
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

XIII. ÉVFOLYAM 3. SZÁM

2017

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Tizenharmadik évfolyam, 2017/3. szám

A folyóirat megjelenését támogatja a Nemzeti Kulturális Alap.



Kiadja: Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest,
együttműködésben a Magyar Vallástudományi Társasággal
Alapító főszerkesztő: Bencze Lóránt
Főszerkesztő: S. Szabó Péter
Főszerkesztő-helyettes: Horváth Orsolya

Szerkesztők:
Adamik Tamás (Disputa)
Németh György (Forrás)
Pecsuk Ottó (Tanulmányok)
Kovács Ábrahám (Tudományunk története és műhelyei)
Lovász Irén (Hírek)
Vassányi Miklós (Recenziók)

Szerkesztőbizottság:
Bugár István, Matthew D. Eddy, Fröhlich Ida, Heidl György, Hoppál Mihály,
Kendeffy Gábor, Máté-Tóth András, Mezei Balázs, Ruzsa Ferenc,
Schweitzer József, Sepsi Enikő, Szentpétery Péter, Szigeti Jenő, Török László,
Vassányi Miklós, Voigt Vilmos, Zentai Tünde, Zsengellér József

Olvasószerkesztő: Szatmári Éva

A Szerkesztőség címe:
Budapest, Reviczky utca 4.
Tel: 1/483-2900
e-mail: vallastudomanyiszemle@kre.hu

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062

A kiadásért felel: Sepsi Enikő
A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve 15% kedvezménnyel
megvásárolhatók: L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14-16., tel.: 267-5979
harmattan@harmattan.hu; www.harmattan.hu

A tipográfiai tervet Pintér Zoltán készítette, a nyomdai előkészítést
Csernák Krisztina, a nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte.
Felelős vezető: Kecskeméthy Péter

TARTALOM

S. SZABÓ PÉTER: Előszó	5
A REFORMÁCIÓ JEGYÉBEN	
GRACZA, PAUL – PATAKY ALBERT – UNGVÁRI CSABA: A pütkösdí mozgalom	9
ÁCS MARIANNA: A kereszténység Indiában és a magyar kapcsolódások	35
TANULMÁNYOK	
FABINY TIBOR: Jonathan Edwards és a történelem tipológikus szemlélete	51
HAJNÁDY ZOLTÁN: Szophia és Logosz, a kozmikus és történelmi világrend organonjai	71
FORRÁS	
LUTHER MÁRTON: Levél a török vallásról. Orsós Julianna fordítása	89
DISPUTA	
RUZSA FERENC: India és a preszókratikusok	99
TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI	
SIPOS GÁBOR: A 17–18. századi erdélyi református zsinatok (akadémiai székfoglaló)	111
ZSOLDOS ATTILA: Laudáció a 2017. június 1-i székfoglalón	122
HÍREK	127
RECENZÍÓK	137

ELŐSZÓ

S. SZABÓ PÉTER

Ahogy közeledünk a jubileumi év végéhez, egyre gyarapodnak a folyóiratunkhoz küldött olyan írások, melyek valamilyen módon a reformáció kezdete 500. évfordulója jegyében születtek. Ezért ez a számunk elég jelentős mértékben tematikus szám jellegét ölti – a közölt tíz írásból nyolc az évfordulás tematikához kapcsolódik (a Hírek és a Recenziók rovatok anyagait nem számítva) –, noha eredetileg nem annak terveztük. Hisz ebből a célból külön rovatot indítottunk, de az évforduló ihletése egyre inkább a többi rovatunk anyagait is áthatja.

Mostani számunkban *A reformáció jegyében* rovatban folytatjuk a reformáció hatására induló vallási közösségek, egyházak bemutatását, most a pümkösdiekét, a Magyar Pümkösd Egyház elnöke, illetve a Pümkösd Teológiai Főiskola rektora és rektor-helyettese írásaival. Talán sikerül közel hozni a mozgalom jegyeit, a magas főfokon megélt vallásosságot, mely a hívő teljes pszichés struktúráját mozgósítani akarja, a hívő a hagyományos vallásgyakorlatnál mélyebben, intenzívebben akarja átélni a vallási élményt, az első Pümkösd alkalmával tapasztalt karizmáknak, a Szentlélek Isten ajándékainak birtoklását kívánja elérni a jelenben. Talán ez teszi érthetővé a pümkösd mozgalom rövid történetében tapasztalható sok konfliktust, szakadást, egyesülést, mert erőteljesebbek az emocionális tartalmak, a hiteles, karizmatikus vezetőkhöz való ragaszkodás. Miután a megélt vallási élmény a döntő, a dogmatikai, liturgiai keretek is lazábbak, nem olyan mértékben szabályozottak, mint a nagy történelmi egyházakban. A rovat negyedik tanulmánya ezúttal Indiában tájékozódik, folytatva a protestantizmus világméretű missziójának bemutatását, a ma ott tevékenykedő magyar lelkészek, orvosok életébe is bepