazájának. *Isten országa és a földi országunk pedig „koegzisztenciában él”*, mivel meggyőződésünk szerint valamennyi földi ország végsősorban Isten uralmi körébe tartozik, nem járunk idegen területen, amikor szolgálunk a társadalomban az emberiség nagy családjában és segítjük azokat a célokat, amelyek az emberek javát, előrehaladását és boldogulását célozzák. Az igaz, hogy az egyháznak, nincs politikai programja, valamilyen külön „keresztyén politikai program”. *De a keresztyén ember és az egyház, mint olyan, nemcsak vállalhat politikai feladatokat, hanem kell is vállalnia*. A keresztyén emberről nem lehet levenni a társadalmi felelősséget, de az egyház egészéről sem. Egyik külföldi teológus jegyezte meg: „Az üdvemény *szabaddá teszi a keresztyén embert* a politikai cselekvésre, amely mint ilyen egészen a világi cselekvés ésszerű mértékeihez igazodik.” Magától értetődőleg az egyes keresztyén és az egyház politikai cselekvésének indító rugója az Istentől kapott szeretet, amely törekszik az igazságosságra, a békére és az emberek földi boldogulására. Jól jegyezte meg *Pröhle Károly* egyik cikkében: „Az egyház a hívők közössége, tehát emberek közössége, *akkor tehát társadalmi valóság is*, amely eleve benne van a világban, tehát a politikában is, mint minden ember és mint minden emberi közösség. *Nem az a kérdés, hogy politizál-e az egyház, hanem, hogy rosszul, vagy jól*. Isten akarata szerint, vagy ellene.” És mivel az egyik külföldi teológus csak arról beszél, hogy az egyes keresztyén embert szabadítja föl a bűnbocsánat a politikai szolgálatra, *Pröhle Károly* jobban teszi fel a kérdést, hogy a bűnbocsánat csak az egyes embert szabadítja-e fel a politikai szolgálatra, *vagy pedig felszabadítja az egész egyházat. Nyilvánvalóan felszabadítja az egész egyházat*.

Mivel az elmúlt években már többszörösen is tisztáztuk Luther „két kormányzásról” szóló irata alapján társadalmi és politikai diakóniánk elvi szempontjait, arra kell törekednünk, hogy *azt minél konkrétábbá és minél egyértelműbbé tegyük*. Legalább néhányat soroljunk fel hazai vonatkozásban: társadalmunk megerősítése és továbbfejlődése érdekében nekünk is küzdenünk kell az önzés, az anyagiasság, a köztulajdon elleni vétkek ellen, a hűséges és jó munkáért, hivatástudatért és hivatáshűségért, a gazdasági élet minden pontján, a testi munka és a munkás megbecsüléséért, a szellemi munka helyes értékeléséért, a jó munkamoráért. Segítenünk kell a pozitív társadalmi intézkedéseket, a nők helyzetének és egyenjogúságának teljes megvalósítását, az anyák és gyermekek javát szolgáló intézkedések életté

formálását, az erkölcsi értékek védelmét, a dolgozó osztályok közötti egység erősödését, az idősök társadalmi megbecsülését, a műveltség általános elterjesztését. A nemzetközi életben konkrétan és aktívan segítenünk kell a béke és a társadalmi igazságosság valóra váltását, a háborús góccok megszüntetését, általában az általános biztonságot és fejlődést, a faji megkülönböztetés eltörlését. A sort sokáig lehetne még folytatni. (Az előadáshoz tartozik, a Hazafias Népfront országos kongresszusán elmondott beszédem.)

Diakóniai teológiánk néhány olyan kérdésével foglalkoztam, amely az elmúlt években beszéd, vagy vitatéma volt közöttünk. Tudom, hogy nem adtam minden kérdésre feleletet és azt is tudom, hogy adott feleleteim sem teljesek és további kiegészítésre szorulnak. Egyben azonban bizonyos vagyok: *a diakónia útján jó úton járunk!* Minél többen vállaljuk ezt az utat és minél tudatosabban és következetesebben járunk rajta, annál inkább töltjük be azt a szolgálatot, amelyre Isten elhívott bennünket egyenként és egész egyházunkat.

D. Káldy Zoltán

Megjelent

a

HITÜNK — ÉLETÜNK

című szórványhittankönyv

Ára: 16,— Forint

Kapható a Sajtóosztályon

A SZENTÍRÁS ÉRTELMEZÉSE

BEVEZETÉSÜL

Megkérdőjelezett keresztyénség

„Ugyan mit akarhat mondani ez a káromgó varjú?” Ezt mondogatták az athéniak, amikor Pált az Areopágusra vonszolták. Ő szépen rendezett beszédbe fogott, de befejezni már nem tudta: kinevették! Nem az első eset ez a keresztyénség történetében. Szokolai nemrég bemutatott Pünkösdi énekének egyik hátborzongató részlete az, amikor a Lélek viharának zúgásába belevisít a sípok és fűvösök éles gúnykacaja, amikor Péter beszélni kezd. Gúnykacaj közben született az egyház! De ennek is van előzménye a Golgotán, amikor Jézust gúnyolták, hogy súlyos kijelentéseinek kereszt lett a vége.

De visszaléphetünk az Ótestamentumba is. Második Ézsaiás panaszoja: „Ki hitt a mi beszédünknek?” Jeremiás pedig megátkozta születése, sőt fogantatása pillanatát, mert nevetségessé lett az Úr szolgálatával népe körében! Visszamehetünk Ábrahámig is. Sára az ajtó mögé húzódva mulat azon, hogy neki, a vénasszonynak gyermeke lesz, és hogy ezt az „öreg” el is hiszi. Talán nem vette észre, hogy Ábrahám az előbb leborult, és így rejtette el nevetését. A hívők atyja kineveti Istent lehetetlen ígéretéért! Ő maga is megkérdőjelezi az Istent!

Megkérdőjelezett és megkérdőjelezett emberek képviselik Isten ügyét a világban. Olyan emberek, akik maguk is kérdezik: Kicsoda az Isten, és mit akar a világgal? Olyan emberek, akik magát az Istent is megkérdőjelezzik. De olyanok, akiket maga Isten győzött meg és vett rá arra, hogy az ő megkérdőjelezett ügyét képviseljék a világban.

Ezzel úgy gondolom, a Szentírás értelmezésének kulcsát mutattam fel. Mert a Bibliában kérdező és megkérdőjelezett emberek szólnak, és ezért a Szentírás tartalma is csak a radikális kérdezés és megkérdőjelezés helyzetében nyílik meg.

Ha az elmúlt 25 esztendőről azt mondhatjuk, hogy eredményes és jó teológiai munkát végeztünk, az elsősorban azért volt lehetséges, mert gyökeresen megkérdőjeleztetté lettünk, és ezért magunk is kénytelenek voltunk egyszerűen, de mélyrehatóan kérdezni, hogy kicsoda az Isten, mit akar a világgal, mi a szándéka velünk, és mert maga Isten vett rá arra, hogy képviseljük megkérdőjelezett szeretetét a világban.

Ha tehát úgy látjuk, hogy ma radikálisan megkérdőjeleztettek és ezért radikálisan kérdezők vagyunk, akkor vagyunk reményteljes helyzetben, akkor lehet reménységünk arra, hogy megnyílik előttünk az Írás igazi értelme, akkor tudunk eligazodni a Szentírás értelmezésének módszerbeli, tartalmi és gyakorlati kérdéseiben.

Teológiai és társadalmi háttér

Mindenki tudja, hogy most elsősorban a verbális inspirációval, a történetkritikai kutatással és az egzisztencialista magyarázattal kell foglalkoznunk. Ezeket azonban szeretném szélesebb összefüggésbe állítani, hogy megtaláljuk a kapcsolatot az imént leírt radikális teológiai kérdésfelvetéssel.

Az írásmagyarázati tudomány az utóbbi időben annyira szaktudománnyá lett, hogy nehéz felfedezni benne a távolabbi és szélesebb teológiai, egyházi, gyakorlati összefüggéseket. Régi az a panasz különösen a modern német írásmagyarázattal kapcsolatban, hogy amit az egyetemen hallgatnak a Szentírásról, azt nem lehet használni a szószéken, az egyházi gyakorlatban, sőt minél hamarabb el kell felejteni, hogy valaki prédikálni tudjon. Tudományosan objektív akart lenni ez az írásmagyarázat, amely az objektív kritika segítségével, hitvallástól, egyházi kötöttségtől és teológiai irányzattól függetlenül tárja fel exegetikai eredményeit. Az utóbbi évtizedben különösen sokat hangsúlyozták ezt a protestáns—katolikus dialógussal kapcsolatban, és sokszor hivatkoztak arra, hogy a különböző felekezetű exegeták nagyon hamar egyetértésre tudnak jutni az előítéletektől mentes írásmagyarázat alapján.

A valóság azonban az, hogy az exegetikai eredmények mögött teológiai irányzatok, ezek mögött filozófiai eszmék és értékrendszerek és ezek háttérében társadalmi valóságok állnak. Az egyetemi fokon művelt írásmagyarázati teológia azért volt idegen az egyház valóságos életétől és gyakorlatától, mert minden objektivitásra törekvése ellenére is a filozófusokkal, matematikusokkal, fizikusokkal és egyéb szaktudósokkal érintkező teológiai professzorok világát tükrözte, akik a polgárság relatíve haladó rétegéhez szoktak tartozni. Ez pedig egészen más társadalmi valóság volt, mint a gyülekezetek többnyire kispolgári konzervatív rétegei.

Az immanens világszemlélet

Jobban megvilágosodik ez a tény, ha a kérdést nagyobb történeti távlatba állítjuk. Lépünk vissza egy egész korszakkal! Az újkort a technika gyors fejlődése jellemzi, amelynek háttérében a természettudományos gondolkodás mechanikus materializmusa áll, amely feltételezi az önmagába zárt és önmagában mozgó, fejlődő világot. Ez az immanens szemléletmód, amely nem hagy helyet az önmagába zárt világon kívüli tényezőnek, sem Istennek, sem semmiféle metafizikának, világnézeti alapja a modern tudományos munkának. Azonnal megértjük, hogy a tudomány és a technika nem is számolhat Istennel, ha arra gondolunk, milyen lehetetlenség volna, ha például egy hívő mérnök egy hidat hetvenszázalékos biztonsággal tervez meg, és a többi harminc százalékot Istenre bízza. Ezek szerint tehát mint szekuláris gondolkodás terjed az immanens szemlélet az emberiség széles köreiben, mégpedig körülbelül abban az ütemben, ahogyan a technika meghatározza az emberek szemléletét: először az értelmiségi rétegekben, azután a munkásságban és végül a polgárságban.

Modern útkeresés a vallás számára

Ez az újkori gondolkodás alapjaiban kérdőjelezi meg nemcsak a keresztyénséget, hanem általában a vallást is. Viszont az elsősorban polgári körökben túlélő vallás és keresztyénség az újkori gondolkodás keretében vagy azzal szemben igyekezett megteremtteni a világnézeti alapot is hite számára. Mégpedig rendszerint úgy, hogy valami „szigetet” keresett a külső vagy belső világban, amelyhez nem fért az emberi ész, a modern gondolkodás. A vallásos szigetkeresésnek öt fő típusát próbáljuk jellemezni.

A vallásos moralizmus

1. Az első típust maga Kant dolgozta ki, aki a tiszta ész kritikájában kimutatta, hogy ismeretelméletileg lehetetlen minden metafizika és vallás. Viszont a gyakorlati ész kritikájában posztulátumaival alapozta meg a vallást: Kell lennie Istennek, aki az érvényes, de a világban mégsem teljesen érvényesülő erkölcsi rendet helyreállítja. Ehhez kell lennie szabad akaratnak, erkölcsi szabadságnak, hogy az ember felelőségre vonható legyen, és kell feltételezni a lélek halhatatlanságát, hogy egy más világban az ember felelőségre vonható és így az erkölcsi rend helyreállítható legyen. Egyszerűsítve: a vallás ismeretelméletileg bizonyíthatatlan, de erkölcsileg nélkülözhetetlen, az erkölcsiségnek csak vallásos alapon van értelme. A „vallásos sziget” ebben az esetben az erkölcsiség, az ember erkölcsi lénye. Ez lett a kispolgári körök felvilágosult morális vallásává, amelyet jól ismerünk polgári gondolkodású emberek jelszavaiból: rendes, becsületes ember csak vallásos lehet, gyermekeket, ifjúságot csak vallásos alapon lehet rendre nevelni stb.

A vallásos romanticizmus

2. A második típust nem sokkal Kant után Schleiermacher fogalmazta meg: Isten a feltétlen függés érzésében jelentkezik. A „vallásos sziget” itt az érzés, az ember érzésvilága, amellyel szemben megszűnik minden logika és az ész minden érvelése. A múlt század eleje, a romanticizmus óta ez adott elvi lehetőséget arra, hogy művelt emberek vallásosnak vallják magukat, és ez lett a múlt század óta a vallásos restauráció és megújulás elvi-teológiai alapvetésévé, főként a művelt polgári körökben. Jórészt azok a vallásos jelenségek tartoznak ide, amelyeket Lukács György az emberi ész trónfosztása címen tárgyal. E típus jelszavai: a vallás nem az ész, hanem a szív dolga, pectus facit theologum, a prédikáció ne az észhez, hanem az ember érzésvilágához szóljon, stb.

A kultúrprotestantizmus

3. Az előző két irány egyesítésével alkotta meg teológiai rendszerét A. Ritschl a múlt század második felében. Vallásos szigetnek mondható itt az ember vallás-erkölcsi személyisége, akinek vallás-erkölcsi ítélőképesége nem egyszerűen az ész, hanem az egész személyiség funkciója, és így lényegileg az ész számára hozzáférhetetlen. A személyiséget jellemzi az értékítéletek alkotása, amelyek felfelé emelkedő értékrendben elvezetnek a legfőbb jó, az Isten tudatáig és az ő erkölcsi segítségének feltételezéséig. Ez lett a kultúrprotestantizmus teológiai és világnézeti alapjává, amely a polgárság vallásos értelmiségi rétegeinek elvileg lehetővé tette, hogy vallásos alapon fejtsse ki élre törő kulturális, tudományos, társadalmi aktivitását. A vallásos szigetnek tehát itt egészen más szerepe van, mint a schleiermacheri romantikán alapuló vallásos megújulásnál. Ott elkülönül a belső, lelki, vallásos, egyházi terület, a szív, az érzelem a hit területe a külső világtól, amely az ész területe, és így a vallásos tevékenység egyházi aktivitásban, misszióban, evangélizációban jelentkezik. A kul-

túrprotestantizmusnál a „vallásos sziget” a világi aktivitás rejtett bázisává lesz, azon a címen, hogy a keresztyénség a legmagasabb rendű vallás, és vele együtt jár a legmagasabb rendű tudomány és kultúra.

A vallásos egzisztencializmus

4. A kultúrprotestantizmusnak ellentétes párja az egzisztencializmus, amely már a múlt század közepén jelentkezik Kierkegaardnál, de virágkorát az első és a második világháború utáni válságos időkben élte. Hangsúlyozza az ember erkölcsi létének lehetetlenségét: bárhogyan dönt, mindig kénytelen rosszat is tenni, másoknak ártani. (Gondoljunk Sartre: Az ördög és a jóisten c. drámájára!) Viszont az ember csak úgy lesz igazán emberré, ha tudatosan vállalja ezt az erkölcsi lehetetlenséget, vállalja a létet és a döntést az emberség íratlan és megfogalmazhatatlan normái szerint. K. Heim jól jellemezte ezt az irányt, amikor életigenlő nihilizmusnak nevezte: igenli a létet lehetlensége ellenére. Az egzisztencializmus ateista ága mellett van vallásos ága is. De itt a „vallásos sziget” nullává zsugorodott. Ahogyan az egzisztencializmust általában jellemzi a lehetetlen lét vállalása, úgy a vallásos-teológiai egzisztencializmust jellemzi a lehetetlen vallásos egzisztencia: a nem bizonyítható Isten, az alap nélküli hit és a lehetetlenül keskeny út, a borotva élen járás vállalása. Az egzisztencialista filozófia a polgári társadalom jellegzetes krízis-tünete: az utat tévesztett és kiutat nem találó polgárság filozófiája. Az egzisztencialista teológia pedig a lehetetlenült és járható utat nem látó polgári keresztyénség teológiája.

Relativitás és vallás

5. Végül arról a típusról teszek említést, amely az újkantianizmus alapján relativizálja az emberi gondolkodást: mintegy zárójelbe teszi és érvényességi határát a világra korlátozza, nyitva hagyva annak lehetőségét, hogy vannak valóságos létezők, amelyek az emberi megismerés határán kívül esnek. Ezzel összefüggésben a „vallásos sziget” kérdése mintegy visszajára fordul. Nem a vallásos hit alkot szélmentes szigetet az ember gondolkodó tudatában, hanem a vallásos szemlélet fogja körül a világ jelenségeire irányuló emberi gondolkodást. Ebbe az irányba keresik a megoldást azok az értelmiségiek, akik az abszolút relativitás, Einstein és Heisenberg rendszere segítségével próbálnak feleletet adni a mai teológiával kapcsolatos világnézeti kérdésekre.

Maradandó kérdőjelek

Bár ez a helyzetkép nem teljes és nem kimerítő, a bemutatott öt típus mégis eléggé szemlélteti a keresztyénség helyzetét a modern világban. A vallásos hit elméleti-teológiai lehetőségének biztosítására való törekvés ugyanis teljes párhuzamban van a keresztyénségnek azzal a törekvéssel, hogy gyakorlatilag is teret biztosítson magának a modern világban. A teológiai gondolkodás mögött tehát társadalmi valóságok is rejtőznek, és a teológiai irányzatok a keresztyénség újkori társadalmi helyzetét és törekvéseit is tükrözik. Azt azonban nem

szabad szem elől tévesztenünk, hogy bármennyire sikerül a teológiának a modern gondolkodásban bázist vagy legalább egy szigetecskét biztosítani, ez mit sem változtat azon a tényen, hogy a modern ember gondolkodása erősen a világra van beállítva, és ebből az állásból alapjaiban kérdőjelezi meg a vallást és vele együtt természetesen a keresztyéniséget is. Ennek tudatosításával foghatunk most hozzá az írásmagyarázati módszerek elemzéséhez és értékeléséhez.

1. A SZENTÍRÁS ERTELMEZÉSÉNEK FŐ TÍPUSAI

A verbális inspiráció

A verbális inspirációt — és a fundamentalizmust, mint ennek múlt század végi újabb változatát — akkor tudjuk elhelyezni a modern világ összefüggéseibe, ha tudatosítjuk, hogy a verbális inspiráció tana lényegileg először a tridenti zsinaton fogalmazódott meg. Ezt sokan nem tudják, nem is szokták figyelembe venni. A tridenti zsinat 1546. április 8-i IV. szessziójában a Szentírásról és az apostoli hagyományról alkotott dogmában megállapítja: az írott és íratlan hagyományokat „magának Krisztusnak szájából kapták az apostolok, vagy maguktól az apostoloktól a Szentlélek diktálása nyomán mintegy kézről kézre adták tovább” (traditiones „ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae”). Nem áll tehát az, hogy a protestáns ortodox teológusok találták ki a verbális inspiráció tanát, hogy az abszolút tekintélyű Bibliával védekezzenek az abszolút tekintélyű pápasággal szemben. Eredetileg az abszolút tekintélyű Biblia összetartozott az abszolút tekintélyű pápasággal.

A verbális inspiráció tanának eredetileg restauratív, haladást el- lenes jellege tehát kétségtelen: a mindent megkérdőjelező modern gondolkodással szemben a pápai-egyházi tekintély mellett a Biblia az a biztos terület („sziget”) a világban, ahol Isten kézzel foghatóan, „verbálisan”, betű szerint jelentkezik. A protestáns teológusok a megtámadottság helyzetében ezt a két tekintélyt szembeállították, és a pápasággal szemben a Biblia tekintélyére hivatkoztak. Ez volt a védő pajzsa a relatíve haladó protestantizmusnak a restauratív katolicizmussal szemben. Ezen a történeti helyén tehát a verbális inspiráció tana pozitíve értékelhető mint a haladó protestantizmus defenzív mozdulata. De nem szabad elfelejteni, hogy idegen fegyver a protestantizmus kezében, amely saját maga számára is végzetessé válik, mihelyt eredeti funkciójától függetlenül hat saját köreiben, mert ellenkezik a reformáció alapállásával, és különösen a fundamentalizmus formájában ez a legreakciósabb protestáns körök mentsvára. Nem is lehet vitás, hogy a verbális inspiráción alapuló írásmagyarázati módszer háttérében visszahúzó és restauratív tendenciák rejtőznek.

A történeti módszer forradalmi funkciója

Ezzel az írásmagyarázati módszerrel szállt szembe a történeti módszer. Eredeti funkciója szerint kétségtelenül haladó, sőt forradalmi jelentőségű. Nem véletlen, hogy a francia forradalom ideológiai elő-

készítése idején jelenik meg a teológiában is. Túlságosan elméleti síkra állítjuk a kérdést, ha csak azt mondjuk, hogy így jelentkezett a racionalizmus az írásmagyarázati teológiában. A Biblia történeti értelmezése a forradalmi polgárságot vezető értelmiség harci fegyvere a Biblia isteni tekintélyére támaszkodó, abszolút tekintélyt igénylő egyházzal szemben, amelyet elsősorban a római katolikus egyház ellen fordítottak, de azután a protestáns egyházak ellen is.

A történeti módszer a mai napig megőrzött valamit az eredeti harci jellegéből. Nem lehet tehát egyszerűen semlegesen objektív történeti írásmagyarázatnak tekinteni. Az örök dogmával szembeállítja az egyház tanításának történeti fejlődését már a Szentírásan belül is. A Szentírás isteni tévedhetetlenségével és tökéletességével szemben felmutatja a tévedéseket, a hiányosságokat, az ellentmondásokat. A dogmatikusan kijelentett tanbeli egységével szemben rámutatnak a Biblián belüli teológiai eltérésekre és a személyi különbségekre.

A történeti módszer eleve azzal a feltételezéssel dolgozott, hogy aminek emberi története van, az nem lehet isteni eredetű. Mögötte az a felfogás áll, hogy nemcsak a természet világa, hanem a történet világa is önmagában zárt folyamatot alkot, amelyben nincs helye Istennek, illetőleg ahol az istenség jelentkezik, ott megtörik ez az önmagában zárt folyamat: csodának kell történnie. Ezért a csoda kérdése körül éleződik ki a hagyományos és a történeti írásmagyarázati harca. Ennek az immanens történeteszemléletnek áldozatul esik az Ótestamentumban a teremtés története és az Újtestamentumban az egész krisztológia. Vele szemben a hagyományos írásmagyarázati egyre inkább defenzívába kerül, és kénytelen használni az ellenfél módszerét: a történeti módszert, és a történeti hitelesség bizonyításával keresi azokat a pontokat, amelyek talán mégis az istenség betörésének bizonyítékai lehetnek. Ennek következtében a Szentírás történeti kutatása többé nem a haladó jellegű írásmagyarázati kiváltsága, hanem a konzervatív és haladó irányzatok harci területévé lesz.

Az irodalomtörténeti szemlélet

Több fázis figyelhető meg ebben a harcban. Az első fázist az irodalomtörténeti módszer alkalmazása jellemzi, amely a Bibliát úgy kezeli és magyarázza, mint a világirodalom egyik kiváló termékét. Emberek írták, emberi szándékkal, emberi képességeiknek és tudásuknak megfelelően, úgyhogy az egyes könyveknek ugyanúgy, mint az egész Bibliának emberi története van. Az irodalomtörténeti módszer alkalmazása eredetileg szintén harci helyzetben történt, hiszen a tridenti zsinat dogmatikailag kimondta a Szentírás betű szerinti isteni eredetét, és rögzítette egyes könyvek emberi szerzőjét, s ezt a protestáns ortodoxia is jórészt átvette. Az irodalomtörténeti módszerrel viszont annál inkább igyekeztek kimutatni a könyvek keletkezésénél az emberi írói szándékot és a konkrét történeti körülményeket, megkérdőjelezték a könyvek hagyományos szerzőségét és keletkezési idejét.

A Biblia irodalomtörténeti szemlélete azonban ezt az eredetileg haladó jellegű funkcióját má már elvesztette. Magától értődőnek tartjuk, hogy Isten ígéje mindig emberi közvetítéssel szól a világban, és ezért a Szentírásnak mint emberi írásműnek irodalomtörténeti kuta-

tása szükséges és helyes. Ennek eredményeit nem ellenszenvvel, hanem örömmel vesszük, mint ami bővíti az Írásra vonatkozó ismereteinket, és segíti megértését. Véglegesen elavultnak kell tekintenünk azt az szemléletet, amely fél az irodalomtörténeti kutatás eredményeitől. De ugyanakkor elavultnak tartjuk azt a nézetet is, amely haladó bátorságot lát abban, ha valaki egy bibliai iratot a hagyományos fel fogásnál 20—30 évvel későbbre datál, és megrögzött konzervativizmussal vádol mindenkit, aki egy hagyományos bibliai adatot történetileg hitelesnek tekint. Ezt a szemléletet annál is inkább elavultnak kell tekintenünk, mert a korábban biztos kutatási eredményeknek hitt feltételezéseket ma már nem egy esetben vissza kellett vonni az újabb adatok vagy a pontosabb történeti kutatás alapján. Jellemző eset erre János evangéliuma, amelynek keletkezését régebben a második század végére datálták, ma pedig kezünk között van éppen ennek az evangéliumnak egy papirusz-töredéke: a jelenleg legrégebb újszövetségi kézirat (P 52 Rylands 457) legkésőbb 110 körüli időből!

Ellentétes irányú kísérletek

A Bibliának az emberi történelembe való belenivellálásával szemben jelentkezett két ugyancsak történeti jellegű, de védekező ellenszenv. Mindkettő a történeti szemlélet elismerésével, sőt ennek hangsúlyozásával akarta kimutatni a Biblia tartalmának isteni jellegét. Az egyik az üdvösségtörténeti irányzat, amely az egyetemes emberi történeten belül ezzel összeszővődve, de mégis élesen megkülönböztetve beszél az üdvösség történetéről. Ez volt a konzervatív és restauratív jellegű polgári ébredés és ugyanakkor az egyházi konfesszionalizmus történetiszemlélete és bibliamagyarázata a múlt század közepe óta. Ezek az irányzatok a maguk helyzetképét vetítik vissza a Szentírásba, amikor az egyetemes történettől elhatárolható üdvösségtörténetről beszélnek: maguk is a világtól elhatároltán élnek vallásos életüket a világban. A másik a maga korában haladó jellegű kultúrprotestantizmus jellegzetes bibliaszemlélete. Ez rangsorolja a vallásokat, és legtökéletesebbnek tekinti a keresztyén vallást, amellyel együtt jár a legmagasabb kultúra is. Ennek fényében az ótestamentumi vallás kiemelkedik a környező népek vallásából: ez isteni eredetének is jele. (Ennek van bizonyos történeti alapja is!) Az Újszövetségben viszont Jézus szerepel elsősorban a tiszta vallás és a legmagasabb rendű erkölcs képviselőjeként.

A vallástörténeti irányzat

Mindkettővel szemben állt a Biblia vallástörténeti szemlélete, amely először a Babel—Bíbel vitában robban ki, és folytatódott azzal, hogy az egész Bibliát beleállította környezetének vallásos világába. Az újszövetségi keresztyénségre nézve ez azt jelentette, hogy Pál apostol emelte ki a keresztyénséget a zsidóság világából, és hellenizálta, s ez a hellenizálódás a János-féle irodalomban éri el teljeségét.

A vallástörténeti irányzat értékelése sokkal nehezebb, mint az irodalomtörténeti szemléleté. Tény az, hogy sokszor elhamarkodott

párhuzamot vontak és vannak a Biblia és vallásos környezete között. Ez történt, amikor Pál vallását egyszerűen besorolták a hellénista misztériumvallások sorába, vagy újabban, amikor a kumráni iratok felfedezésével kapcsolatban világgá röptették a hírt, hogy a „keresztység” már Jézus előtt létezett. Az ilyen túlértékeléseket természetesen korrigálni kellett. Sőt a korrekciót többnyire maga a gondosabb vallástörténeti kutatás végzi el. Ellenben a keresztységnek a környező vallásokhoz való viszonyát azzal az elvi formulával sem lehet elintézni, hogy az evangélium természetszerűleg saját kora vallásos nyelvében és gondolatvilágában szólal meg, de tartalmában mindezekről teljesen független.

Az ige vallástörténeti szempontból is „testet öltött”: magára és magába vette kora vallásos nyelvét és képzetvilágát. Fel kell tehát szabadulni attól a merev szemlélettől, hogy ami valamilyen környező vallás hatását mutatja, az nem lehet az isteni kinyilatkoztatás hordozója, és nem lehet igaz. De kétségtelen az is, hogy mind az ótestamentumi vallás, mind az újtestamentumi keresztység olyan vonásokat mutat, amelyek sajátosak, és nem vezethetők le a vallástörténeti előzményekből vagy a környező vallásos világból. Viszont ezeket a különleges sajátosságokat nem tekinthetjük az isteni eredet bizonyítékainak. Ha ezt tennénk, akkor ezzel a vallástörténeten belül akaróknak kijelölni egy kis szigetet, amely bizonyíthatóan az Isten kinyilatkoztatásának a területe.

A formatörténeti elemzés

Újabb lépés a Szentírás kutatásában a formatörténeti módszer alkalmazása, amelyet a világi népi költészet és népi irodalom kutatóitól vettek át. Értéke, hogy az egyes szerzőkre tekintő irodalomtörténeti szemlélet helyett a hagyományt hordozó nép felé fordítja a figyelmet, mégpedig a gyülekezet népe felé. Alapja az a megfigyelés, hogy a népi irodalom műfaji jellegéről le lehet olvasni annak eredeti rendeltetését, vagyis „helyét az életben” („Sitz im Leben”). Megállapították a népi elbeszélés, a példázat, a bölcsmondás, az imádság, a gyászdal, a hitvallás stb. jellegzetes formaelemeit, és ennek segítségével vizsgálták, vallatták a bibliai szövegeket. És azok valótlak nemcsak a bibliai hagyomány népi-gyülekezeti eredetű forrásairól, hanem a hagyományt őrző és alakító gyülekezet életéről és felfogásáról is. Ez a módszer belevilágított az evangéliumi hagyomány történetébe is. Ennek alapján feltételezhető, hogy a Jézusra vonatkozó hagyomány eredetileg egyes különálló történetekből, mondasokból, példázatokból állt: ezekből készítettek gyűjteményeket, a gyűjteményekből evangéliumokat.

Ma erősen bírálják a formatörténeti módszer eddigi munkáját. Hibáztatják, hogy az újszövetségi hagyomány kialakításában túlságosan nagy szerepet juttat a gyülekezetnek, mintha önkényesen alakíthatta volna a hagyományt. Hosszú időn át figyelmen kívül hagyta a hagyományfejlődés két végpontját: a hagyományanyag történeti alapját és a hagyományanyag rendezőjének, a redaktornak a munkáját, pedig az igehirdetés szempontjából talán ez a kettő lehet a legfontosabb. A legújabb folklorisztikus kutatás eredménye az, amit az újszövetségi kutatásban még nem vettek eléggé tudomásul, hogy a személyre vonatkozó szájhagyományynak kezdettől fogva van összefogó középpontja, még ha egyes tör-

ténetekből tevődik is össze: mégpedig az illető személy jellegzetes arcképe, ahogyan őt a nép látta. Például a Mátyás királyról szóló egyes történeteket az a hagyományban megrögzött arcképe fogja össze, hogy igazságos volt, és megbecsülte a népet. A Jézusra vonatkozó hagyomány sem az által lett egységessé, hogy az evangélisták összerakták részeit, hanem már eredetileg is egységet alkottak, mint a Jézusra vonatkozó hagyomány részei. Ezt a szempontot érdemes hangsúlyozni és emlékeztetben tartani különösen az igehirdetés szempontjából. A formatörténeti módszerre ugyanaz áll, mint általában a történeti kutatásra: értékesen gazdagítja a Szentírásra vonatkozó ismereteinket és ezzel hozzásegít az Írás jobb megértéséhez. Ugyanakkor azonban forma- és hagyománytörténeti kutatás eredményei sokkal bizonytalanabbak és az egyes kutatóknál sokkal eltérőbbek, mint egyéb módszereké. Ez ma nagyon megterheli és megnehezíti különösen az evangéliumok magyarázatát.

A történeti kritika elvi alapjai és következményei

Amikor az írásmagyarázat történeti módszerének különböző irányzatait értékeljük, nem szabad laikus módon azonosítani a történetkritikai módszert a Szentírás egyszerű történeti vizsgálatával, amely nem tűz ki más célt, mint a kétségtelenül elérhető történeti tények feltárását. A történetkritikai módszer, ahogyan azt az utolsó két évszázadban értették, ennél többet jelent. Hozzá tartozik a Szentírásban található közlések történeti hitelességének elbírálása is. Ezért kritikái. A történeti kritika mértéke pedig — mint tudjuk — az analógia és a valószínűség. Eszerint egy vallásos esemény leírása akkor tekinthető történetileg hitelesnek, ha hiteles tudomásunk van hasonló, analóg esetekről, és ha az elbeszélés ésszerű megfontolások alapján valószínűnek mondható. A kritikának ez a mértéke magától értődőnek tűnik vallásilag semleges szövegek esetén, de érezzük a problémák sűrűsödését, mihelyt a Szentírás lényeges tartalmáról van szó. Mert nem jelent hitbéli problémát, amikor az a kérdés, hogy egy bibliai iratnak ki a szerzője, mikor keletkezett, vagy mik a forrásai. Még az sem okoz problémát, ha a bibliai elbeszéléseknél kritikusan próbáljuk elválasztani a legendás vonásoktól a történeti elemeket.

A probléma igazán ott kezdődik, amikor a történeti kritika az analógia és az immanens valószínűség alapján történetileg lehetetlennek minősít minden ún. mitikus elemet, vagyis minden olyan bibliai anyagot, amelyben Isten vagy más túlvilági lény beavatkozásáról van szó. Hiszen ez nem valószínűsíthető a modern immanens gondolkodás alapján. Eszerint legendásnak kell tekinteni nemcsak minden „csodás” elemet a bibliai elbeszélésekben, ha ezek nem értelmezhetők „természetes” módon, hanem történetietlennek minősül mindenekelőtt az egész krisztológia, főként pedig Jézus feltámadása, minthogy erre nincs analógia.

A történetkritikai módszer tehát, amely a történeti valóság feltárását tűzte ki céljául, nemcsak a Szentírásra vonatkozó ismereteinket gyarapította, hanem a keresztyén hit középponti tartalmának megkérdőjelezéséhez is vezetett. Hangsúlyosan hozzá kell tennünk: a Szentírásnak ez a történetkritikai vizsgálata egyáltalában nem kívülről jövő, hitetlen támadás volt a keresztyénség ellen, hanem maga a protestáns szentírástudomány vetette rá magát a bibliakritikára, mégpedig azzal a szándékkal, hogy a keresztyénség újkori eltorzulásaival szemben felkutassa és szembeállítsa a keresztyénség eredeti, hamisítatlan, történeti valóságát. A szen-

vedélyes bibliakritikához tehát hozzátartozott a szenvedélyes egyházkritika is, amely nemcsak a római katolikus egyház ellen irányult, hanem az eltorzult protestantizmus ellen is. Bármennyire különösek tűnik: a bibliakritikával együtt járó szenvedélyes igazságkeresés és szenvedélyes egyházkritika a reformáció lényeges örökségét hordozza magában.

A történeti szempont nélkülözhetetlensége

Visszatekintve az írásmagyarázati irányzatok ismertetésére azt mondhatjuk, hogy a verbális inspiráció elvével és a fundamentalizmussal szemben mindenképpen szükség van a történeti módszer alkalmazására. Teológiai szempontból is szükség van rá. Mert ha radikálisan vetjük fel Isten és a világ viszonyának kérdését, akkor lehetetlen őt beszorítani az időtlenül és történetitlenül értelmezett Biblia két táblája közé. A történeti szemlélet segíthet arra, hogy Isten cselekvését mindig az emberhez való viszonyában, vagyis az eleven történelemben keressük, mint aki mindig mindenütt jelen van és munkálkodik. Így is mondhatjuk: aki a Bibliát Isten időtlen kinyilatkoztatásának tekinti, az a jelenben is időnkívüli viszonyban tudja magát Istennel, vagyis a valóságos eseményektől függetlenül vagy rendkívüli eseményeket („csodát”) várva keresi Isten jelenlétét. Aki pedig a Bibliát történeti szemlélettel olvassa, az a saját korára is úgy néz, mint Istennek az emberrel folytatott valóságos történetére. Ez azonban már átvezet a Szentírás értelmezésének tartalmi kérdéseire.

2. A SZENTÍRÁS ÉRTELMEZÉSÉNEK TARTALMI KÉRDÉSEI

A Szentírás és Isten igéje

A Szentírás értelmezésének tartalmi kérdését így fogalmazhatjuk meg: Milyen értelemben szól hozzánk Isten a Szentírásban? Ez a kérdés magában foglalja a további részletkérdéseket: A Szentírás minden szava Isten érvényes igéje számunkra ma is, vagy kell és lehet-e különbséget tenni a Szentírás különböző részei és kijelentései között? Ha pedig különbséget kell tennünk, akkor ez milyen alapon lehetséges?

A verbális inspiráció elvetésével és a történeti szempont elfogadásával elvileg már döntöttünk abban a kérdésben, hogy a Szentírás minden szavát nem azonosíthatjuk a szó betű szerinti értelmében Isten igéjével. „Isten igéje sohasem időtlenül, hanem mindig egy bizonyos helyen és egy bizonyos időpontban szólal meg. Az ige történetiségéből következik, hogy a Szentírás bizonyos kijelentései időhöz kötöttek maradnak. Maga Jézus beszél arról, hogy bizonyos szabályok a régieknek mondtak meg, és tanítványaitól mást vár. Az Újszövetség elnevezés önmagában is a történeti kategóriák teológiai jelentőségére utal, és azt érzékelteti, hogy bizonyos dolgok a Szentírásban véglegesen régivé, vagyis a múlté lettek, amikor Jézus Krisztusban új kezdődött.” (Teológiai felismeréseink, 1965—67.) A történeti szempont elfogadása tehát szükségessé teszi annak a kérdésnek tisztázását, hogy milyen értelemben érvényes számunkra a Szentírás. Más szóval: mit jelent számunkra a Szentírás kánoni tekintélye?

Teológiai pluralizmus a kánonban

Az újszövetségi kutatásban az utolsó tíz év folyamán sok szó esett az újszövetségi kánonról. Elsősorban E. Käsemann foglalkozott vele, és a kérdést az újszövetségi kutatáson túl különösen a felekezeti párbeszéd tetté aktuálissá. A kérdés azonban már régen felvetődött, mielőtt a modern írásmagyarázat alkalmazta a történeti szempontot az Írás értelmezésére. Chr. F. Baur volt az, aki a múlt század elején felhívta a figyelmet arra, hogy az Újszövetségen belüli kereszténység sem alkot egységet, hanem belső fejlődésen megy át Jézustól egészen a korai katolicizmusig. Ettől fogva mind a mai napig nyílt vagy rejtett tengelykérdése az újszövetségi kutatásnak, hogy hol tolódott el az őskereszténység fejlődése Jézustól a korai katolicizmus felé. Újabban pedig arra került a hangsúly, hogy a korai katolicizmus már a kánonban jelen van az olyan könyvekben mint Péter 2. levele. Ezen kívül rámutattak arra is, hogy a kánonon belül egészen különböző teológiai irányzatok vannak képviselve: Pál és Jakab egymás mellett, a négy evangéliumról nem is szólva. Divatos szóval úgy fogalmazták meg, hogy az Újszövetségben teológiai és hagyománybeli „pluralizmus” állapítható meg. Azt a régi szólást, hogy a „Bibliából minden eretnokség igazolható”, ma úgy mondják, hogy a Bibliában minden felekezet tanításának gyökere megtalálható. Lényegében tehát a római katolicizmus is benne van. Világosan érezhető ennek az érvelésnek jelentősége a felekezeti párbeszédben. Mert ha minden felekezet tanítása lényegileg benne van az egy kánonban, akkor miért ne viselhetné el egymást minden felekezet egy egyházban?

A kánon történetisége és történeti középpontja

E. Käsemann a kánon érvényességének ilyen lineáris, egysíkú értelmezésével szembeállítja a kánon történetiségét. A könyvek értékelésénél nem szabad figyelmen kívül hagyni azt a történetiényt, hogy az újszövetségi kánon 21 iratát legkésőbb a 2. század közepén mindenütt elfogadták, viszont a többi hat iratot csak nagyon későn és nehezen, a 4. században vették mindenütt a kánonba. (A vitát véglegesen szintén a tridenti zsinat döntötte el az idézett dogmával kapcsolatban.) És éppen ezekben a kérdőjeles iratokban mutatható ki a korai katolicizmus!

E Käsemann ezenkívül hangsúlyozza, hogy történetkritikai elemzéssel is kétségtelenül bizonyítható az egész újszövetségi hagyományanyag Jézusra vonatkoztatottsága. Az újszövetségi kánon középpontja tehát történettudományos úton is kimutathatóan maga Jézus. Figyelemre méltó ezen a ponton is a történeti szemlélet és a reformátori bibliaértelmezés találkozása! E. Käsemann a történetkutatás eszközeivel közelíti meg azt a lutheri-reformátori tételt, hogy „ami Krisztust hirdeti”, az kanonikus. Az eredmény tehát világos: „A Szentírás mint Isten ígéje Jézus Krisztusról tesz bizonyosságot, és ezért minket nem betűjéhez, nem is egyes íráshelyekhez, hanem Jézus Krisztushoz köt.” (Teológiai felismeréseink, 1965—67.)

A Jézus-kérdés felvetése

Ez a megállapítás elvezet az újszövetségi kutatás középponti kérdéséhez: Kicsoda a Jézus? És ehhez fűződnek a további kérdések: Az a kép, amelyet az Újszövetség ad Jézusról, megfelel-e a történeti való-

ságnak? És végül a teológiai alapkérdés: Milyen értelemben tekinthető Jézus az Isten kinyilatkoztatásának? Ebben az esetben is nagyobb távlatban tekintjük át az újszövetségi kutatás irányait, hogy megvilágosodjék a kutatás kapcsolata a kor problémáival.

H. S. Reimarusszal, a hamburgi professzorral kell kezdenünk, mert itt, a Jézus élete kutatás elindítójánál ütköznek ki a problémák legvilágosabban. A francia forradalom előtti csendes forradalmárok közé tartozik, akik élesen támadják a haladás útjában álló intézményes egyházat: maguk a felvilágosodás hívei, de a nép számára szükségesnek tartják a vallást, ezért elhallgatják szélsőséges vallásos meggyőződésüket. Reimarus sem adja ki élesen kritizáló iratait. Csak halála után robbant, amikor Lessing névtelenül kinyomatja a „Wolfenbütteli töredékek”-et 1774—78-ig. Reimarus szerint Jézus forradalmár messiás volt, aki az intézményes papi vallás ellen támadt, és ezért kivégezték. A tanítványok azonban ellopták holttestét, és azt állították, hogy feltámadt: ő lett az igazi messiás és a világ ura! Így csináltak a tanítványok az egyszerű humánus és ésszerű vallást hirdető forradalmár Jézusból Krisztust, Istent és egyházfőt, hogy megalapozzák a papi hatalomra épülő egyházat és benne saját hatalmukat. Később D. Fr. Strauss fejlesztette tovább ezeket a gondolatokat, amikor leválasztotta az evangéliumi hagyományról a „mitikus” (supranaturalis) elemeket, hogy eljusson a történeti valósághoz: az ember Jézushoz! Ezen a ponton világos az írásmagyarázat társadalmi és ekkleziológiai funkciója. Jézus egyszerű emberi vallását szembeállítják a világi hatalmakkal szövetkezett egyházzal, amely Krisztus isteni hatalmára vezeti vissza saját hatalmát. Ugyanakkor világosan fogalmazódik meg az a döntő történeti kérdés, hogy hogyan lett az ember Jézusból az őskeresztyénység istenként tisztelt Krisztusa. Csakugyan áthidalhatatlan úr, sőt ellentét van-e Jézus és az őskeresztyén krisztológia között, vagy mégis visszavezethető-e ez a krisztológia valamilyen formában a történeti Jézusra? Ez lesz ettől fogva az újszövetségi kutatás állandó kérdése.

Jézus emberségének ilyen szélsőséges hangsúlyozása arra ösztönözte a kutatókat, hogy kimutatták a rendkívülit, az „isteni” vonást a történeti Jézus személyiségében. A „vallásos sziget” keresésének jellemző példája! Schleiermacher, és még inkább A. Ritschl teológiája nyomán Jézus tiszta istentudatában és ennek megfelelő messiási öntudatában jelölték meg azt a pontot, amelyen Jézus az Isten kinyilatkoztatását képviseli a történelemben. Jézus, a legtökéletesebb ember, aki a szerető Atya Fiának tudja magát, Istenről mint szerető Atyáról tesz bizonyosságot, és így a legtökéletesebb vallást: a szeretet vallását hirdeti. Nem nehéz ebben a kultúrprotestantizmus Jézus-képét felfedezni, amely számára Jézus volt a humanitás nagy isteni példaképe.

Az eszhatológiai szemlélet

A századforduló táján lényeges fordulat következik a Jézus-kutatásban az eszhatológiai szemlélettel. Mint ismeretes, Joh. Weiss, A. Ritschl veje volt ennek az irányzatnak az atyja. Élesen támadja a Ritschl teológiája nyomán kialakult Jézus-képet, amelyben erkölcsi példaként szerepel. Jézus egész igehirdetését szerinte a feszült eszhatológiai várakozás jellemzi. Nem ad a világ átalakítására irányuló etikát, hiszen Istentől várja az új világ megvalósítását, Isten országa eljövételét.

Ugyanakkor, de J. Weiss-től függetlenül fejti ki A. Schweitzer is következetes eszhatológiai szemléletét. Eszerint Jézus a közeli végre való tekintettel megtérési kampányt indít. Szétküldi tanítványait abban a

reményben, hogy mielőtt visszatérnek, eljön Isten országa. Reménységben azonban csalódott: visszatértek tanítványai, de Isten országa nem jött el. Ekkor vállalja az Úr szenvedő szolgájának útját Ezsaiás 53. szerint: önmagát adja engesztelésül népéért, hogy eljöhessen Isten országa. De újra csalódik: Isten országa most sem jön el, Istentől elhagyottan és csalódottan hal meg a kereszten. Ettől fogva a keresztyénség története az eszhatológiai csalódások sorozata, míg berendezkedik a világban, és kialakul a korai katolikus egyház. Jézus etikája ebben a koncepcióban is elsorvad: interim-etikává lesz, amely nem a világban való aktivitásra indít, hanem a közeli világ végéig tartó átmeneti állapot kivételes erkölcsi követelményeit jelenti ki. A Schweitzer-féle Jézus sorsa sajtóságon ismétlődik az ő életében. Csalódottan szakítja meg ígéretes életpályáját, és kivonul az összeomlás előtt álló, javíthatatlan európai kultúrából, miután számára is eltűnt Isten országa az ismeretlen jövőben, és marad számára az önmagát feláldozó Jézus követése.

Nem véletlen, hogy egymástól függetlenül egyszerre két kutatónál jelentkezik az eszhatológiai szemlélet, amely a világ megváltozását Istentől várja. A századforduló táján kezdődik a kultúrprotestantizmus válsága: kérdésessé válik a kultúrprogram megvalósítása, minthogy félreérthetetlenül jelentkeznek az európai kultúra és társadalom súlyos válságának jelei. Ez tükröződik az eszhatológiai szemléletben. Az sem véletlen, hogy ez az eszhatológiai szemlélet az első világháborút követő válság idején terjed el az európai teológiában, és hogy újraéled a második világháború utáni válság idején. Keresztyén körök rezignáltságát jelzi ez az etikátlan eszhatológia.

Kettősség az írásmagyarázati módszerben

Az első világháború után döntő fordulatot hozott Barth Károly és társainak istenélménye és egészen új találkozása a Bibliával. Valamennyien a történetkritikai iskola neveltjei, akik számára az egész Biblia szétesett a történeti hitelességükben megkérdőjelezett rétegekre és szövegrészletekre. Ekkor azonban egyszerűen úgy kezdték olvasni a Bibliát, ahogyan az van, ahogyan az a történelemben cselekvő Istenről szól.

Ekkor alakul ki R. Bultmann írásmagyarázati módszerében egy sajtóságos kettősség. Egyfelől a legszélsőségesebben alkalmazza a történetkritikai módszert: rétegeire bont és történeti hitelességében megkérdőjelez szinte mindent. Másfelől azonban hangsúlyozza, hogy a Szentírás szava mint kérés, mint Isten ígéje akkor szólal meg számunkra, ha nem kritizáljuk és bíráljuk, hanem ha engedelmesen hallgatjuk. Amikor az ige így megszólal, és kérésmá válik számunkra, akkor egyszerre eltűnik a történeti távolság, egyszerre jelenné lesz az ige tartalma, mert maga Isten teszi jelenné számunkra. A kérés tartalmát híres Jézus-könyvében fejt ki, amely jellemző módon az emberiség nagyjai sorozatban jelent meg. Isten országának evangéliuma mint kérés, mint Isten sürgető közelségét jelenti számunkra: döntésre szólít fel Isten mellett, miután Isten döntött mellettünk. R. Bultmann teológiájában ilyen sajtóságos ellentmondásos ambivalenciát mutat a szélsőséges történetkritikai és a kérésmatikus írásmagyarázati módszer kettőssége.

R. Bultmann felbecsülhetetlen érdeme, hogy egy egész generáció számára lehetővé tette ezzel, hogy a szélsőséges történetkritika mellett is prédikáljanak a gyülekezetekben a Szentírás alapján. Viszont tarthatatlannak tűnik az az ellentmondás, hogy a történetkritikai szemlélettel

eltűnik az Isten a történelemből, és marad Jézus az emberiség nagyjai között. Viszont a kériugmatikus magyarázatnál megszólal az Isten, de elvész a történelem. A Szentírás üzenetének ez a közvetlen megszólaltatása vésszesen közelíti meg a fundamentalista írásmagyarázati módszert. Talán ez a magyarázata annak, hogy a Bultmann-féle írásmagyarázati módszerrel nevelt lelkészek a gyakorlatban elejtik ezt a tarthatatlan ketősséget, és az egész Szentírást kériugmának tekintve szinte fundamentalista módon kezelik az igehirdetésben.

Az egzisztencialista értelmezés

R. Bultmann írásmagyarázati módszerének ez az ellentmondásos ketőssége előkészítette pozitív találkozását a Heidegger-féle filozófiával a húszas évek végén. Ettől kezdve tér át a Szentírás egzisztencialista értelmezésére. Külön hangsúlyt tesz arra, hogy nem egzisztenciális, hanem egzisztencialista magyarázatról van szó (németben: nem „*existenzielle Interpretation*”, hanem „*existenziale Interpretation*”). Az egzisztenciális értelmezés csak azt jelentené, hogy Isten igéje egész életünket érinti. Ez nem is volna teológiailag hibáztatható. Az egzisztencialista magyarázat azonban azt a sajátos létértelmezést tételezi fel, amelyet az egzisztencialista filozófia képvisel, mégpedig a Heidegger-féle formájában. Eszerint az ember léte a múltra tekintve determinált, változhatatlan, lehetetlen lét, a jelen pillanatában azonban a jövő felé nyitott, úgyhogy az embernek minden pillanatban szabadon kell döntenie léte felől. A jövő felé való nyíltság és a döntés kötelezettsége miatt bizonytalan az ember léte, és ezért van benne szorongás. De az ember csak a bizonytalan és lehetetlen lét igenlésével és a döntés vállalásával lesz emberré. Bultmann szerint az emberi létnek ez az egzisztencialista értelmezése szükséges annak a létértelmezésnek a megértéséhez, amelyet az ige tartalmaz. Az ige is döntés elé állítja az embert, mégpedig úgy, hogy maga az ige közli vele létének meghatározottságát: Isten már döntött felőle. De éppen ez a döntés teszi szabaddá az embert arra, hogy döntsön Isten mellett.

Érdemes itt egy pillanatra elgondolkodni a társadalmi összefüggéseken. A heideggeri egzisztencializmus a krízisbe jutott, tájékozódásra képtelen, létének lehetetlenségét érző német polgári értelmiség önértelmezése: érzi léte bizonytalanságát, szorongva tudja, hogy döntenie kell, de döntésének nem tud konkrét társadalmi tartalmat adni. A heideggeri filozófia individuális létértelmezésének hatása végzetesnek mondható R. Bultmann írásmagyarázati munkájára. Mert mint láttuk, a történetkritikai módszerrel eredetileg adva lett volna az írásmagyarázat társadalmi dimenziója. De a heideggeri filozófia süketé tette ez iránt. Ez tükröződik ismét mindkét tudós személyes életében is. Heidegger ugyanúgy, mint Bultmann eltávolodott a hitlerizmus alatt. Ünnepelesen üdvözölték a hitleri rezsimet, anélkül, hogy csatlakoztak volna hozzá. Később súlyosan csalódtak benne, ismét anélkül, hogy gyökeresen új irányt vettek volna.

A mitológiátlanítási program

R. Bultmann 1941-ben írásmagyarázati elveit ismét továbbfejlesztette a mitológiátlanítás bejelentésével. Gondosan kell elemeznünk ezt a koncepcióját, mert hatása felmérhetetlen, de sokan félreértették, vagy

nem látták át teológiailag súlyos következményeit. Sokan vulgarizálva csak azt értették ki belőle, hogy az evangélium mindig helyhez és időhöz kötötten szólal meg, tehát magától értődő, hogy ki kell emelnünk az antik világnézet szemléleti elemeiből, ha a modern ember számára akarjuk hirdetni. Ez valóban magától értődő, és mindenképpen helyes is volna.

A mitológiátlanítás programja azonban többet jelent. Mert a mitológikus világszemlélet R. Bultmann szerint nem csak abból áll, hogy a világot három emeletesnek képzelték el, amelyben a menny, a föld és a pokol három szinten helyezkedik el. (Csak ezt szokták idézni!) R. Bultmann meghatározása szerint mitológikus az a szemlélet, amely bármilyen kívülről jövő hatalom hatását tételezi fel az immanens világban. Szerinte ez az, ami ellenkezik a modern ember immanens világszemléletével, amely kizárja minden külső hatalom beavatkozását a világba. Bultmann szerint tehát nem is az a döntő kérdés, hogy az Újszövetség is beszél mennyről és poklóról, hanem az, hogy az egész újszövetségi szemléletet az eszhatológia határozza meg. Az újszövetségi eszhatológia szerint ugyanis Isten beavatkozása teremti meg az új világot, ez pedig mitológikus szemlélet, Bultmann meghatározása értelmében. Mivel pedig az egész újszövetségi szemléletet, a krisztológiát és az ekkleziológiát is ez az eszhatológia határozza meg, az egész újszövetségi szemléletet átjárja a mitológikus szemlélet. Ebből kell kiemelni az evangéliumot. Nyilvánvaló, hogy ez már az evangélium lényeges tartalmát érinti. De ez a mitológiátlanítási programnak csak egyik fele, első lépése. A másik az, hogy az evangéliumot át kell tenni a mai ember világszemléletébe. Ezt végzi el R. Bultmann a heideggeri egzisztencialista filozófia segítségével, mert szerinte ez felel meg a mai ember modern létértelmezésének.

A mitológiátlanítás következményei

A mitológiátlanítási program ezzel tovább építette a Szentírás egzisztencialista értelmezését, és így fokozta hatását. El kell ismernünk, hogy R. Bultmann ezzel a mitológiátlanítási programmal az evangélium tisztaságát akarja megvédeni, hogy annak hirdetése igazi szembesítés legyen Istennel, és ne csússzon elméleti, világnézeti kérdésekbe arról, hogy mit jelent az okság elve hitünk szempontjából, bizonyítható-e Isten léte stb. R. Bultmann gondolatmenetének lényeges eleme ugyanis az, hogy ha az evangélium a mitológikus szemléletű világban mitológikusan jelent meg, akkor az antik világ emberét úgy állította döntés elé, hogy ebből nem következett világnézetének megváltozása. Ha tehát a modern embernek hirdetjük az evangéliumot, akkor ezzel úgy kell döntés elé állítanunk, hogy ne érintse világszemléletét, és ne kelljen modern világszemléletét az evangélium elfogadása nyomán megváltoztatni.

Ez a tétel azonban minden igazságtartalma mellett nemcsak történetileg kérdéses, hanem teológiai következményeiben is súlyos. Egyrészt nem felel meg a történeti tényeknek az, hogy az evangélium hirdetése nem érintette — egyebek között — az antik ember világszemléletét is. Ha Pált kinevették Athénban, amikor Jézus feltámadásáról beszélt, akkor nyilvánvaló, hogy a feltámadás számukra világnézeti lehetetlenség is volt. Ugyanígy a modern ember számára Krisztus feltámadásának hirdetése — talán nem elsősorban és nem kizárólag, de egyebek között — világnézeti kérdést is hordoz magában. Másrészt amikor R. Bultmann az

evangéliumot a heideggeri egzisztencialista világszemléletbe ennek érintetlenül hagyásával tette át, akkor az evangélium bultmanni értelmezése egyúttal a heideggeri egzisztencializmus terjesztését is magával hozta.

Az evangélium ezzel a bultmanni mitológiátlanítással és egzisztencializálással nem tisztává, hanem sterillé vált, miután így elvesztette történeti és társadalmi dimenzióját és ezzel együtt dinamikus robbantó erejét. Ismét nem véletlen, hogy a bultmannizmus ebben a megújított formájában éppen akkor élte utóvirágzását a nyugati teológiákon, amikor a második világháború után a hivatalos politika a legreakciósabb vizeken evezett, és a diákság ehhez heideggeri egzisztencialista „szorongással” hallgatott. Jellemző az is, hogy a bultmannizmus egyeduralma 1968-ban tört meg, amikor a nyugati diákság körében tudatosulni kezdett a társadalmi problémák világméretű politikai távlata. (Ebben az összefüggésben kell értékelnünk azt a jelenséget, hogy nálunk ugyanabban az évben történt kísérlet modernség címén a bultmannizmus erősítésére.)

A történeti kérdés felújulása

Természetesen a mitológiátlanítás után is marad R. Bultmann teológiájában egy elem, amely mitológikusnak mondható. Ez a kérügma, amely bizonyosságot tesz Isten üdvözítő cselekvéséről Krisztus halálában és feltámadásában. Ezt R. Bultmann sem tagadja, sőt hangsúlyozza, hogy ez a kérügma a hit egyetlen alapja: „Krisztussal, a megfeszítettel és feltámadottal az ige hirdetésében találkozunk. Másképp nem.” Ez a kérügmatikus teológia ismét nagyon reformátorinak látszik az ige jelentőségének ilyen kiemelésével. R. Bultmann is hangsúlyozza teológiájának reformatori jellegét. Valóságban azonban messze túlmegegy rajta, amikor kijelenti, hogy a hit számára a kérügma történeti háttere teljességgel érdektelen: „A keresztyén húsvéti hitet nem érdekli a történeti kérdés” — nem érdekli sem a történeti Jézus személye, sem Jézus feltámadásának történetisége. A kérügmatikus teológiának ez a történetietlensége kiváltotta az ellentmondást, és így az utolsó húsz évben a történeti Jézus és a feltámadás lett az újszövetségi kutatás visszatérő középponti témájává.

A történeti Jézus jelentősége

Az ellentmondás először R. Bultmann tanítványi köréből, E. Käsemann részéről szólalt meg 1952-ben, de azután annyira kiszélesedett és sokszínűvé vált, hogy kritikai ismertetése csak fő vonalaiban lehetséges. A döntő ellenvetés az, hogy az őskeresztyének hite számára nem lehetett közömbös a történeti Jézus, hiszen másképpen nem is volna elképzelhető az evangéliumok keletkezése. Hangsúlyozták, hogy kell lennie valamilyen folytonosságnak, kontinuitásnak a történeti Jézus és a Krisztusról szóló gyülekezeti kérügma között. Más szóval: keresték a gyülekezeti krisztológia gyökerét a történeti Jézus személyében, életében és tanításában, s így beszéltek a történeti Jézusnál „implicit” (G. Ebeling) vagy „indirekt” (H. Conzelmann) krisztológiáról, amelyet a gyülekezet „húsvét után” explicit vagy direkt krisztológiává bontott ki.

Eltérők a vélemények arról, hogy miben jelentkezik ez a bizonyos implicit krisztológia a történeti Jézusnál. Némelyek szerint tanításában, amelyet isteni igénnyel mond ki: „Megmondattam a régieknek, — Én pe-

dig ezt mondom!” (E. Käsemann) Mások szerint abban a magatartásban, hogy úgy cselekedett, mintha maga az Isten volna, amikor például bűnösöket von maga köré, akiknek pedig menekülniük kellett volna Isten elől (Lk 15.). (E. Fuchs) Ismét mások szerint abban keresendő az implicit krisztológia, hogy Jézus „a hit bizonyágtevője” (G. Ebeling), vagy abban, hogy Isten követelését és Isten kegyelmét egyformán radikálisan hirdette (H. Braun). A kontinuitás hangsúlyozása egészen odáig mehet, hogy a feltámadás a történeti Jézushoz képest semmi újat sem hoz (G. Ebeling), vagy más fogalmazás szerint a „húsvét azt jelenti, hogy Jézus ügye folytatódik” (W. Marxsen). Az implicit krisztológia hívei tehát csak abban egyeznek, hogy a kérügmaticus krisztológia gyökereit a történeti Jézusban vélik felfedezni, de ennek tartalmára vonatkozó vita nem jutott nyugvó pontra.

A kérügmaticus teológiával szemben a történeti kérdés felvetése mégis rendkívül jelentős ekkleziológiai és szociológiai szempontból. A kérügmaticus teológia szerint ugyanis az apostoli vagy gyülekezeti kérügma nem kritizálható és nem ellenőrizhető. Ez a kérügma a feltétlen tekintélyű végső norma az egyházban. A történeti kérdés felvetésével ez a norma a történeti Jézus ellenőrzése alá kerül, s így a feltétlen tekintélyű norma nem a kérügma, illetőleg ennek hordozója, hanem Jézus személye lesz. Más szóval: a gyülekezet vagy az egyház nem alakíthatja önkényesen a kérügmáját, hanem a történeti Jézus személyén kell tájékozódnia. Világos így az ekkleziológiai-szociológiai összefüggés: a történeti kérdés ilyen felvetése támadás is volt a második világháború után feltétlen tekintéllyel fellépő és restauratív körökkel szövetkezett egyház ellen, nemcsak a római katolicizmus, hanem a protestantizmus területén is.

A feltámadás kérdése

Világosan kell látnunk, hogy amikor a kérügma történeti előzményeiről van szó, az implicit krisztológia és a feltámadás jelentősége párhuzamos ellentétbe kerül egymással. Minél szélesebb előzményét tételezik fel a kérügmának a történeti Jézus életében, annál kisebb lesz a feltámadás krisztológiai jelentősége. Minél kevesebb előzményét tételezik fel a krisztológiának a történeti Jézusnál, annál hangsúlyosabbá válik az a kérdés, hogy mi volt az az esemény, amely lehetővé tette, hogy a történeti ember Jézust Krisztusként, isteni lényegű Úrként tisztelje a gyülekezet. A feltámadás kérdésének tehát szükségszerűen fel kellett vetődnie a történeti kérdés felvetésével kapcsolatban. Ezt egyebek között a kérügmaticus teológia is provokálta azzal a tétellel, hogy „Jézus a gyülekezeti kérügmába támadt fel”, ahogyan ezt W. Marxsen megfogalmazta, és R. Bultmann is magáévá tette. De egyébként a kérügmaticus teológia szerint ennek a feltámadásról szóló kérügmának a történeti alapja: a feltámadás történetisége a hit számára érdektelen, a történeti kutatás számára pedig elérhetetlen.

Tisztában kell lennünk azzal, hogy a történetkritikai kutatás eszközeivel tényleg nem bizonyítható, de még nem is valószínűsíthető Jézus feltámadása. És ez nem valamilyen hitetlen szkepszisból vagy szélsőséges kriticismusból, hanem magából az Újszövetségből következik. Mert az Újszövetség szól ugyan néhány halott feltámasztásáról, de ami Jézussal történt, hogy meghalt és feltámadt, az az Újszövetség szerint egye-

dülálló eset, nincs analógiája! Márpedig — mint láttuk — történetkritikai valószínűsítés csak ésszerűség vagy analógia alapján képzelhető el. De Jézus feltámadására sem az ésszerűség, sem az analógia kategóriája nem alkalmazható. Jézus feltámadása analógiátlan, ésszerűtlen, bizonyíthatatlan és — hihetetlen!

Az apostoli kérüγμα történeti alapja

Mégsem ez az utolsó szó. Nem felel meg az újszövetségi bizonyágtételnek az, hogy a hit megáll a hűsvéti kérügmánál és nem kérdez tovább, ahogyan ezt R. Bultmann mondja. Az a megállapítás sem teljes, hogy a történetkritika eszközeivel csak az apostolok feltámadás-hitéig lehet eljutni. Az Újszövetség egyértelmű bizonyossága szerint az apostolok Pállal együtt, akiktől a hűsvéti kérüγμα származott, nem hittek annak a hírnek, hogy Jézus feltámadt: lehetetlennek tartották. Csak akkor hittek, amikor találtak a Feltámadottal. A bizonyítható történeti tény tehát nem az apostolok feltámadás-hite, hanem az, hogy hitelenségük és tiltakozásuk ellenére kénytelenek voltak hinni. Amit R. Bultmann állít, hogy egyedül a kérüγμα a hit alapja, az a második és következő nemzedékek helyzetének felel meg egészen napjainkig. Az első nemzedék a kérügmát először megfogalmazó apostolok hite azonban nem kérügmán, hanem látáson, halláson és tapasztaláson, egyszerűen: a feltámadt Jézussal való találkozáson alapul az ő állításuk szerint. Az Újszövetség szerint tehát az apostoli kérügmának kettős történeti támpontja van: a történeti Jézussal való együttlét és a feltámadt Jézussal való találkozás. Ezért és csakis ezért a kettős történeti alapért egyszeri és egyedülálló az apostoli kérüγμα jelentősége és tekintélye az egyházban. Ez a tekintély azonban nem önálló, hanem függ történeti vonatkozási pontjától, a történeti és feltámadt Jézustól, és ez a Jézustól függő apostoli tekintély a történeti egyszerűsége és egyedülállósága miatt nem is származhat át semmiféle más későbbi egyházi tekintélyre.

A Feltámadott megjelenése döntő fordulat

Az apostolok hitelenségéből hitre jutása arról is tanúskodik, hogy a Jézussal való találkozásnak egészen rendkívülinek kellett lennie. Ezt a megfigyelést kiegészíti az a történeti tény is, hogy a Feltámadottal való találkozásnak nincs „objektív”, azaz hitetlen tanúja. Ezt történetkritikai szempontból csak negatív szokták értékelni. Pedig az ellenkező irányú következtetés legalább annyira jogos. Az Újszövetség szerint a Feltámadottal való találkozásnak csak hitetlen tanúja volt, de a találkozás következtében valamenyi hitre jutott. Akkor pedig a találkozásnak olyan meggyőzőnek kellett lennie, hogy hitre kellett jutniuk. Ez a megfigyelés valószínűtlenné teszi a vízió- vagy szellemszerű megjelenéssel való magyarázatot. Az ilyesmi aligha győzött volna meg mindenkit, Pált legkevésbé.

Jézus feltámadása Pál számára csak akkor jelenthette az új világ kezdetét, ha nem lelki, hanem valamilyen értelemben testi feltámadás volt, amilyent az utolsó időkre vártak. Erre vall az is, hogy Pál Isten teremtményének tekinti Jézus feltámadását, és egymással szoros párhuzamba állítja azt, hogy 1. Isten megelevenítette Ábrahám és Sára halott

testét, és így teremtette Izráel népét, 2. a nem létezőt létre hívja, 3. feltámasztotta Jézust, és 4. megigazítja az istentelent (Rm 4,17—25). Erről a valóságos feltámaszról mondja az Újszövetség, hogy Isten Jézus Krisztusnak a halálból való feltámasztása által újjáteremtett minket élő reménységre (1Pt 1,3). Így világosodik meg Jézus valóságos testi feltámasztása hangsúlyozásának jelentősége. Távolról sem csak arra ad reménységet, hogy Isten majd új világot teremjék általa, hanem arra is, hogy már ebben a világban is teremjék: újjáteremtheti a feltámasztott Jézus által azt is, aki emberileg reménytelen eset. Ez a reménység a keresztyén ember evilági aktivitásának legfelsőbb indítéka és erőforrása!

Jézus vagy Krisztus

A történeti kérdés még mindig nem jutott nyugvópontra, sőt éppen a legutolsó években kiélezték az ellentétet a történeti Jézus és a kerygmatis Krisztus között, és ezzel kapcsolatban ismét világosan jelentkezik az újszövetségi kutatás társadalmi háttere. A történeti Jézushoz kapcsolódik most is ugyanúgy, mint 200 évvel ezelőtt a forradalmi jellegű politikai törekvések igazolása: „Ahol ma a politikai teológia keresztyén programját megtervezik, ott feltétlenül a történeti Jézusra bukkanunk, aki ezt a programot, bárhogyan is szól, már kétezer évvel ezelőtt példászerűen hirdette és gyakorolta.” (W. Schmithals) Ezzel szemben állítják, hogy a kerygmatis Krisztus hirdetése az uralkodó egyházat jellemzi: „A hierarchiák a nagy egyházakban nem törődtek Jézus életének tartalmával és formájával, mert ez az érdeklődés radikálisan megkérdőjelezte volna őket. A keresztyének Wald Pétertől és Servetus Mihálytól Henri Perrinig vagy Don Mazziig, akik az evangéliumok üzenete iránt érdeklődtek, ezért az érdeklődésükért üldöztetést és büntetést szenvedtek. Az egyházban uralkodó Krisztus pedig az uralkodók Krisztusa.” (D. Sölle) (v. ö.: A modern teológia problémái c. cikket és a hozzá tartozó cikkeket, Lp 1971: 332—346.) Élesen megfogalmazza az ellentéteket: történetet vagy kerygma, politikai szolgálat vagy uralkodó egyház, Jézus vagy Krisztus. Elveszett a legelső keresztyén hitvallás tartalma, az, hogy Jézus a Krisztus.

A kutatás visszakanyarodása a kiinduláshoz

Ezzel visszakanyarodott az újszövetségi kutatás a modern írásmagyarázat kezdetéhez, amikor több mint kétszáz évvel ezelőtt, a francia forradalom előestéjén H. S. Reimarus rámutatott az áthidalhatatlan szakadékokra a történeti Jézus és az egyház Krisztushite között. Meggyőződésük szerint H. S. Reimarus ezen a ponton világosan látott. A történeti Jézus és a gyülekezeti kerygma, az implicit és az explicit krisztológia között minden elképzelhető kontinuitás ellenére is fennáll ez a szakadék. Jézus ügye nem folytatódhatott volna a gyülekezeti kerygmával, ha közben nem történt semmi. A történeti Jézus és a kerygmatis Krisztus közötti szakadék a világos történeti nyoma annak, hogy közben valami rendkívüli esemény történt: Jézus valóban feltámasztott. Ez a tény kapcsolja össze Jézust és Krisztust, és teszi érvényessé azt az első hitvallást, hogy Jézus a Krisztus.

3. A SZENTÍRÁS ÉRTELMEZÉSÉNEK GYAKORLATI KÉRDÉSEI

Idegen hatások tudatosítása

Ezzel áttekintettük a Szentírás értelmezésének módszerbeli és tartalmi kérdéseit. Mi lehet ennek a hosszú áttekintésnek és elemzésnek az értelme? Hosszabb időszakot kellett áttekintenünk, mert csak így lehetett felfedni a modern írásmagyarázati kutatás teológiai és ideológiai, egyházi és társadalmi hátterét. Így vált felismerhetővé, hogy a látszólag nagyon akadémikus, nagyon elvont és nagyon objektív tudományos írásmagyarázat nagyon is szorosan összefügg az egyházi és társadalmi valósággal. De ez a valóság részben a múlt, részben a nyugati egyházi és társadalmi valóság, amely a miénktől sok ponton lényegesen különbözik. Végig kellett elemeznünk az írásmagyarázat sokféle módszerét és irányzatát, mert többé-kevésbé valamennyi hatott és hat nálunk is. Ezeket a hatásokat lelkeszi karunk magában hordozza, a szószéktől a magánbeszélgetésekig tudatosan vagy öntudatlanul tovább is adja, és így az evangélium szolgálata közben egy letűnt vagy tőlünk idegen egyházi és társadalmi valóság elemeit észrevétlenül viheti át a mi egyházunkba és társadalmunkba. Ez pedig szükségképpen hordozza magában azt a veszélyt, hogy a lelkesz és hallgatósága elidegenedik a mi társadalmunk valóságától, vagy a gyülekezet idegenedik el a számára idegen egyházi és társadalmi valóságot tükröző igehirdetéstől.

Ez a hosszú áttekintés és elemzés tehát az egyházi és társadalmi összefüggések tudatosítását és az önvizsgálatot akarja szolgálni. Lehetővé akarja tenni, hogy vizsgálat alá vegyük azt az írásértelmezést, amelyet a múltból hordozunk magunkban, vagy amely a jelenben hat ránk, hogy ezek a hatások észrevétlenül át ne vigyenek egy múltbeli vagy egy idegen egyházi-társadalmi valóságba. Talán nem is kell hangsúlyoznom, hogy ez a szociológiai elemzés, tudatosítás és önvizsgálat nem azért történik, hogy igehirdetésünk társadalomtudományi előadássá legyen. Éppen megfordítva: hogy ne legyünk öntudatlanul valami idegen ideológia vagy társadalmi valóság szószólói, hanem szolgálatunk valóban az evangélium szolgálata legyen. Erre különösen éberem kell vigyáznunk, amikor igehirdetésre készülve olvasunk egy kommentárt, igehirdetési meditációt vagy segédkönyvet.

Saját írásértelmezésünk

Felmerül az a kérdés, hogy ennyi bírálat után milyen úton járjunk. Tanulhatunk-e valamit a tudományos írásmagyarázattól, ahogyan azt ma a világon, elsősorban Nyugaton művelik. Nem is kétséges, hogy tanulhatunk belőle, mégpedig sokat. Elsősorban azt a hatalmas történeti anyagot használhatjuk, amely alkalmas a Szentírás jobb történeti megértésére. Hiszen ennek a történeti anyagnak az eredeti felkutatására a mi szerény egyházi viszonyaink között alig van lehetőségünk. Tanulhatunk az írásmagyarázat sok részletkérdésében is. De az írásértelmezés alapvető koncepcióját át kellett és át kell gondolnunk teljes egészében. Hiszen amit Nyugatról kaphatunk, az egy egészen más egyházi és társadalmi közegben született, és természetesen annak a nyomát hordozza magában. A mienkbe beleépíthetjük ennek a tudományos írásmagyarázatnak érvényes eredményeit, de alapvető koncepcióját nekünk magunk-

nak kell megalkotnunk. Reménységem szerint az, amit Jézus messiási programjával kapcsolatban az írásértelmezés alapvető koncepciójaként képviseltem, segítséget nyújthat a helyes tájékozódásban, mert a tudományos írásmagyarázat eredményeinek figyelembevételével a mi egyházunk és társadalmunk szolgálata közben született. Amikor ezt röviden összefoglalom, talán feltételezhetem, hogy ahol a rövidség nehezíti a megértést, ott magyarázatul szolgálnak megjelent tanulmányaim.

Jézus és a korabeli messianizmus

Az elmondottak után magától értődik, hogy nézetem szerint az Írás értelmzésénél a történeti helyzetből kell kiindulnunk. Jézust körülveszi a messianizmus levegője, amelynek sokféle irányzata megegyezett abban, hogy valamilyen formában Isten népének, esetleg csak a kegyeseknek igazolását és világi uralmát várták. Eze remélték a tanítványok is az utolsó pillanatig. Azon vitatkoztak: ha Jézus uralomra jut, kinek milyen szerepet ad, ki lesz Jézus első helyettese, jobb keze: Péter, vagy a Zebedeus fiai, hogyan vesznek részt a világoralomban és annak javaiban, stb. Jézus világos választ ad erre: ő szolgálatra jött, és szolgálatra hív. Ez azonban nemcsak alkalmi jellegű kijelentése volt, amely egy a sok közül, hanem egy teljesen új messiási koncepció kijelentése, amely lényegesen eltért a korabeli messiási várakozásoktól, és amely átjárja Jézus egész működését, tanítását és minden megnyilatkozását.

A szolgáló messiás

A szolgáló messiás koncepciójának sokféle megnyilatkozásából kiemelünk néhányat. Jézus bírálja a gazdagokat: a gazdag nem mehet be Isten országába, pedig ezt várták, mert a gazdagság Isten áldásának, és általában a kegyesség jutalmának számított. A gazdag és Lázár példája mutatja, hogy Jézus ezzel nem csak individuális, hanem általános társadalmi problémát érint. Amikor a munkást megillető bérről beszél, nyilván mögötte annak tudata is áll, hogy a meggazdagodás többnyire a munkás megsanyargatásával jár együtt. A szolgálat koncepciójába illeszkedik az ellenség szeretetének követelménye, amely szintén nemcsak a személyes magatartásra, hanem népek egymáshoz való viszonyára is vonatkozik. Jézus jellegzetes szolgáló messiási cselekedete az, hogy a bűnösöket keresi fel, és hívja megtérésre, pedig a messiásnak az igazak gyülekezetéhez kellene csatlakoznia. Ismét társadalmi képletet is érint ezzel, mert a bűnösökön elsősorban a felső tízezret értették, és a hozzájuk tartozó paráznákat. Még feltűnőbben hirdeti a szolgáló messianizmust a szombatnapi munkatilalom tudatos megszegése. A munkatilalom megtartása hitvallás volt a világot teremtő Istenről. Ha valakinek, akkor a messiásnak kellett volna ehhez ragaszkodnia. A szombatnapi gyógyítás új hitvallás az emberszerető és életmentő Istenről. Élesen nyilatkozik meg a sajátos messiási koncepció az adófizetés kérdésében. Magától értődőnek tartották, hogy a messiás szembeszáll a római birodalommal, és vele szemben felállítja messiási birodalmát. Mindenki megalkudhatott a helyzettel, de a messiás nem helyeselhette a császárnak való adófizetést. Jézus válasza a szolgálat koncepciójából következett.

A szolgálat útja a kereszttig

Ez a néhány vonás talán elég annak megvilágítására, hogy Jézus hogyan értette és hogyan élte a szolgáló messiás koncepcióját. Hozzá kell tennünk: ezt úgy képviselte, hogy kiérezhetően azonosította magát és ügyét az Isten ügyével. (Ebben van az implicit krisztológia igazsága!) Jézus működése ezért az ellentétek kiéleződéséhez vezetett. Kétségtelen, hogy kihallgatásakor kitűnt, hogy egész messiási útját és személyiségét Istennel azonosítja, és ezért istenkáromlásért halálra ítélték. Az ítélet nem tévedés: a mózesi törvény értelmében az istenkáromlásért halál járt. Mivel a főpapi tanács nem hajthatta végre, a járható utat választották, hogy a mózesi törvénynek érvényt szerezzenek. Bevádolták Jézust, hogy ő a messiás, akkor tehát politikai lázadó, és ennek büntetése a kereszttel. A kereszttel így a szolgáló messiás útjának vége és pecsétje. Ezzel Jézus ügye be is fejeződött volna. Hiszen ha a tanítványok messiásnak tartották is, de éppen nem abban az értelemben, ahogyan azt Jézus képviselte. Miután végleg csalódtak benne, amikor Jézust halálra ítélték, valamennyien megtagadták, még Péter is. Nem gyávaságból, hanem mert nem tudták elfogadni az ő szolgáló messiási koncepcióját.

A szolgáló Jézus a Krisztus

De Jézus feltámadt, és ez azt jelentette, hogy Isten melléje állt, és igazolta őt. Magáénak ismerte el Jézus messiási koncepcióját. A Feltámadott pedig újra gyűjtötte tanítványait, hogy kövessék a szolgálatnak azon az útján, amelyen ő járt. A tanítványok mármost a saját tévedésükkel szemben is, hogy nem ő a Krisztus, kimondják az első hitvallást: Jézus a Krisztus! Nem úgy, ahogyan ők és kortársai remélték, hanem ahogyan Jézus a szolgálatban élte. Úgy is megfogalmazhatnánk, hogy hitvallásuk: A szolgáló Jézus a Krisztus! Ezt hirdették és Őt követték egészen a halálig. A Feltámadottal való találkozás óta most már nemcsak az új világ és az örök élet reménysége hajtotta őket, hanem az a felelősség is, hogy meg kell állniuk Krisztus előtt, és számot kell adniuk arról, hogy hogyan követték őt, és mit tettek ebben a világban. Erősítette őket az a tapasztalat is, hogy Isten őket és igehirdetésüket is igazolta szolgálatuk nyomában járó jelekkel, azzal, hogy az élő Jézus vonzásában új élet támadt ebben a világban.

Jézus működésének ez az áttekintése világossá tette az újszövetségi eszhatológia, krisztológia és etika szerves egységét, amely az újszövetségi kutatásban messzemenően szétesett. Megmutatja a történeti Jézus és a kériumatikus Krisztus egységét is anélkül, hogy csökkentené a feltámadás jelentőségét. Sőt éppen a feltámadás középponti jelentőségének kiemelésével egyszerre és egyformán hangsúlyozza a történeti, szolgáló Jézus követésének és a róla szóló bizonyosságtételnek, a kériumának jelentőségét.

Írásértelmezésünk teológiai következményei

Mindezzel az Újszövetség értelmezésének fő vonalait próbáltuk megvonni. De kérdés, hogyan lehet ezt átvinni a mi szituációnkba. A mai helyzetet jellemzi a kapitalizmus és a szocializmus kettőssége, és ezzel összefüggésben a világméretű osztályharc. Az Újszövetség és a mai

helyzetünk között az érintkezési pontot az adja, hogy az egyház vezetésében, tagjaiban és szervezetében messzemenően összenőtt, vagy érdekközösségbe került a kapitalista társadalommal, és ennek teológiai hátterül az uralkodó messiási koncepció szolgál Krisztus világalma címén. Ebben a történeti helyzetben a szolgáló Messiás útja és az ennek megfelelő teológia az egyház helyes útja és helyes teológiája, amely az evangélium szolgálatával együtt a szocializmus vállalására és építésére indít. Ennek kifejtése már egy másik előadás feladata.

A Szentírás alkalmazásának lehetősége

Mi következik azonban mindebből a Szentírás értelmezésének gyakorlatára? Erre adunk rövid választ öt pontban.

1. A Szentírás értelmezésénél mindig szem előtt kell tartanunk, hogy az egész Újszövetséget, sőt az egész Szentírást az foglalja össze, hogy az a názáreti Jézus, akit Jeruzsálemben keresztre feszítettek, feltámadt és él. Az egész Újszövetség is csak azért létezik, mert Jézus él.

2. A Szentírás az Újszövetséggel együtt a világirodalom remeke. De legújabb részeit tekintve is közel kétezer éves, és így önmagában a múlt dokumentuma. Középponti üzenete csak azért időszerű még mindig, és azért alkalmazható a jelenre, mert akiről a Szentírás szól, az még mindig él.

3. A Szentírás időszerű alkalmazását csak az végezheti el, aki ismeri a mai világot, — az embert, akihez az ige szól. Jézus nem szentkönyvet hagyott egyházára, hanem tanítványait és az ige hirdetőit küldi el, hogy az adott szituációban hirdessék az evangéliumot az élő és szolgáló Úrról. A Szentírás szövegének egyszerű megszólaltatása nem elég, sőt kifejezetten megtévesztő is lehet. Nem volna szabad elfelejtenünk, hogy Jézus megkísértésénél a sátnan nagyon biblikus, de az adott helyzetben mégis az ellenkezőjére fordítja az Írás értelmét. Az Írás alkalmazásához nemcsak az eredeti történeti helyzetet kell jól érteni, hanem ismerni kell saját helyzetünket is, amely meghatározza az igehirdető és az igehallgató életét és gondolkodását.

Az igehirdető feladata

4. A Szentírás nem önmagához köt minket, hanem Krisztushoz. Ezért az igehirdetésnél nem az a feladatunk, hogy a textust prédikáljuk, hanem azt a Krisztust kell prédikálnunk, akiről a textus több-kevesebb teljességgel szól. Az igehirdető feladatának tehát nem helyes leírása az, hogy a textustól a prédikációig kell eljutnia. Az igehirdetés szituációja: az élő Krisztus és a reá hallgató gyülekezet. Az igehirdető feladata pedig az, hogy mindkettőre, Jézusra és a gyülekezetre egyformán figyelve szólaltassa meg az evangéliumot az alapige mondanivalójának tekintetbevételével. Eközben tudatosítani kell, hogy a gyülekezet helyzete nem azonos az alapige eredeti helyzetével, sőt lehet azzal ellentétes is. Esetleg az illető textus az ige mondanivalójának csak egy részét, és az eredeti helyzetre való tekintettel azt is egyoldalúan fejezi ki. Lehetséges, hogy egy textusra áll az, hogy „a régieknek mondatott meg”, és akkor a textus a hirdetendő ige kontrasztját képezi. Egyszóval: az igehirdetés mértéke nem az alapige, hanem a valóságos Jézus Krisztus.

Az igehirdetés diakóniai formája

5. A Szentírás jelentőségének ez az értékelése, amely szerint tekintélyét csak közvetve az élő Úrtól kapja, meghatározza az igehirdetés formáját is. Az igehirdetés két hagyományos formája közül a homiliás igemagyarázat a kifejezetten biblikus gyülekezet igehirdetési formája, a néphez szóló igehirdetés formája pedig az értelmesen felépített beszéd. Bemutatható ez az igehirdetés történetén is. A homiliát az ókori egyház akkor alkalmazta, amikor a megnyújtott katechumenátus idején az összehozott gyülekezeten belül magyarázták a Szentírást. Jó helye volt a pietizmus Biblián nevelt gyülekezeteiben is. A néptömegekhez szóló igehirdetés formája a felépített beszéd volt, az apostoloktól napjainkig. Sokszor még alapigét sem használtak. Érthető ez abból, hogy a biblikus gyülekezet számára eleve tekintély a felolvasott ige, és feltételezhető az érdeklődés annak tartalma és értelme iránt. A nem Biblián nevelkedett népnél ezt nem tételezhetjük fel. Ezért különös tekintettel kell lennünk arra, hogy a hallgatóság felfigyeljen és végig figyeljen a beszédre. Ennek egyik feltétele az, hogy a beszéd a hallgatóságra való tekintettel legyen átgondolva és felépítve. Azt is mondhatnánk, hogy az igehirdetés diakóniai formája az áttekinthetően felépített, világos mondanivalójú beszéd.

BEFEJEZÉSÜL

Realitás az immanens világban

Abból indultunk ki, hogy a világ megkérdőjelezi a keresztyénséget, sőt magunk is radikálisan kérdezzük. Ezt tettem ebben az előadásban is. Világosan kell látnunk, hogy semmiféle történeti módszerrel nem tudjuk bizonyítani a Szentírás központi üzenetének realitását, azt, hogy a keresztre feszített Jézus feltámadt és él. Ha mégis ezt tettük írásértelmezésünk tengelyévé, akkor ebben már annak a szolgáló Jézusnak a vonzása nyilatkozik meg, aki ma is él és munkálkodik. Írásértelmezésünk történeti helyessége, az, hogy értelmezésünk megfelel a Szentírás üzenetének, bizonyítható tehát történeti eszközökkel. De tartalmának realitásáról csak az győzhet meg, akiről az Írás szól.

Hogyan lehetséges ez az immanens gondolkodásra beállított világban? Haad szemléltessem ezt egy bibliai történettel. Amikor Pál Feszus római helytartó jelenlétében Heródes Agrippa király előtt a feltámadásról beszél, és látja, hogy nem akar hinni szavának, akkor nem hibáztatja, hanem kijelenti: „Egykor magam is úgy véltem...” És elkezd beszélni arról, hogy maga a feltámadt Úr apostolává tette őt, miközben tajtékzó gyűlölettel szállt vele szembe, és üldözte követőit. „És én nem lettem hűtlen e mennyei látomáshoz!” — fejezte be szavait. A hűség pedig azt jelentette, hogy rátette életét erre a találkozásra, és szolgált. Életének változása, szolgálata és áldozatvállalása tett bizonysgot arról a hihetetlen tényről, hogy a szolgáló Jézus él.

Ma sokszor beszélnek arról, hogy nem a szó az egyetlen kommunikációs eszköz az emberek között, sőt nem is mindig a legalkalmasabb eszköz. Nem értik, félreértik, vagy meg sem hallgatják. Igehirdetésünk messzemenően ebben a szituációban folyik. De hasonló megértési prob-

lémákkal küzd a megosztott emberiség is. Ezért beszélnek arról, hogy sok esetben a megértés feltétele egy más fajta kommunikáció: a közöségvállalás, az együttélés, az együttgondolkodás, az együttmunkálkodás kommunikációja.

Már az őskeresztyénség tudta, hogy amikor a szó elégtelennek bizonyul, az egyetlen lehetőség „az élet beszéde”, „a jó magatartás megnyerő bizonyágtétele beszéd nélkül” (1Pt 3,1). Mi pedig pontosan ebben a helyzetben vagyunk. Senki ne gondolja, hogy a népünkkel való közöségvállalás, együttélés, együttgondolkodás és együttmunkálkodás kommunikációja nélkül meg fogják érteni igehirdetését. Az élő Jézus vonzásában álló szolgálat az a tény, amely az immanens szemléletű világban is realitásnak számít. Ezért a szolgáló Messiás követéséhez nemcsak a szolgálat teológiája tartozik, hanem az életet átfogó és odaszánó szolgálat is az emberek között a szociális igazságot megvalósító társadaloméért. Keresztyénségünk, az élő és szolgáló Krisztus követéséről szóló teológiánk és igehirdetésünk ilyen valóságos szolgálat nélkül csakugyan neveléses jelenség volna a realitások világában. De nemcsak erről van szó. A valóságos szolgálat az a „menyegzői ruha” (Mt 22,11—13), amelyet Isten is megkövetel országába fiaitól, és a nélküle betévedtet kiveti országából.

Dr. Pröhle Károly

Megjelent

Dr. Hafenschner Károly:

MA ÍGY IMÁDKOZZATOK!

című imakönyve

(Válogatás egy modern svéd imakönyvből)

Ára: 20,— Ft

Kapható az Evangélikus Sajtóosztályon

TEOLÓGIAI, TÁRSADALMI ÉS EGYHÁZPOLITIKAI TÉNYEZŐK SZEREPE A RÁKÓCZI-KORBAN

Második rész

A magyar protestantizmus és a Rákóczi-szabadságharc

Ha végigtekintünk a 18. század első évtizedének magyarországi társadalmán, és azt vizsgáljuk, hogy az egyes társadalmi osztályok és az egyes felekezetek milyen mértékben vállaltak részt a nemzet szabadságáért vívott küzdelemben, akkor a protestáns egyháztörténetírót — az egyházak belső ellentétei ellenére — bizonyos hazafias büszkeség és öröm töltheti el. Magának a fejedelemnek egy egészen a napjainkig levéltárban lappangott nyilatkozata dönti el ugyanis a kérdést és ad jó keresztmetszetet az egyes osztályok hozzáállásáról.

1705. elején *Des Alleurs* márki egy kérdőívet nyújtott át *Rákóczinak*, amelyre a fejedelem pontról pontra részletes francianyelvű választ adott. Ebből kiviláglik, hogy már 1705-ben világosan látta a különböző társadalmi osztályok és rétegek állásfoglalását és várható szerepét a szabadságharc további folyamán. Arra a kérdésre ugyanis, hogy a magyarországi és erdélyi rendek készek-e a háború folytatására, a fejedelem azt felelte, hogy a selmeci tárgyalások óta, amelyek felfedték a császáriak szándékait, elsősorban a *kisnemességből* álló magyarországi rendek, valamint a *katonaság* és a *nép* mutatkozik hajlandónak a háború folytatására, *különösképpen a protestánsok*. „Az egyházi rend azonban, amely majdnem teljes egészében a császárhoz húz, kizárólag a békét kívánja, s *vele együtt a főrangú nemesség* egy része, bár ez elég kis számú, úgyhogy a többieknek nem tud ártani. Ami az erdélyi nemességet illeti, úgy látom, hogy az teljes egészében a békét kívánja.”

A fejedelem világosan látta tehát, kikre számíthat. Nem voltak illúziói sem a katolikus papságot, sem a főurakat illetően: elsősorban a felvidéki középnemességre, a vitézi rendre és a népre kívánt támaszkodni.

Vessünk most egy pillantást ezekre a zömükben protestáns társadalmi rétegekre, és vizsgáljuk meg szerepüket, főként hatásukat a szabadságharc ideológiájára.

A *jobbágy*ság kuruckori szerepét az utolsó negyedszázad történései — nagyobbrészt alapos marxista elemzéssel — nagy lendülettel tárták fel és tették közkincsé. Tudjuk, hogy a fegyvert fogott és a szabadságharc ügyét mindvégig a lelelkesebben szolgáló jobbágyok túlnyomó többségükben *reformátusok* voltak. Az irodalomban korábban sok vitára és feltevésekre okot adó kérdést, hogy mi készítette őket fegyverfogásra, eldöntötte Bercsényi pátense, amely 1704. tavaszán *felszabadítást ígért* a felkelő jobbágyoknak a *földesúri függőség alól*. A kuruc jobbágyosság tehát osztályhelyzetének megváltoztatásáért harcolt, s a nemesi vezetést is

megpróbálta rávenni ennek megvalósítására. Annak ellenére azután, hogy a szécsényi országgyűlésen végül sem került sor a sokuk által remélt jobbagyfelszabadítás kimondására — mert a katolikus főnemesség ragadta magához a vezetést és megakadályozta azt — a fegyverre kelt jobbagyságból új társadalmi réteg, a „vitélző rend” hú maradt szeretett és valóságilag amúgy is toleráns katolikus fejedelméhe, sőt jóformán csak ez támogatta őt a szabadságharc utolsó éveiben. Méltó feladata magyar egyháztörténetírásunknak, hogy fokozott mértékben tárja fel a „névtelen” protestáns jobbagyhősök történelemformáló szerepét és jelentőségét.

Szorosan kapcsolódik a fentiekhez a török kiűzése után elbocsátott *végvári katonaság* fontos szerepe is. Különösen a Dunántúlon figyelhetjük meg jelentőségüket, ahol a Habsburg-barát főnemességgel szemben ők alkották a kuruc felkelés társadalmi bázisát, ők forradalmasították a jobbagságot, és ők készítették nyílt állásfoglalásra az ingadozó középnemességet.

A városi polgárság fontos szerepéről már fentebb említést tettünk. Érdekes, hogy Rákóczi Emlékirataiban az ország rendjei közül erről emlékezik meg a legrövidebben — talán csak a bányavárosok gazdag nagypolgársága volt kulcsfontosságú a szabadságharc ügye számára. Az ország negyedik rendjéről, „azaz a királyi városokról” csak azt említi, hogy „szegénységük, a polgárok kis száma, az iparban való járatlanság és a kézművesség hiánya megmutatta, hogy az ország árvaságra jutott és hogy az árvák javait a gyámok élük fel. A polgárok hűsége és szeretete elégséges volt, de szegénységük csak középszerű segítséget jelentett nekem.”

E rövid és sommás ítélet ellenére megkockáztathatjuk azt a feltevést, hogy visszaemlékezései során a fejedelem a számára a fentieknél bizonyára sokkal többet jelentő polgárságnak itt csak egy kicsiny, talán alsóbb rétegét tartotta szem előtt. Ha ugyanis szemügyre vesszük a felvidéki evangélikus polgárságnak sokszínű osztályát, amelynek tagjai között a fejedelem számára is rendkívül fontos pozíciókat betöltött emberek találunk, máris átérezzük a polgári réteg jelentőségét. Orvosok, diplomaták, lelkészek, tanárok, katonatisztek, nyomdászok, kereskedők, iparosok kerültek ki soraik közül, mégpedig úgy, hogy nem egy igen fontos személy volt Rákóczi számára. Nem szólva most a mezővárosok — zömében református — polgárságáról, a teljesség igénye nélkül vegyünk számba a városi — főként királyi városi — polgárság reprezentánsai közül néhányat.

Az orvosok közül mindjárt két kiváló egyéniséget említhetünk. Az egyik *dr. Langh* Jakab Ambrus (1663—1725), egy nürnbergi evangélikus lelkész fia, a fejedelem udvari orvosa. Mint selmecebányai orvosra figyelt fel rá 1703-ban Rákóczi, aki Emlékirataiban írja is róla, hogy Szeged 1704. nyári ostroma alkalmából szerzett betegségekor kifejezetten érte küldött a Felvidékre: „... ezt a lutheránus orvost jól ismertem a háború előtt is. Minthogy nagyon ügyes volt, hamarabb gyógyított meg, mint ahogy reméltük.”

Langh doktor külföldi összeköttetései révén a legkiválóbb gyógyszereket szerezte mindig be — főként Krakóból és Danzigból — a Rákóczi és a Bercsényi család tagjainak, akik csak vele gyógyították magukat. Oly hűségesen ragaszkodott a fejedelemhez, hogy követte őt előbb Franciaországba — ahol XIV. Lajos életét is az ő gyógyszerei és személyes kezelései hosszabbították meg — majd Törökországba is. Mindvégig, 1725-ben bekövetkezett haláláig a fejedelem mellett volt. Az is tettemette el a konstantinápolyi keresztény temetőben, díszes barokk szarkofágba, a legmagasabb fejedelmi elismerést tükröző sírfelirattal.

Ugyancsak kiváló egyéniség volt *dr. Moller Károly Ottó* besztercebányai orvos, a felkelő hadak tábori orvosa, „a magyar Hippokratész” (1670—1747). Életrajzírója szerint Rákóczi hadainak tábori orvosaként „teljes hét esztendőt szolgált, s olyan nagy hírnévre tett szert szerencsés gyógyításaival az egész országban, hogy a 9 éves háború elmúltával sokáig Moller végezte a mágnás családok gyógykezelését és egyedül tőle kértek orvosi tanácsot, míg aztán évek múlva több fiatal orvosdoktor került ki az ő magániskolájából a hazai szükséglet kielégítésére”. *Zabler Jakab* püspök Selmec- és Besztercebánya e két híres orvosának az emlékét versben is megörökítette.

A városi polgárság ilyen kimagasló képviselőit többnyire nemességgel tüntette ki a királyi udvar, ez történt Langh és Moller doktorok esetében is. De a fejedelemnek több ilyen nemesi rangra emelt polgári származású *diplomatát* is adták az evangélikus városok. Róluk is ezen a helyen kellene megemlékeznünk, mint pl. a bártfai *Kray Jakab*, a besztercebányai *Klement János*, vagy a Trencsén megyei *Krmann Dániel* működéséről a következő fejezetben még külön is foglalkozunk velük.

Itt említhetjük meg *Rákóczi egyetlen polgári származású brigadérosát*, az evangélikus *Czelder Orbánt* (1674—1714), aki 1703-ban a szepesi bányavárosok felszabadítójaként és a vallásszabadság helyreállításuként üdvözölte Rákóczit, s aki nemcsak mint Lőcse hős védője, hanem mint a szabadságharc egyik vértanúja is örökre beírta nevét hazánk és egyházunk történetébe.

Külön szint képviseltek a városi polgárság köreiből kikerült és velük szorosan összefonódott, főleg felvidéki evangélikus *lelkészek*, akik közül az esperesek, de főként a püspökök csaknem kivétel nélkül a szabadságharc oldalán álltak. Két kiragadott, de jellemző példát mondhatunk ennek bizonyítására, egyiket Dunántúlról, a másikat a Felvidékről.

A Kemenesaljai egyházmegye 1706-ban, tehát már a kuruc világban esperesévé választotta az irodalmi, főleg himnológiai munkásságáról közzismert és nagy megbecsülésben álló *idősb Aács (Ács) Mihály* nemescsói, majd deveçseri lelkészt, pietista imakönyvíró (†1708). Az 1706. január 26-án Kemenesmihályfán tartott esperességi gyűlésen a fennmaradt jegyzőkönyv tanúsága szerint Aács — aki korábban Thököly tábori lelkése is volt — *lelkes beszédet mondott* a szabadságharc ügye érdekében. Úgy jellemezte „a dicsőséges és hatalmas fejedelmet, a mi igen kegyelmes és istenfélő urunkat”, mint akit a Magyar Izraelnek összetört állapotában küldött népünk élére az Úristen. Ily módon „a csapások alatt nyögő és már szinte haldokló evangélikus egyház lesújtott helyzetét megszánta az Égi Könyörületesség... Fejedelmünk hatalmas és védő szárnyai alatt végül is lélegezni, újraéledni, sőt lassanként virulni kezd a mi haldokló és hálalra vált hazánk, és éppígy Krisztusnak szenvedése alatt sóhajtó, nyögő, szegény kis egyháza. Ki nem kiált fel örvendezve ennek láttán? Ki nem zengedez Istennek hálás dicséretet?” — Egész beszédén végigvonul az a meggyőződés, hogy Isten az, aki egyeseket a mélyből felemel — itt a bécsújhelyi börtönre gondol —, másokat pedig trónjuktól megfoszt. „Bizony te vagy — mondta — elrejtett Isten, Te vagy Izrael szabadító Istene! Te börtönből, rabláncokból kiemelsz egyet, hogy magasra helyezd őt, a másíknak pedig azt mondod: Tedd le a te királyi pálcádat, tedd le diadémodat és a te koronádat! Az Úristen cselekedte ezt és csodálatosnak látszik a szemünkben!”

Prédikátoraink buzgó hazafiságának másik példáját az ország egyik legészakibb városából, Zsolnáról idézhetjük. 1707. márciusában, amikor a bicçsei kerület püspöke, *Krmann Dániel* a kurucok 8 zászlaját szentelte

fel, ugyancsak hazafias szellemű cseh nyelvű igehirdetést tartott. A 60. zsolttár 3—6. verse alapján a függetlenségi harcra lelkesítette a katonákat és többek között a következőket mondta: „Jézus Krisztus, a legyőzhetetlen, a Győző, Izrael Őrzője tegye azt, hogy ezekből a zászlókból sok jó származzék a megnyomorított Magyarországra... Legyen az Úr a mi Fejedelmünkkel, kegyelmes Urunkkal, Rákóczi úrral, hogy amint József is a börtönből kiszabadulva Pater Patriae lett, ő is túlhaladja Báthory, Bethlen, Bocskai, Thököly és más elődök dicsőségét”. Imájában azután Bercsényit Hannibálhoz, Czelder Orbánt pedig Makkabeus Júdához hasonlította, és kérte Istent, hogy „angyaltól tápláltatva felvidítsa népét, cselekedeteivel nevezetes legyen a föld határáig, és emléke legyen örökre áldott”. Végül „a mennyei zászlóvivő védelmét” kérte a püspök a zászlók alatt harcoló felkelőkre.

Lelkészeink közül többen, mint a Thököly-korban is, *tábori lelkész-ként* szolgálták a szabadságharc ügyét. Az evangélikusok közül a kiváló *ifj. Aáchs* Mihályt (†1710) és a hányatott életű imakönyvíró *Hegyfalusi* Györgyöt (†1730), továbbá *Augustini* Györgyöt, a szepesvári őrség káplánját, *Gerhardt* György zsolnai és *Lamius* Mihály korponai lelkészt említhetjük. A református prédikátorok még ennél is nagyobb mértékben vettek ki részüket a felkelés ügyéből: negyvenheten szolgáltak udvari papokként és többen közülük életükkel pecsételték meg a hazához való hűségüket. Így *Debreczeni Vas* István tábori lelkész a gáborjáni csatában esett el, *Zentelki* István tulkai prédikátort, valamint a tudós *Harsányi* Ábrahámot 14 lelkipásztor társával együtt családostul a Habsburgok rác martaolcái koncolták fel Baranyában, *Körmöndi* György mezőkövesdi lelkész pedig „irtóztató halállal” végezte be életét az ellenség kezei között, míg az abrudbányai prédikátort feleségestül ölték meg a császári csapatok.

Nagyobb részt a polgársághoz tartoztak azok a *protestáns tanárok* is, akik közül többről, pl. a sárospataki *Csécsey* Jánosról vagy a zsolnai *Nigrini* Sámuelről már bővebben tettünk említést; de nem szabad elfeledkeznünk sok értékes professzor közül is a legértékesebbekről, így az eperjesi *Rezik* Jánosról és a rozsnyói *Missovitz* Mihályról. *Rezik* János (†1710), aki az eperjesi kollégium jezsuita kézre kerülése után majdnem két évtizedig ette külföldön, Thornban a bujdosás kenyerét és megírta az eperjesi mézsárszék történetét, ugyancsak lelkes híve volt a fejedelemnek. Mint rektor — újra az iskola élén — 1708. Ferenc napján „panegyricus”-szal, magasztaló ünnepi beszéddel bizonyította, hogy „az evangélikus rendek illusztris eperjesi kollégiuma ...mindenképpen a felséges és fenséges fejedelemnek, II. Rákóczi Ferenc úrnak járó dicsőséget szolgálja”. — A másik nagy pedagógus, *Rozsnyó* evangélikus iskolájának a szabadság rövid négy évében felvirágoztatója a horvát származású, lipói születésű *Missovitz* Mihály (†1710), akiről maga Ráday írta, hogy losonci magániskolájában főképpen neki tulajdoníthatta a tudományban való előmenetelét. *Missovitz* és társai rövid néhány év alatt kitűnő tanítási és nevelési eredményeket értek el Rozsnyón, ahová az evangélikus ifjúság színe-javát gyűjtötték össze.

Missovitz történeti tárgyú latin epigrammái is bizonyítják, hogy mennyire gyűlölte a Habsburg-uralmat és mennyire kuruc a történelemszemlélete. A szabadságharc ideje alatt iskolájában nem kevesebb, mint négy latin nyelvű színjátékot adtak elő. Közülük különösen a híres *Mátyás-dráma*, a „*Fata Hungariae*” az, amelyben a Lipót király halála utáni helyzetben felcsillan a remény: bárcsak Rákóczi lenne a magyar király! Szerzője azt hirdeti, hogy Rákócziiban jelen van a „fortitudo Corvorum rediviva”, méltó volna tehát a királyságra, ez felelne meg a nemzeti érdekeknek is.

Végül a polgárságnak arra az ugyancsak igen értékes rétegére is gondolhatunk ennek a kornak a vázlatos elemzése során, amelyből Rákócziak olyan hívei kerültek ki, mint a késmárki szíjgyártó mártír: *Topertzer* Sebestyén. Neki a céhtestületek vitéz és bátor ellenállásáért kellett két másik társával, *Kray* Jakabbal és *Lányi* Mártonnal együtt Heister generális bitófája alá állni 1709-ben.

Ha csak ilyen vázlatosan tekintjük is végig a hazai polgárság hozzáállását a Rákóczi-szabadságharc idején, máris szembetűnik ennek a társadalmi osztálynak a jelentős szerepe és értéke.

Ugyanezt mondhatjuk azonban a magyar *köznemességről* és a *katonaságról* is, amely osztály felé Rákóczi nem fukarkodott az elismeréssel és hálás visszagondolással. Emlékirataiban azt írja róluk, hogy „a harmadik rend, azaz a nemesség és az egész katonaság nagy tiszteletet, engedelmességet és szeretetet tanúsított irántam... Ennek a rendnek legnagyobb része Luther vagy Kálvin felekezetéhez tartozott és nem látogatta a jezsuiták kollégiumait (mint t. i. a főnemes ifjak), mert a gyűlölet a jezsuiták ellen egyre növekedett dühös vakbuzgóságukért.” Sokszor parlágias és durva erkölcsüket ugyan megfeddette a fejedelem, mégis azt írta róluk summázva is, hogy „nem tudnám kifejezni a szeretetnek, hűségnek, állhatatosságnak, odaadásnak azokat a jeleit, amelyeket a nemességtől és a katonaságtól kaptam.” Számunkra azért is fontos e réteg hűséges és értékes helytállásának a tudatosítása, mert főleg a felvidéki evangélikus nemességnek a politikája alakította ki a szabadságharc ideológiájának főbb vonásait. A felvidéki birtokos nemesség neves családjai közül elég, ha csak a Bánó, Berzeviczy, Bulyovszki, Desseffy, Gerhard, Grögey, Jánoky, Kajali, Keczer, Kubinyi, Ottlyk, Okolicsányi, Platty, Podmaniczky, Radvánszky, Roth, Sréter, Szent-Ivány, Szirmay és Szmrecsányi családokat, Dunántúlról pedig az ottani középnemes lutheránus Berzsényi, Fodor, Kisfaludy, Mesterházy, Ostffy, Radó, Torkos, Török és Vidos familiákat említjük: máris széles skálában rajzolódnak ki a *Patria* ügyéért buzgó hazafiaknak és egyúttal az *Ekklézsia* ügyéért buzgó *patrónusoknak* a történelmi kontúrjai. A nemesség hősiességére és önfeláldozására pedig mi sem jellemzőbb, mint az az új adat, amely szerint Szabolcs vármegye összeírása szerint — ahol viszont a köznemesség zöme református volt — az egy évben bevonult nem egészen 200 magyar nemesből 92 esett el a harc-téren.

Ugyanakkor Rákóczi valláspolitikai téren is olyan kiváló református középnemesek tanácsára támaszkodhatott, mint amilyen nemcsak a sokat említett *Ráday* Pál volt, hanem pl. *Vay* Ádám (1656—1719) is. Ő a szét-húzó és felekezetieskedő kálvinista követekkel szemben már Szécsényben azt az elvet képviselte, hogy *első a haza, nem pedig a vallás*.

Társadalmi keresztmetszetünk végén a *főnemesség* zömében katolikus rétegről kell megemlékeznünk. Ők az ország első rendjével, a *klérussal* együtt sajnálatos módon többnyire visszahúzó erőt jelentettek és aulikus beállítottságúak voltak. Kivételt jelentettek a Rákóczi oldalára állt magnások, és a kisszámú, főpapok, akik azonban a fejedelmet inkább kényszerűségből támogatták. Protestáns főrend az ellenreformáció következtében már jóval kevesebb volt ebben a korszakban, mint korábban: kimagasló képviselői a református *Pekri* Lőrinc, valamint az evangélikus *Petrőczy* István, *Révay* Imre, *Zay* András, Lőrinc és Zsigmond, valamint a nem sokkal előbb báróságot szerzett gazdag *Hellenbach*-család tagjai voltak. Sem Rákóczi nem leplezi azonban Emlékirataiban, sem pedig a kortársak naplófeljegyzéseikben ennek a vezető rétegnek ősi bűnét, a szét húzást és a féltékenységet. A nemzeti érdeket

csak kevesen tudták közülük előbbrehozni egyéni, családi vagy felekezeti érdekeiknél.

A Rákóczi oldalára állt főnemesség — annak ellenére, hogy a fejedelem az ország életét a középnemesi összetételű „consilium aulicum”-mal akarta irányítani — a szécsényi országgyűlésen kezébe ragadta a vezetést. Ezzel megakadályozta több olyan társadalmi programnak a végrehajtását, amely sorsdöntő lett volna, mint pl. a Habsburg-ház már akkori detronizálása, Rákóczi királlyá választása, vagy a jobbágyok fel szabadítása. A főrendek ezzel végeredményben megakadályozták a szabadságharc végső győelmét is. Részben ennek lett a következménye azután az is, hogy a jobbágyok és a földesurak között a szabadságharc sikeres kibontakozása nyomán létrejött *nemzeti összefogás*, mintegy átmeneti osztályszövetség, a kibékíthetetlen ellentétek miatt *felbomlott*.

Rákóczi mint egyházpolitikus

A nemzeti összefogás szempontjából elengedhetetlen vallási összefogásnak, a nemzeti egység szempontjából szükséges felekezeti békének az eszméje új és jellegzetes vonása volt a Rákóczi-szabadságharcnak. A fejedelem nagyságára és államférfiúi bölcsességére vall, hogy kezdettől fogva, megalkuvás nélkül és mindegyik egyház önző felekezeti szempontjaival dacolva, következetesen küzdött az elvért: *a haza érdeke megelőzi a felekezetek érdekeit!*

A protestáns jellegű korábbi felkelések vezérei ezt az elvet még nem tartották szem előtt. Ezért váltak a korábbi szabadságharcok csaknem vallásháborúvá. A protestáns ősoktól, ám mégis katolikus szülőktől származó Rákóczi Ferenc valláspolitikájában *a korai felvilágosodás csíráit* fedezhetjük fel. Személyében és egyházpolitikájában a századforduló magyar barokkjának progresszív ökömenizmusa és ökömenikus progresszivitása jelentkezik. Kettős eszménye a *vallási türelem és a nemzeti egység*. Kuruc kortársai és vezető alattvalói egy-két kivételtől eltekintve — mint amilyen *Ráday Pál*, *Vay Ádám* vagy *Jánoky Zsigmond* volt — nem láttak fel erre a magaslatra, és ez a tény már önmagában hordozta a szabadságharc bukását. Az egyéni kegyesség és a közjónak alárendelt valláspolitikára Rákóczi által képviselt kettős, mégis elválaszthatatlan habitusát érdemes befejezésül tüzetesebb vizsgálat tárgyává tennünk.

Hitbeli látását bizonyára meghatározta az a tény, hogy katolikus nevelők irányításával, de *jórészt a Rákóczi-család református nemesi familiárisainak a környezetében nevelkedett*. A hivatalos katolikus-jezsuita felfogástól eltérő, a felekezeti különbségeket áthidaló vonásai bontakoznak ki előttünk akkor is, ha ifjúkori olvasmányainak két ráánkmaradt jegyzékét olvassuk. Mind a sárospataki, 1801-ben konfiskált magánkönyvtárának, mind a bécsújhelyi börtönből történt szökése után visszahagyott ingóságainak a jegyzéke azt bizonyítja, hogy szépirodalmi, szórakoztató, történeti és állambölcseleti művek mellett *vallásos és egyháztörténeti munkákat is előszeretettel olvasott a fiatal Rákóczi*. Bár a janzenizmushoz csak később csatlakozott, Jansen yperni püspök művei és Manseniusi unió tárgyalásokról írt munkája ott voltak olvasmányai között.

Amikor a felkelés élére állt, már *mély belső vallásosság* jellemezte. Fájt neki, hogy a háború elején egyetlen katolikus lelkiatya sem állt mel-

lette: Önéletírásában említi, hogy azok mintegy menekültek előle és ő kiközösítettnek érezte magát. „Hitem pap nélkül sokáig lenni nem enged” — írja.

Istennel való szoros kapcsolatát legjobban talán *imádságai* tükrözik. Mélyről fakadó, hazafias érzéssel felített fohászát, amelyet a felkelés kezdetén, 1703-ban szerzett, a személyes hang jellemzi. Ennek az „alázatos imádságnak” a címe és felzete is sajátos, méltó a feljegyzésre: „Felső-Vadászi Rákóczi Ferencz Fejedelem és Saáros-Vármegyei Örökös-Főispán — Magátul a Kegyelem szerint formáltatott *alázatos Imádság*, mellyel az ő Urának Istenének orczáját mindennapon engesztelni szokta. — Nyomatás által közönséggé tétetett mostan a végre, hogy a Birodalma alatt levő Vitézlő Magyar Nép is az ő Kegyelmes jó Urát s Fejedelmét a buzgó imádkozásban követni megtanulja.” Számos magyar kiadásán kívül megjelent német, latin és cseh nyelven is, ez utóbbit a szlovák katonaság részére a fejedelem arcképe és egy köszöntővers is díszítette. Mai irodalomtörténet-írásunk is elismeri, hogy *történeti jelentőségű a könyörgés felekezetközi jellege*. Külföldön is felfigyeltek rá és itthon népszerű szimbóluma lett a keresztyén felekezetek egyesítését célzó türelmi politikának. Két másik imádsága is fennmaradt a fejedelemnek: az egyik egy „ütközlet előtt mondott beszédhez” csatlakozik. A másik pedig az 1707-ben alapított Nemes Társaság reggeli istentiszteleteire készült, ami mellé lefordította a 30., 40. és 54. zsoltárt is. Többször „maga csinált imádságot” is mondott, s kegyessége annyira közismert volt, hogy sokan egészen a legújabb idő-kig neki tulajdonították a „Győzhetetlen én köszálom...” című — való-jában 19. századi — népszerű égházi éneket is.

De nemcsak a felkelés élére állt fiatal főúrnak, hanem a 8 évi nagy-szerű szabadságháború irányító, a haza ezer gondjával küzdő vezérő fejedelemnek is ugyanez a rendíthetetlen hit volt a sajátja. Bizonyítja ezt Károlyi Sándorhoz már Lengyelországból írt, 1711. március 11-én kelt megrázó levele, amelynek idevonatkozó része így hangzik: „Tudom, hogy ... ügyis elhagyattatom s még talán az külső reménség is megcsal; — mely ha mind úgy történnék is: mégis jobban szeretem tiszta, tökéletes lelkiismerettel Istenbe vetni reménségemet egyedül, mintsem hitelenség-gemmel azt megmocskolván, attól is mind eltávoztatnom, mind érdemte-lenné tenni magamat. Ez oly végső resolútióm, amelytől csak a halál vá-laszt el, s nincs oly nyomorúság s rabság, amely elmémben habozást okozna.”

Janzenizmusa, amint az *Gualterio* franciapárti olasz bitoroshoz írt leveleiből kitűnik, csak 1714—1717 között tudatosodik benne. A francia polgárság ideológiája, amelyet kezdetben bizonyos mértékben XIV. Lajos is támogatott, de azután annál élesebben szembefordult vele. a kamalduli rend grosbois-i kolostorában lett a száműzött fejedelem éltető elemé-vé, s talán nem véletlen, hogy az egyfelől a belső lelki életet állítja elő-térbe, másfelől a kálvini predestinációtanhoz áll közel. Önéletrajza „Val-lomásainak” augusztinuszi dimenziói — több más művével együtt — fe-lekezeti és nyelvi határokat áttörve tették és teszik nevét és eszméit világszerte népszerűvé. Barokk veretű írásait az teszi páratlanná, hogy bennük *összeforr a vallásos kegyesség és a nemzeti politika*: e kettő az ő életművében valósult meg a legnagyobb intenzitással az ő nemzedékében.

Szorosabban vett egyházpolitikai tevékenységére vessünk most még végül egy pillantást úgy, amint az bel- és külpolitikájának vallásügyi koncepciójában jelentkezett. Mindkettőt a *tolerancia* és a *reálpolitika* jel-lemezte.

Amikor a szécsényi országgyűlés meghozta vallásügyi törvényeit és a sok nehézséget leküzdő fejedelem — mint láttuk — kiadta utasításait

megbízottainak, 1705. december 7-i kelettel a szaniszlai táborban *rendeletet* bocsátott ki a *tábori lelkészség* felállításáról. Először a hadi főtiszteket utasítja benne, hogy a „maior pars” elve alapján rendes fizetéssel állandó tábori lelkészt alkalmazzanak, ahogy „az mely vallásbeliek számosságban vannak” az ezredben.

Ez a rendelkezése azért is jelentős, mert a *tábori lelkészi állások megszervezését függetlenné tette az ezereskapitányok felekezeti hovatartozásától: azok igényeit alá kellett rendelniök a többség kívánságának.* Tehát a katonaság felekezeti számaránya döntötte el, hogy katolikus káplán vagy protestáns prédikátor pásztorolta-e az ezredet. Kivételt csak a vezénylő tábornokok képeztek, akik saját papot is hívhattak. A kisebbségi igények kielégítésére viszont nem adott módot: mindegyik ezrednek csak egy tábori lelkésze lehetett.

Szépen fogalmazta meg a fejedelem a rendelkezés célját: „... mivel-hogy igaz ügyünk elősegállítását előbbeni időkben lett boldog progressussal megáldó Istenünk haragját felingereltük... az Úr Istent hozzánk való könyörületesre engesztelhessük...” A rendelkezést „*Az egyházi rendben levők*” is megkapták, azzal az utasítással, hogy a tábori papok kijelölése az ő feladatuk. Meg is szabja Rákóczi a személyi feltételt: „... oly alkalmas személyt, az ki mind tudományával, s mind jóban és kegyes életével példája legyen a Vitéztlő rendnek, s azok között az isteni szolgálatot minden napon a keresztényi bevett szokás szerint végben vigye...” A *katolikus* egyházból Telekessy István egri püspök, Berkes András váci vikárius, Baki János váradi prépost, Balassa Pál esztergomi vikárius és Dolni István csanádi püspök kapta meg az utasítást, *református* részről Kocsi Cs. János debreceni és Patai János dunapataji püspök, valamint Pápai János Borsod—Gömör—Kishont-i, Szécsi István abaúji, Rozsgonyi Mihály zempléni, Rozsgonyi János ungi és Körmendi György barsi esperes, — evangélikus részről Zabler Jakab és Pilárik István püspök.

Tolarenciájával — mint láttuk — realpolitikája párosult. XIV. Lajoshoz néhány héttel a fenti rendelete után írt leveléből kitűnik, hogy „a vallási viszályok egységére vitele” egyfelől sok fáradságába került, másfelől ezeket igen veszedelmesnek tartotta „a közös ügyre”. Szinte kitért kapunak, melyen sok háborgás rontott már be és tett tönkre eddig, a legjobb tervek ellenére, minden vállalkozást... De ilyen módon az egész nemzetet megnyertem ügyemnek” — írja.

Ez az „ügy” a nemzet, a *nemzeti szabadság ügye* volt, amelynek érdekében azt is vállalta, hogy protestáns „minisztereinek” nagy számát többször szemére vessék szűkebb látókörű katolikus főnemesek. Ez azonban annál kevésbé esett nehezére, mert hajlama és lelkiisége szerint is a *tolerancia* embere volt. De ugyanakkor abban is igazuk van a Rákóczi-kor újabb kutatóinak, hogy ez a tolerancia több és más is volt: egyúttal a *szembenálló erők kényszerű kiegyezése is.*

Külügyi valláspolitikájában rendkívüli politikai érzékkel választotta ki azokat a kapcsolatokat, amelyek a harc és szabadság ügyének kedvezhettek. Példa erre *Ráday* és *Okolicsányi* porosz küldetésén és Jablonskival való állandó kapcsolaton kívül a már ugyancsak említett Anhard *Adelung* hallei egyházi diplomatával folytatott tárgyalás-sorozata, aki terveit nemcsak Németországba, hanem I. Péter orosz cárhoz is közvetítette. A borkereskedőnek álcázott *Adelung* 1707. nyarán a fejedelmet főhadiszállásán, a Sárospatak melletti Töketerében (Trebišov) kereste fel. A. H. Franckének Halléba írt két beszámoló levelében igen érdekes megvilágítást kapunk Rákóczi terveiről. *Hallétól „istenfélő és tanult embereket”* kér — minél több „recht capaces Subjectum-ot” —

akiket mesteremberekként alkalmazhat; továbbá gyógyszereket és könyveket is szívesen venne a Francke-féle intézményektől, amelyekért borral tudna fizetni. Gazdasági jellegű kérdéseken kívül kifejezetten egyházi és politikai problémákat is megvitattak, így az 1709. nyarán is, amikor Rákóczi bizalmas üzenetét vitte Adelung I. Frigyes porosz királynak. Ezek az utak valószínűleg hozzájárultak ahhoz is, hogy a felvidéki evangélikusok a rózsahegyi zsinat átmeneti ellenzése után tovább küldhették fiaikat a hallei egyetemre, amelynek a hatása végül is nagyon pozitív volt egyházaink életére.

Három felvidéki evangélikus diplomatája is volt a fejedelemnek ebben az időben. *Krmann* Dániel püspöknek a rózsahegyi zsinaton elhatározott küldetése *XII. Károly* svéd királyhoz nemcsak az eperjesi kollégium ügyét szolgálta. A felkért *Melczel* Mihály kollégiumi felügyelő helyett végül is *Podhorszky* Sámuel trencsényi nemessel megtett útnak egyéb vonatkozásait sokáig homály burkolta. Az e követségről írt, 1708. V. — 1709. IX. sokáig a bécsi udvari könyvtárban őrzött *Krmann*-naplóból ma már tudjuk, hogy az evangélikus státus nevében nemcsak az eperjesi kollégium anyagi segítségét, mégcsak nem is a protestánsok támogatását, hanem konkrétan azt kérték egy ünnepélyes feliratban, hogy felhívást küldjön a király I. József császárhoz a magyarországi evangélikusok vallásszabadságának biztosítása érdekében.

Vértanút is adott a szépségségi evangélikusság a szabadságharcnak Rákóczi kedvelt diplomatájának, *Kray* Jakabnak (1661—1709) a személyében. *Kray* Pál bártfai lelkész és a Klösz-nyomda tulajdonosa leánya, Klösz Erzsébet tehetséges fiának életéről és követi megbízatásairól jelent ugyan meg életrajz, de további kutatást igényelnek a levéltárban fekvő, még publikálatlan iratkötegek. A végtelenül szerény és agilis, rendkívüli pénzügyi tehetséggel rendelkező *Krayt* puritán becsületessége emeli korának diplomatái fölé. A késmárkiak ellenállását megtorló véres bosszú áldozata lett két másik evangélikus társával együtt — akikről fentebb szoltunk — amikor Heister generális 1709. telén elfoglalta a várost. Rákóczi nagy értéket veszített el benne. (†1709. XII. 16.)

Az egyetlen diplomata, aki árulásával csalódást és fájdalmat okozott a fejedelemnek — már száműzetése idején a besztercebányai származású, Hallét járt Francke-tanítvány, a hányatott életű *Klement* János Mihály (álnevén: *Rosenau*) (1689—1720). *Kray* Jakab ajánlotta őt, mint rokonát előbb Rákócziné pártfogásába 1707-ben Danzigban, majd 1708-ban a fejedelem is bizalmába fogadta az egeri táborban. Előbb Berlinbe küldte Jablonskihoz, később a királyhoz is, majd 1709-ben Angliába Marlborough herceghez, utóbb a holland kormányhoz, majd lengyel főurakhoz. Árulását, amelynek során a szabadságharc bukása után szolgálatait felajánlotta és a felkelés titkait átadta Bécsnek, azzal tetézte, hogy szélhámosságával és hamisítványaival nemzetközi bonyodalmakat okozott az európai udvarokban. Hányatott, regényes életpályájának főbb szakaszait, különösen árulását és berlini kivégzését többen feldolgozták ugyan, a merseburgi levéltárban őrzött perirat-kötegek jó része azonban még publikálatlan, és több meglepetéssel is szolgálhat a kutatóknak.

Rákóczi református diplomatái — Rádayt kivéve — inkább a török portánál vagy az orosz cári udvarban végezték fontos politikai megbízatásaikat, így ezeknek a küldetéseknek kevesebb vallásügyi vonatkozása van. A további kutatást azonban ezen a téren is folytatni kell. Ugyancsak részletes elemzést kívánnak Rákóczinak a Vatikánnal folytatott titkos tárgyalásai, amelyeknek egyik rangos diplomatája *Brenner* Domokos (gyakran *Antal* Domokos) a sok nyelven beszélő, szolgálatkész, de jellemében

nem feddhetetlen dunántúli apát, akit a fejedelem jutalmul szepesi prépostnak nevezett ki. A lengyel, francia és orosz udvarokban végzett küldetéseinek sikere után Rákóczi az 1707-es római követségtől is sokat remélt. *XI. Kelemen pápa* azonban, aki ekkorra már kibékült a császárral, korábbi ingadozása után egyre élesebben fordult szembe a szabadságharcral, s a konföderációban való részvételtől katolikus főpapokat kiátkozás terhe alatt eltiltotta. A protestánsoknak adott nagyobb szabadság és az osztrák rendházzal szakítani nem akaró jezsuiták szüntelen panaszai miatt ugyanis Rákóczinak újra meg újra bizonyítania kellett — ami egyébként igaz is volt — hogy „nem a katolikus vallás elnyomásáért folyik a háború”, mégis sokan, így római körökben is „az eretnekek bajnokának” nevezték.

A vezérlő fejedelem toleráns valláspolitikája valóban hatalmas változást idézett elő a korábbi évekhez képest az ország belső, szellemi életében, így az egyházi viszonyokban is. A 17. század utolsó évtizedeire jellemző felekezeti hadakozás, sokszor durva hang, egymás kigúnyolása és a védtelenek kiszolgáltatottsága a múlté volt. Az egész Európán végigszántó *uniós mozgalmak* is éreztették hatásukat és befolyásolták az addigi teológiai irodalom hangvételét. A *hazaszeretet* pedig, amely mindig *tűrelmet* is parancsol, ha rövid időre is, de létrehozta Rákóczi fáradozásának gyümölcséként a felekezetek egységét.

Igaz a megállapítás és szép a megfogalmazás: „Rákóczi országában nincs hitvita, nem azért, mert a fejedelem cenzúrája a nemzeti egység érdekében elhallgattatta, hanem azért, mert a vallási kérdést a politika és az országkormányzás területéről visszautalta oda, ahova tartozik: a benső meggyőződés világába”.

Külső nyomás és belső viszályok ellenére a szabadságharc vérrel öntözött nyolc esztendejében új embertípus született ennek az egyházpolitikának a nyomán: a *confoederatus* magyar, aki *bár hű fia egyházának, mégsem a felekezeti érdekekért, hanem a Haza javáért küzd*.

A „*Cum Deo pro Patria et Libertate*” jelszavával harcba indult és emelt fővel vereséget szenvedett fejedelem e célért küzdő, igazságos valláspolitikájának akart szerény emléket állítani és további kutatásra ösztönözni ez az egyháztörténeti tanulmány.

dr. Fabiny Tibor

Az igehirdető műhelye

SZENTHÁROMSÁG UTÁN 23. VASÁRNAP

5 Móz 4,39—40

1. Mózes ötödik könyve, a Deuteronomium, megújulási folyamatok elindítója, és megújulási törekvések lecsapódása egyszerre. 2Kir 22—23 szerint Jósiás király idejében, Kr. e. 621-ben találtak egy törvénykönyvet, melynek alapján az ún. jósiási reformot hajtották végre. Az Oszövetség könyvei közül Mózes ötödik könyve az egyetlen, mely azt követeli, amit ez a reform csaknem teljes egészében megvalósított. Alapos okunk van tehát annak feltételezésére, hogy Mózes ötödik könyve magában foglalja ennek a templomban talált törvénykönyvnek az anyagát.

Maga a törvénykönyv nem volt előzmények nélkül, hiszen más korábbi törvénykönyvek (szövetség könyve, Ex 20,22—23,19) anyagát is felhasználta, ill. feldolgozta. A Jahve-kultusz kizárólagosságának és az egy kultuszi helynek a követelése, ami ennek a könyvnek jellegzetes vonása, Jósiás politikai törekvéseinek is vonalában volt: a gyengülő és letűnő asszír birodalommal szemben az asszír csillag-kultusz felfüggesztése politikai lépést is jelentett, s a központi Jahve-kultusz a létrehozandó egységes Izrael vallási alapja lehetett volna.

Mai alakját a könyv minden bizonnyal úgy nyerte, hogy a folyamatos használat során a későbbi történeti események (folytatódó bálványimádás és rákövetkező fogság) tapasztalatát beledolgozták. A Deuteronomium és a próféták igehirdetése számos hasonlóságot mutat.

2. A könyv kerete az, hogy Mózes az ígélet földjére való bevonulás előtt emlékezteti a népet a múltra, és intéseket ad a jövőre nézve. Azt a benyomást kelti tehát, mintha időtlen kinyilatkoztatásról lenne szó, de lépten-nyomon kiütköznek az asszír uralom korának kérdései. Ez nem kisebbíti, inkább növeli a könyv értékét. Aktuálisan megfogalmazott törvénykönyv: Aki itt megszólal, és a „rendelések és parancsolatok” megtartására hív, tisztában van azzal, hogy az Istennel való viszonynak jogi formulákkal való rögzítése csak akkor éri el célját, ha az ember bensője, szíve szerint magáévá teszi tartalmát. Ezért szövik át a könyvet prédikációszerű elemek: idézik a kiválasztás, a szabadulás, a szövetségekötés nagy eseményeit, melyek Isten meg nem érdemelt szeretetére utalnak —, és leírják a törvény megtartásának, ill. az engedetlenségnek várható következményeit. A Deuteronomium eljut addig a pontig, ameddig törvénykönyv eljuthat, s amely ponton egy törvénykönyv már-már megszűnik törvénykönyv lenni, amikor már nem egyes számonkérhető cselekedeteket, hanem Istennek teljes szívből való szeretetét parancsolja (Dt 6,1—5; 10,12). De egyébként is, nemcsak kultuszi előírásokat jelentenek a „rendelések és parancsolatok”, nemcsak általában határozzák meg emberek együttélését (mint pl. a Tízparancsolat), hanem egy törvénykönyv lehetőségei között megszemlélően tekintettel vannak a szociális szempontokra is, a hátrányos helyzetben levőkre (Dt 10,16—19; 14,28—29; 15,1—18; 16, 11,14; 22,1—4,8). A könyv ezen a ponton is egybecseng a próféták igehirdetésével.

A törvény tehát ebben a könyvben és ígénkben nem az újszövetségi kor farizeusainak és írástudóinak törvénykedését jelenti, bár a Deuteronomium gondolatmeneteinek mechanikus alkalmazása hozzájárulhatott a törvényeskedés és a merev viszonzástan kialakulásához.

3. A vasárnap textusai között ígénknek az a sajátossága, hogy Isten kizárólagos Úr-voltának és létének meghirdetését elválaszthatatlannul összekapcsolja akaratának földi teljesítésével.

4. Az Újszövetség felől nézve sem kétséges, hogy az Istenben való hit, Isten iránti bizalom, Isten szeretete iránti hála magában foglalja az ennek megfelelő erkölcsi magatartást is. A hegyi beszéd, a példázatok, a levelek is egy lélegzetvételre mondják el a kettőt, megkülönböztetve, de szét nem választva őket.

Az sem véletlen, hogy Jézus a szeretet kettős parancsolatában foglalta össze a törvényt. Ez egyúttal a Deuteronomium újszövetségi értékelése. Világos, hogy Jézus a szeretet kettős parancsának nem afféle gyónó tükör szerepet szánt: megmutatni az embernek, hogy milyennek kellene lennie, és milyen nem tud lenni soha. Az első keresztyén-ség határozott lépésekkel törekedett arra, hogy a szeretet parancsával ne csak mérje önmagát „hanem amennyire lehet, meg is valósítsa azt. Gondoljunk csak a rászoruló megsegítésére az első jeruzsálemi gyülekezetben, vagy Pál apostol „világméretű” kollektájára a jeruzsálemi szegények részére. A szeretet gyakorlati megvalósítására szólít fel tulajdonképpen 1 Kor 13 is.

A legélesebb újszövetségi helyreigazítást a törvények érdemszerző megtartása kapja: az ember cselekedetével — akármilyen „jóval” sem, — nem biztosíthatja jó sorsát sem a földön, sem a mennyben. De mégis elmondhatjuk: jó dolog abban a közösségben lenni Istennel, amelyben a neki engedelmes cselekedetek születnek. „Jó dolog” nem abban az értelemben, ahogyan a Deuteronomium gondolja, hogy tudniillik a választott nép minden ellenségét legyőzi és minden riválisát túlszárnyalja, hanem abban az értelemben, hogy jó dolog Isten szeretetében lenni.

5. Az ígehirdetésben sincs más lehetőségünk, mint a Deuteronomium szerzőjének: egyszerűen csak hirdethetjük, hogy nincs más Isten, egyedül ő az Úr. Ez Jósias idejében is elfelejtett és kétségbevont tétel volt, ezért is keltett megdöbbenést a törvénykönyv megtalálása. Az Isten-kérdés gyakori vitatéma nemhivők között is, de az engedelmes-ség kérdése nem is vetődik fel. Keresztyének hivatkoznak Istenre, takaróznak Istennel, valósággal ópium lett számukra sokszor: betáplált, megdönthetetlen igazság minden komolyabb erkölcsi elkötelezés nélkül. Nem csoda, ha üres formaságnak, a múlt csökevényének tartják „hivő” szülők gyermekei is.

Isten akaratát cselekedni: ez keresztyének számára sem kikerülhető. Zsidók és keresztyének, katolikusok és protestánsok között nem abban van a különbség, hogy kell-e Isten akaratát teljesíteni, hanem főként abban, hogy milyen jelentőséget tulajdonítunk a cselekedeteknek. Bár nem cselekedeteinkkel érdemeljük ki az üdvösséget, de számonkéri őket tőlünk Isten.

Széles keresztyén tömegekre az jellemző, hogy Isten akaratát olyan nagynek és komolynak tartják, hogy egyáltalán nem is tesznek még kísérletet sem az engedelmességre. Isten szent akarata mellett csak bűnös voltukat hangsúlyozzák, és a bűnbocsánat evangéliumával vigasztalódnak. Pedig mennyire más lenne már az is, ha nem a folyamatos

semmittevésre, hanem a megvalósítás közben történt elbukásra vár-
nánk a bocsánatot! Még akkor is, ha nem járnak a várt eredmé-
nyel, tiszteletreméltóak és példamutatóak azok a kísérletek, melyeket
keresztények azért tettek, hogy engedelmeskedjenek Isten akaratának.
Szólhatunk itt nagy, egyháztörténeti próbálkozásokról, és mai, helyi
erőfeszítésekről.

Ez az ószövetségi ige alkalmat ad arra, hogy elmondjuk, a keresz-
tyénség nem minden részletre kiterjedő, minden kérdésre választ adó
filozófiai-gondolati rendszer Istenről, hanem két szó, Jézus két szava:
„Kövess engem!”

„Ahogyan Isten velünk bánik, az megalázza büszkeségünket, de
célhoz vezet minket. Isten úgy tesz velünk, ahogyan időnként embe-
rekkel tesznek, akik először érkeznek számukra teljesen ismeretlen
városba. Ezek azt szeretnék, ha térképet adnának a kezükbe, mely
világos áttekintést nyújt minden utcáról és térről, magvasvasutakról és
földalattiról. Ezzel felszerelve szeretnének önálló portyákra indulni a
városban. Ehelyett azonban vezetőt kapnak és megmondják nekik:
mindig utána menjetelek. Ő megmutatja nektek az utat, csak el ne tá-
volodjatok tőle, mert különben olyanok lesztek, mint a pásztor nélkü
l való juhok.” (K. Heim)

„Jól legyen dolgod...” Boldog ember Isten embere, szeretni tud,
mert szeretetet kapott. Nemcsak többet, bátrabban, lendületesebben
kellene beszélni Urunkról, hanem többet adni belőle a szeretet csele-
kedeteivel, tőle tanult szeretettel: ez szolgálja minden ember javát.
Ez akarata annak, aki Úr fent és alant.

Reuss András

Laikus kérdések és szempontok 5 Móz 4,39—40-hez

Isten ígését nemcsak hallani kell, hanem tudatosítani is. Érdekes,
hogy a Biblia szerint Istenhez való kapcsolatunk a szíven keresztül és
a tudat által realizálódik. Meglepő, hogy már évezredekkel ezelőtt egy
nép hitében milyen tisztán tükröződik a láthatatlan egy Istenben való
hit. Ebből értem meg, hogy a választott nép az egyisten-hit hordozója
lehetett az őt körülvevő pogány világban. (17) — „Fent a mennyben”
kifejezés a mai tudományos világképünkben túl naivnak tűnik. Hol
van a fent, és hol a lent? A „menny” fogalma is magán viseli az ak-
kori emberek elképzelését. A magam részéről úgy fogom fel, hogy a
menny kifejezésén Isten láthatatlan világát értem, amely nem áll el-
lentétben a földi látható világgal, hanem a kettő együtt Isten valósá-
gos teremtett világa. (17) — Mi a különbség a „rendelések” és a „pa-
rancsolatok” között? Nem egyenlő súlyúak? Egyik emberi eredetű, a
másik Istentől való? (17) — Kétszer is előfordul ebben a rövid részben
a „ma” és „mai napon”. Ezzel azt kívánja hangsúlyozni az ige, hogy
Isten mindennapi döntést kíván tőlünk? A „parancsolatok” kifejezés
nyilván a Tízparancsolatot jelenti. Nem feledkezhetünk meg Jézus
magyarázatáról. A Tízparancsolat lényege a szeretet jézusi két nagy-
parancsolata: Isten és az embertárs szeretete együtt. (17) — Sajátos,
hogy Isten ígéretet fűz a parancsolatai betartásához. Ez az ígéret ki-
mondottan a földi életre vonatkozik a boldogulás értelmében, és az
egyen életének, ha hitben jár, kihatása van az utódokra is. Sokszor
ez nem tapasztalati tény, mert hívő emberek gyermekei gyakran tel-

jesen elfordulnak attól az úttól, amelyen szülei járnak. Ettől függetlenül: nem vitathatjuk, hogy Isten parancsolatainak megtartása mindig ígéretes és nem hiábavaló dolog. (17) — „Tudd meg e mai napon”: valami ünnepről van szó, vagy inkább az ige „itt és most”-járól? Talán arról, amit a Zsidókhoz írt levélben így olvashatunk: „Ma, ha az ő szavát halljátok, meg ne keményítsétek szíveteket”? (16a) — „Tudd meg és vedd eszedbe, hogy az Úr az Isten”: tudnia kell ezt az embernek? Vagy miről lehet megtudni? A „vedd” eszedbe!” arra utal, hogy ha az ember elgondolkodik Isten felől, akkor rájön arra, hogy Isten az ég és a föld úra? Ez tehát azt jelentené, hogy spekulatív úton lehet rájönni Isten Úr voltára, illetőleg arra, hogy csak egy Isten létezik? — A „vedd eszedbe!” másra utal. Amikor elolvastam a fejezetet, rájöttem, hogy mielőtt Mózes kimondja ezt, az előtt már részletesen beszélt arról, hogy „az Úr az Isten”. Beszélt a törvényadásról, a szövetségekötésről, sőt beszélt az Egyiptomból való kiszabadulásról. Ezeket az eseményeket interpretálta, magyarázta, de az nem is annyira magyarázat volt, mint inkább bizonyoságtétel. Az események tulajdonképpen önmagukról tanúskodtak. Ezekre az eseményekre, Istent hatalmas cselekedeteire utalva mondta: „Tudd meg, hogy az Úr az Isten!” Amikor aztán azt mondja: „Tartsd meg azért az ő rendeléseit”, akkor ezzel nem egy dogma kényszerű erejére utal, hanem az élő szent Istenre, akinek a nép hálával tartozik, és ezért engedelmességgel. (16a) — Mózes nagyon jól látja, hogy a parancsolatokat Isten jóságos és kegyelmes cselekedetei előzik meg, és ígéretei követik. Isten sohasem valami tekintély-elv alapján vár engedelmességet. Isten parancsolatainak megtartása nem előfeltétele annak, hogy valakinek „jól legyen dolga”, és „hosszú ideig éljen”. Mindenesetre nem abban az értelemben, hogy akkor az előbbiből automatikusan következik az utóbbi, hanem az engedelmesség az egyetlen helyes magatartás, és ezt a magatartást még újabb ajándékok is követik és gazdagítják. (16a) — Ennek a figyelmeztetésnek a negatív oldalára is fel kell figyelnünk. Aki nem tartja meg Isten parancsait, arra nem várnak az ígérek. Sem ideig, sem örökkévaló boldogság. Mert az önmagát zárja ki ezekből. Figyelemreméltónak tartom az igének azt a mondatát is, hogy Isten Úr ezen a földön is. (16a) — Hangsúlyozni kellene az apák felelősségét a fiakkal szemben. Hogy ti. az apák engedelmességétől függ a fiaik jóléte. Ebben természetesen benne van az is, hogy az apák megtanítják-e a fiaikat Isten cselekedeteinek megismerésére. Az Isten dolgaira való emlékezés mindig az értelem és a szív együttes dolga. Existenciális ügy. (16a)

SZENTHÁROMSÁG UTÁN 24. VASÁRNP

Lk 20,34—40.

Egyházukat szerető, idősebb emberek ma sokszor fogalmazzák meg véleményüket úgy, hogy hitetlen korban élünk, elvilágiasodtak az emberek. Megállapításuk igazolására idéznek régebbi korokat, akár évszázadokkal ezelőttieket, akár csak néhány évtizeddel korábbiakat, amelyeket már ők is megéltek, s amelyekben — szerintük — összehasonlíthatatlanul hívőbbek voltak az emberek, mint ma. Valóban ennyire más lenne a mi világunk? Lehet egyáltalán arról beszélni, hogy

régebben jobban hittek az emberek, mint ma? Jézus elég régen járt testben a földön. Most fölolvastott ígénkkel mégis „hitetleneknek” válaszolt. Szaduceusok mentek hozzá, akik tagadták a feltámadást, tehát alaposan rájuk illett a „hitetlen” jelző. Azt igényelték Jézustól, hogy ha valóban úgy van, ahogy ő tanítja, hogy a halottak feltámadnak és örökké élnek, akkor ezt bizonyítsa be, mondja meg pontosan, hogy milyen lesz az örökélet, és tájékoztassa őket arról is, hogy kik jutnak oda. A szaduceusoknak ez az igénye nem idegen a templombajáró embertől sem. Most az egyházi esztendő utolsó vasárnapjain és nemrégiben, amikor halottak napján a temetőket jártuk, különösen ott feszült a szívekben és gondolatokban, ha nem is merte mindenki nyíltan megfogalmazva kimondani a kérdést:

1. *Van örökélet egyáltalán?* A temetői sírok látványa, a körülötünk lassan haldoklani kezdő természet nem erősíti a feltámadáshitűnket. Vannak, akik valóban csak ilyenkor, amikor valamilyen külső tényező hívja fel rá a figyelmüket, gondolnak jóindulatú kíváncsisággal arra, hogy valójában mi is lehet az igazság halál, feltámadás, örökélet kérdésében. Van-e valami a halál után, vagy mindenek vége? Meg lehet-e tudni, vagy legalább sejteni valamit abból, ami olyan titokzatos azóta, amióta csak ember él a földön? Régi pogány vallások, vagy új, idealista filozófiai irányzatok szeretnének felelni erre a kérdésre. Titokzatos vallási közösségek, vagy a spiritizmus önmagát is elhítelve, hirdet valamiféle választ. S ezek a válaszok talán érdekesek és kielégítőek is egy darabig. Egészen addig, amíg valaki csupán kíváncsiságból, elméleti síkon érdekelt a kérdésben. Abban a pillanatban azonban, amikor kudarcok és csalódások, betegség vagy halál egészen közel hozzák személyéhez a kérdést, nem tudja tovább „tárgyilagosan” vizsgálgatni azt, hanem döntővé válik. Vallásos emberek izgalmas, személyes kérdésként vetik fel, azzal a belső vággyal, hogy hinni szeretnék. De ennek ellentéte sem ismeretlen közöttünk: az olyan előjelű kérdés, mint itt a szaduceusoké, akik ezzel Jézust provokálni akarták, vagyis megmutatni, hogy Jézus sem tud elfogadható feleletet adni.

Jézus válasza a szaduceusok kérdésére nem visszautasítás. Fensőbbrendű magatartást felvéve megtehetette volna azt, hogy válaszra sem méltatja, visszautasítja a kérdezőket. Hiszen tudta, hogy nem a meggyőződés vágya adta ajkukra a szavakat. Nem is futamodott meg a kérdésre adandó válasz elől, hiszen ez nem volt szokása, jól tudták ellenfelei is. De olyan magyarázatot sem adott, amely mindenki számára, minden kíváncsiságot kielégít, és világossá teszi azt, ami eddig homályban volt. Jézus nem az ész számára adott megnyugtató magyarázatot, bár ha valaki megelégedett csupán ezzel, válaszában ilyen értelemben is benne volt a felelet. Igével, bibliai bizonyítékkal igazolta Jézus, hogy van örökélet, amikor Mózeset idézve Istent olyan ósatyák Istenének jelenti ki, akik régen meghaltak. Holott éppen a szaduceusok szerint Isten az élőknek Istene. Ők ezt úgy értelmezték, hogy akik meghaltak, azoknak Isten nem Istenük, csak az élőké. Mózes szavai viszont azt mutatják, hogy Isten mindenkinek az Istene, tehát neki „mindenek” élnek. Jézus fogalmazásában a válasz túlnő a régi szaduceusok és farizeusok vitáján. Örökérvényű kinyilatkoztatás: „Isten az élők Istene”. Tehát élők, vagy a mi fogalmaink szerint meghaltak, előtte, neki mind élnek. Ott dől el tehát számunkra Jézus válaszának az elfogadhatósága, hogy az Isten élő Istenünk-e. Ha igen, akkor minden más bizonyítéknál döntőbb Jézus bizonyágtétele: „Isten nem

holtaknak, hanem élőknek Istene, mert őneki mindenki él". — Ezek után következhet a kérdés másik oldala:

2. *Milyen az örökélet?* Ez is benne volt a szaduceusok kérdésében, amivel Jézushoz mentek. Ha azt állítja, hogy van feltámadás, örökélet, akkor mutassa meg pontosan, hogy az milyen. Hogyan oldód-
nak meg olyan kérdések, mint amilyent példának előhoztak, hogy ha valakinek több férje volt a földön, az örökéletben kinek a felesége lesz. Ennél a példánál sokkal izgalmasabb, színesebb gondolatokkal is találkozunk, ha egy kicsit körülnézünk, hogy mennyi féle elgondolás, magyarázat látott napvilágot az örökélet milyenségének megvilágítására. A legtöbb magyarázat a földi élet kiszínezett folytatását látja benne. Babonás, rajongó emberek képzeletében naiv képzetek uralkodnak. Pogány vallások részletes, színes képet adnak, boldogságot, elképzelhetetlen gyönyöröket ígérve. Mi ma talán mosolygunk ezen, és azt kérdezzük, hogy vannak, akiket el tudnak hitetni, s akadnak olyanok, akiket kielégítenek homályos és bizonytalan ígéretek. Pedig sok megbánni valója van e téren az egyháznak is. Amikor elmúlt évszázadok nyomorban sínylődő embermillióit az éhezés és elnyomás ellensúlyozásaképpen az örökélet gyönyörűségével vigasztalta, végzetesen téves képet tárt az emberek elé. Aktuális segítség, cselekedetbeli szolgálat helyett túlvilági kárpótlást ígérni, bűn. Eszerint a vélemény szerint az örökélet a földi vágyak beteljesülésének helye és ideje lenne.

Jézus válasza szerint az örökélet egészen más élet, mint a földi. Megmaradva a szaduceusok által előhozott példánál, az egészen más voltát, lényegbeli különbségét azzal világítja meg, hogy ott nem házasodnak. Nem is lehet kérdezni tehát, hogy akinek több férje volt, kinek a felesége lesz, mert nem lehet földi kategóriákban gondolkodni. A házasságon kívül, vagy ahelyett más példát is hozhatott volna Jézus, a döntő az, hogy egészen más élet, mint a földi, nem annak tökéletesebb változata, vagy boldogítóbb folytatása. A legdöntőbb különbség az, hogy a földi élet legfőbb meghatározója a halál. Az örökéletben ez hiányzik. Ott az élet a meghatározó, az Istennek való élet, az Isten-nel való élet. Akik ezt az életet élik, azok Isten fiai. Állandóan együtt vannak Istennel. Ez az örökélet lényege. A kárhozat gyötrelme sem az emberi képzelet által kiszínezett, válogatott kínzásokban van. Azokat erős akarattal viselni lehetne. A kárhozat gyötrelme az Istentől való örök, áthatolhatatlan elszakíttóság. Az örökélet öröme viszont éppen az, hogy részese Istennel lehet együtt örökre. Ez minden ember által elképzelhető örömnél nagyobb öröm. S elegendő arra, hogy minden igyekezetünkkel törekedjünk az örökélet felé. De ez már fölveti a harmadik kérdést, amelyre ugyancsak volt Jézusnak válasza:

3. *Kiké az örökélet?* Hogyan lehet elérni, megszerezni, vagy be-
jutni oda? Ez a kérdés — jellemző módon — nem volt benne a szaduceusok kérdésében. Őket ez már nem érdekelhette, hiszen tagadták a feltámadást. Jellemző, hogy Jézus mégis szólt az odajutás lehetőségéről is. Kifejezve ezzel azt az akaratát, hogy mindenki számára lehetővé tegye az örökéletet. Emberi elképzelések szerint az örökéletre jutásnak valamiféle érdem lenne az alapja. Legegyszerűbb lenne a bűntelenség, de ez lehetetlen. Ezért találta ki az ember az érdemszerzésnek, a bűnök jóvátevéseinek különböző módjait. A fölösleges jócselekedetek büntörlő erejétől kezdve az imamalmokig sok mindenre esküdött már az ember, hogy az juttatja örökéletre. Voltak, akik egyszerűen a sok földi szenvedést tartották érdemnek, akár úgy, hogy a bántalmazások, kizsákmányolás elfogadását hirdették, akár úgy, hogy az ön-

sanyargatás üdvözítő voltát prédikálták. Mások a világ megvetésében, lenézésében, saját lelkükbe való beletemetkezésben látták, vagy látják az örökéletre jutás lehetőségét. Bármilyen legyen is az örökéletre törekvés megnyilvánulási formája, közös jellemző az, hogy emberi elgondolás szerint, emberi erővel akarja azt elérni.

Jézus válasza: azoké az örökélet, „akik méltókká tétetnek” reá. Más-hol így mondta: „Embereknél lehetetlen, de nem az Istennél...” Az örökélet tehát ajándék. A mai vasárnap különböző evangéliumi igéiben visszatérő téma az, hogy Jézus halottat támaszt fel. Szerepel közöttük Jairus leánya és Lázár is. Mindegyik azt hirdeti, hogy Jézus nélkül kiszolgáltatott az ember a halálnak. Egyedül Jézusnak van életet adó hatalma. Mert ő „az élet”, ahogy maga is megfogalmazta. Tehát az örökéletet is ő ajándékozta, mert csak ő szerzett érdemet reá. — Vajon nem igazságtalan ez a válasz? Vagy nem készlet felelőtlen életre? Krisztus igazsága mindig úgy áll előttünk, mint ami megint csak nem a mi fogalmaink szerint való igazság, hanem üdvözítő igazság. A mi nyelvünk szerint talán ez áll hozzá legközelebb: szeretet. Senki sem lehetne az örökélet a mi igazságfogalmunk szerint. Krisztus igazsága viszont teljesen egybeesik azzal, hogy „Isten azt akarja, hogy minden ember üdvözljön”. Lehet-e ennél nagyszerűbb útja az örökéletre jutásnak?

Örökéletről hallottál. Azt mondod reá, hogy ennyit eddig is tudtál róla, esetleg úgy érzed, hogy gyűjtöttél újabb ismereteket. Azok a szaduceusok bizonyára okosabbak lettek Jézus válasza nyomán. Néhány írástudó pedig még elismerését is kifejezte Jézusnak. Isten nekünk nem ilyen céllal hirdette ezt az ígését. Hanem azért, hogy majd „akkor” ott lehessünk azok között, „akik méltókká tétetnek”. Ámen.

Bárány Gyula

Laikus kérdések és szempontok Lk 20,34—40-hez

Érdekes, de nagyon mesterkéltnak tűnik a szaduceusok kérdése. Amikor Dante Isteni színjátékát megnéztük, a nézőközönség unatkozott a menyeyei szín bemutatásánál, ellenben élénken követte a pokol és purgatórium eseményeit. Ha a házasság, melyet a földön Isten ajándékaént tartunk, ott fönn érvényét veszti, nincs-e ebben valami ellentmondás? Mai életszerető emberek számára nem veszíti-e el az „üdvösség” vonzóerejét? Hogyan lehetne jobban megfogalmazni ezt az állapotot annál, hogy az emberek örökkön-örökké dicsérik Istent? Nem ártana a mai ember számára érthetően megfogalmazni a pokol, vagy kárhozat fogalmát? (4a) — Hogyan egyesül a test és a lélek a feltámadáskor? Az örökkévalóság már itt a földön elkezdődik? Itt dőlnek el jövőnk dolgai? Lehet-e valóban igazságot tenni? A Krisztus előtt élt embereket vagy a ma élő, de Krisztusról nem tudó embereket hogyan ítéli meg Isten? Szabad-e az embernek más dimenziójú világról gondolkodnia, amikor erre agyilag képtelen? (4a) — Kik azok a szaduceusok? Hitetlenek? Azokat a vallás csak addig érdekelte, amíg földi haszon van belőle. A feltámadás mindenhogyan kényes kérdés, nemcsak azok előtt, hanem a maiak előtt is. Nagyon kevés ember hiszi el, hogy lesz föltámadás. Egyre kevesebb. A fiatalok nem hiszik. (44) — Az az ember mit kap Istentől, aki nem hisz a feltámadásban? A gonoszok is fel fognak támadni? A szaduceusok és Jézus is Mózesre hivatkoznak? Hogy

egyeznek a kettő? (44) — Kik lesznek a méltók? Talán mi? Én biztos nem! — Mi tudjuk, kik lesznek a méltók, mi is azok leszünk, de nem magunkért. Azt is tudjuk, miért leszünk méltók. (44) — El se férünk a földön, ha mind feltámadunk! — Nem a földön támadunk fel, hanem a mennyben. — Aki feltámadt, csak a földön támadhatott fel, hanem a mennyben. — Aki feltámad, lélekben támad fel? — Az örök életben nem az emberi leszármazás és utódlás, házasság és család lesz érvényes, hanem mindnyájan Isten gyermekei leszünk. — Mi miatt tagadják az emberek a feltámadást? — Itt nem lehet sok kérdést feltenni, mert vagy hisszük a feltámadást, vagy nem. (44)

SZENTHÁROMSÁG UTÁN 25. VASÁRNAP

Lk 11,29—32 (33—36)

Megjegyzések az alapigéhez

Az alapigének az Agendában való kijelölése lehetőséget ad arra, hogy csak az első négy versről prédikáljunk vagy pedig mind a nyolcra. Mindkét rész önmagában is kerek egész, mégis a 33—36. verseket úgy tekinthetjük, mint amelyek logikailag tovább viszik az előző versek mondani-valóját, ezért jó azokat is alapigének venni.

Az első részben (29—32. ve.) a jelkivánás kérdése kerül elő. Mi a jel értelme? A jelkivánás mögött az az egyetemes emberi gondolkodás áll, hogy Isten jelenlétét csak a megszokottól eltérő, rendkívüli csodás jelenség bizonyíthatja. Jézus ezt a kívánságot elutasítja. Ha Isten jelt ad, az sohasem arra való, hogy mintegy a látványosságon elcsodálkozzanak, hanem hogy megtérjenek és higgyenek (Pröhle: Lk. ev. 197. kk. lpk.).

Jézus azért hivatkozik a niniveiek példájára és Dél királynőjére, hogy rámutasson az Ő személyében Jónásnál és Salamonnál „nagyobb van itt”. Kortársai számára megbotránkoztató megállapítás volt az, hogy a niniveiek (tehát pogányok) lesznek a ítéletben az ő vádlói. Jézus azért mondja ezt, hogy felfigyeljenek az egyetlen jelre, Óraá, és megnyissa szemüket. — Előszertettel szokták párhuzamba hozni Jónás esetét Jézus halálával és feltámadásával (Jónás a hal gyomrában volt három nap és három éjjel, Jézus pedig a „föld gyomrában”, de csak kb. másfél nap és két éjjel!). Itt azonban az összefüggésből kitűnik, hogy Jézus elsősorban nem halálára és feltámadására, hanem megjelenésére és igéjére gondol.

A második részben (33—36. v.) Jézus a lámpás hasonlatával arra a kérdésre válaszol: hogyan lehetséges, hogy nem ismerték fel Jézusban az Istentől adott jelt. Válasza: Nem Órajta múltott. Ő nem elrejtett lámpás, láthatja és hallhatja mindenki. Visszafordítja a jelkivánást: akinek nem elég az Ő igéje, az önmagában keresse a hibát és ne Jézusban (Pröhle i. m.).

A lámpás hasonlatának a második fele tovább viszi ezt a gondolatot. Míg a 32. versben Jézusra vonatkozik, addig a következő versekben az ember szeme a lámpás. Ha valaki nem ismeri fel a Világosságot (=Jézust), úgy annak oka nem a Világosságban van, hanem az ember szemében. Itt figyelmen kívül kell hagynunk a látásra vonatkozó modern, tudományos elméleteket, hogy a hasonlatot megérthessük. A 34—36. versek értelme körülbelül ez: A szem a fényforrás az ember teste számára. Ha jól működik a szemünk felfogjuk a fényt és befogadjuk, ha rossz a

szemünk, akkor nem. A sötétséget és a világo sságot a bensőnkben észleljük, tehát amilyen a szemünk, olyan a belső világunk is, vagyis olyan az egész ember. Vigyáznunk kell, hogy a belső világunkban, a szívünkben ne legyen sötétség. Az ember belső világo sságán múlik, hogy felfogja-e Jézus világo sságát vagy sem. Amikor ránk esik a lámpás fénye (Jézus világo ssága), engedjük, hogy belénk hatoljon, hogy egész testünk, belső világunk világos vagyis tiszta legyen.

Készülés közben

I. Igehirdetésünk irányát megszabja a vasárnap jellege. Az egyházi év utolsó vasárnapjai a végső dolgok felé irányítják figyelmünket. Ennek a vasárnapnak a figyelmeztetése: Az ítélet felé haladunk. Míg a többi igék főleg arra intenek, hogy minden cselekedetünkről számot kell egyszer adnunk, addig ez az ige az egész bensőnket, a szívünket teszi mérlegre. Figyelünk-e Isten legnagyobb jelére: Jézusra, akiben Isten elítélésünk helyett szeretetével akar megajándékozni. Minden Krisztus-prédikáció megtérésre szólít fel. Engedjük be szívünkbe a világ Világo sságát, hogy elűzze szívünk ből a sötétséget és egész életünk tiszta legyen. Krisztus itt a földön „jó gyümölcsöket termő fákká” akar újjászül ni bennünket. Ezen az alapon lehet és kell, Istenhez tért szívvel, a sötétség cselekedeteitől megtisztítva élnünk. S így lehet dörgedelmes erkölcsprédikációk helyett a földi jó munkálására felszólítani és buzdítani igehallgatóinkat.

II. Igehirdetésünk bevezetésében abból indulhatunk ki, hogy századunk a szenzációk kora. Szinte napról napra újabb és újabb szenzációk születnek a gyógyítás, a hírközlés, a közlekedés, az építészet, a vegyészet, a fizika, az űrkutatás, a tudomány és az élet szinte minden területén. Lassan már csak arra tudunk figyelni, ami „szenzációs”. Ami nem fel-tűnő, egyszerű, megszokott, az kiesik a látó- és érdeklődési körünkből. Nem vesszük észre és nem tulajdonítunk neki nagy jelentőséget. Általános emberi tulajdonság ez. Sokszor még Istenre is így gondolunk. Úgy véljük, hogy Isten jelenlétét csak a megszokottól eltérő, rendkívüli, csodás jelen-ség bizonyíthatja. Jézus azonban mást mond.

1. Jézus önmagára, az Ő igéjének és igehirdetésének páratlan jelentőségére hívja fel figyelmünket. Pedig hányan gondolkodunk úgy (sokszor nem is tudatosan), hogy ha Isten valamilyen jellel megbizonyítaná magát életünkben, akkor tudnánk Benne hinni. Úgy vagyunk, mint Jézus kortársai, akik valamilyen jelet kívántak Tőle, hogy hinni tudjanak Benne. Valamilyen csodát, szenzációt akartak látni. Egy olyan jelet, ami csupán egy szenzáció, de nincs különös jelentősége és értelme. Ami inkább olyan bűvészmutatvány, amin el lehet szórakozni, de nem állít döntés elé, nem kényszerít állásfoglalásra. Nem Jézus minden emberi lehetőséget és elképzelést túlszárnyaló hatalmát akarták beengedni életükbe, hanem Istent akarták arra kényszeríteni, hogy megbizonyítsa önmagát az emberek előtt. Ezért mutat Jézus Önmagára: Emberek, vegyétek észre, minden emberi szenzációnál nagyobb van itt. Én vagyok itt közöttetek. S bennem Isten szeretete jött el hozzátok. — Amikor Jézus valamilyen csodát tett, vagy valamilyen jelet adott, akkor annak sohasem az volt az értelme: Ezt tudom én! Hanem mindig ez volt: Ezt akarom én: segíteni rajtatok, megmenteni és megváltani titeket! Jézus csodái és jelei sohasem bizonyító csodák, hanem mindig kinyilatkoztató csodák. Ahogyan Ómaga is

Isten kinyilvánított és tette vált szeretete. Ma számunkra ez a hatalmas Jézus igéjében és igehirdetésében van jelen.

2. Jézus megtérésre és hitre hív minket. Jézus az emberi jelkívánást nemcsak visszautasítja, hanem szavai vádolnak is bennünket. Mert a bűnbánatot és megtérést nem lehet feltételekhez kötni. Sem Isten-bizonyítékokhoz, sem rendkívüli, csodás eseményekhez és jelekhez. Hallgatóinak ezt így mondta: A jel, melyet ti kívántok, én magam vagyok. Isten titeket általam bűnbánatra hív. De ezt ti nem akarjátok meghallani. Ezért állnak magasan felettetek a ninivei emberek. Mert ők hallgattak Jónás bűnbánatra hívó szavára. Isten titeket általam bölcsességre, az Ő ismeretére akar megtanítani. Ti azonban nem törődtek velem. Ezért áll magasan felettetek Dél királynője. Ő ugyanis messze földről ment el Salamonhoz bölcsességet tanulni. Ezért egyszer titeket vádolni fognak az ítéletben a ninivei polgárok és ez a királynő. S a ti bűnötök azért nagyobb és megfoghatatlanabb, mert nektek sokkal több adatott, mint nekik. Nem csupán egy próféta, nem valamilyen király, hanem a megígért Szabadító jött el hozzátok! — Hányszor és hányszor hangzottak már felénk Jézus megtérésre, bűnbánatra és hitre hívó szavai... Az ítéletben nem vádolnak-e majd minket is a mi korunk „nivei polgárai”?

3. Akinek nem elég az Ő igéje, az önmagában keresse a hibát és ne Jézusban. A megtérésnek és hitrejutásnak van azonban egy nagyon izgalmas kérdése. Hogyan lehetséges az, hogy van, aki felismeri Jézusban az Isten szeretetét és hisz benne, van aki nem ismeri fel. Jézus a lámpásnak kettős hasonlatával válaszol. Az első hasonlat szerint: Ő nem elrejtett lámpás. Mindenki láthatja, hallhatja. Ha valaki mégsem látja Őt és nem ismeri fel, a hiba önében van és nem Jézusban...

4. Jézus azért jött, hogy világosság legyen benned és ne sötétség. (A 3. és 4. ponthoz fel lehet használni az alapigéhez tett megjegyzéseket, az ott mondottakat most nem akarom újra ismételni.) A második hasonlat szerint: Szívedet és egész életedet vagy a sötétség vagy a világosság uralja. Bár Jézus itt nem részletezi, hogy mit jelent a világosság és a sötétség az ember életében, kettő mégis nyilvánvaló. Az egyik: annak világos az élete, akire ráesett a világ Világosságának fénye. A másik: Jézus maga is, s a Szentírás más helyei is beszélnek a sötétség és világosság állapotáról és cselekedeteiről. A sötétségé: az igazság útjának elhagyása, az önzés, a hamisság, a gyűlölet, a halál, a szorongatás, a gyűmölcsstelen cselekedetek stb. A világosságé: az igazság cselekvése, a szeretet, a közösség, a hit, a másokért való élet stb. Ezek a cselekedetek azonban sohasem csupán általánosságok, hanem mindig konkrétan jelentkeznek: vagy családi béke van otthon, vagy viszály és meg nem értés. Vagy önzés uralja az ember szívét, vagy örömet leli mások segítségével. Vagy küzd a társadalmi és szociális igazságosság magvalósításáért, vagy maga is szolgálja és áldozata lesz az igazságtalanságnak. Vagy szeret, vagy gyűlöl. Vagy védi embertársa becsületét és jóhírnevét, vagy emberszóló és intrikus stb., stb.

Befejezésül arról lehet szólni, hogy mindez, ami eddig elhangzott, egyszer mérlegre kerül és nyilvánvalóvá lesz. Ez a mai vasárnap arra emlékeztet, hogy mindnyájan az ítélet felé haladunk. Affelé a nap felé, amelyen Isten számonkéri tőlünk, hogy felismertük-e Jézusban az Ő szeretetének hatalmát, engedelmeskedtünk-e Jézus megtérésre és bűnbánatra hívó szavának, beengedtük-e szívünbe és életünkbe az Ő világosságát, s a világosság gyermekeiként éltünk-e embertársaink között és javára. (Itt fel lehet még használni a I. pont gondolatait is.)

Sárkány Tibor

Sohogyszem látok tisztán ezekkel a jelekkel kapcsolatban. Jézusról sokszor olvassuk azt, hogy sok jelet és csodát tett. Tanítványainak is ígérete, hogy majd jelek követik őket. Miért kárhozzatja itt Jézus a jelkívánást? Vagy csak a körülötte állóktól tagadta meg a jeleket? Vagy olyan jeleket vártak tőle, amivel igazolta volna magát? A Jónás jele nyilván Jézus halálára és feltámadására utal. Jelent-e ez valami többet is a mi számunkra? (42) — Itt Jézus a saját jelentőségéről beszél. Mi megszoktuk, hogy hallunk Jézusról. Nem érezzük a szenzációját annak, hogy tudunk róla. — Nem tudom, hogyan függ össze az alapige első és második fele. Örülnék, ha csak a második feléről hallanánk. — Talán úgy függ össze az alapige két része, hogy az, aki elfogadja Jézust, tehát az, aki a megtért niniveiek és az isteni bölcsességet kereső legendás királynő utódja, az nem rejti el a megismert világosságot, sőt annak még a szemében is tükröződik az Isten békessége. (42) — Tudja-e a mai gyülekezet, hogy mi is az a véka. Én csak a bibliából tudok róla, meg a múzeumban láttam egyszer. A lelkész mondta, hogy a vékában búzát szoktak tartani, ez pedig a Bibliában mindig az életet jelképezi. Isten világosságát az rejti el, akinek üres a „vékája”, vagyis akinek nem gyümölcstermő a hite. — Én másra gondolok a vékával kapcsolatban. Az így lefedett gyertya oxigénhiány miatt maga is elalszik. Vagyis: kialszik az a hit, amely csak önmagának akar világítani, amely nem válik szolgálattá a világ javára. (42) — A test lámpása a szem: nem valami régi közmondás ez? Hogyan kell érteni azt, amit Jézus itt mond? Az őszinteségre tennem itt a hangsúlyt. (42) — Zavarban vagyok, akárhol is hallok Jónásról. Akár a Bibliában olvasom, akár az irodalom területén hallom. Nagyon zavar mindaz, ami olyan mitikus, meseszerű. Gyermekkoromban érzem magam. Most pedig, amikor Jézus is rá hivatkozik, egyenesen érthetetlen. Nekem az igéből a második rész mond meg mindent. (41) — Az imponál ebben az igében, hogy Jézust mindenki fölé emeli. Nagyobb minden előző „hírességnél”, minden prófétánál. Világosan szól nekünk: Krisztus csak egy van, Krisztus minden és mindenki felett áll! (41) — Nem ítélem el az akkoriak jelkívánását. Nekünk sem „ártana” valamiféle jel. Nem a hívőre gondolok, de a kétkedőre, vagy az Istnt teljesen elhagyóra. Ha az ember valami komoly jelt lát, jobban hisz. Ma az emberek nagyon kíváncsiak. (41) — Az ige nekem legtöbbször mondó része — negatív. Hisznek Jónásnak, látták, elismerték, tisztelték Salamon bölcsességét — Jézusnak nem adnak hitelt! Ez az, ami engem megrendít. Pedig Jézus több mindezeknél. (41)

Az Evangélikus Sajtóosztály Irattejesztésében kaphatók

Biblia — — — — —	93,— Ft
Ujszövetség — — — — —	40,— Ft
Énekeskönyv (nagyalakú) — — — — —	75,— Ft
Agenda — — — — —	128,— Ft
Keresztelési emléklap — — — — —	—,50 Ft
Esketési emléklap — — — — —	—,50 Ft
Anyakönyvi kivonatok — — — — —	—,50 Ft
Záróméreg nyomtatvány — — — — —	1,— Ft
Költségvetési nyomtatvány — — — — —	1,30 Ft
Istentiszteleti rend — — — — —	4,— Ft
Kis Káté — — — — —	3,— Ft
Konfirmációs Káté — — — — —	10,— Ft
Igés falitábla — — — — —	8,— Ft
Szolgálati napló — — — — —	11,— Ft
Anyakönyvi ívek — — — — —	1,60 Ft
Korál I. — — — — —	55,— Ft
Konfirmációs emléklap — — — — —	2,— Ft
Karner: Isten, világ, felebarát — — — — —	4,— Ft
Hitvallási iratok I. — — — — —	45,— Ft
Hitvallási iratok II. — — — — —	45,— Ft
Groó: Az élet kenyere — — — — —	5,— Ft
Pröble: Ükumenikus imádságok — — — — —	2,— Ft
Karner: Testté lett Ige — — — — —	45,— Ft
Úrvacsorai ostya — — — — —	3,50 Ft
Ottlyk: Istentisztelet — emberszeretet — — — — —	17,50 Ft
Örömhír — — — — —	70,— Ft
Ottlyk: Hűség Istenhez és népünkhöz egyházunk történelmében — — — — —	82,— Ft
Vető: Tapasztalati valláslélektan — — — — —	68,— Ft
Nagy: Egyház a mai világban — — — — —	85,— Ft
A reformáció öröksége és kötelezése — — — — —	22,— Ft
Egyházi Törvények — — — — —	25,— Ft
Koren: Irgalmadat éneklek — — — — —	35,— Ft
Pálfy: Jeremiás II. — — — — —	62,— Ft
Káldy: Új úton — — — — —	135,— Ft
Koráliskola I. — — — — —	20,— Ft
Koráliskola II. — — — — —	50,— Ft
Veöreös: János levelei — — — — —	100,— Ft
Görög: Csendes szobák — nyitott ablakok — — — — —	26,— Ft
Hafenscher: Ma így imádkoztatok — — — — —	20,— Ft
Hitünk-életünk (szórványhittankönyv) — — — — —	16,— Ft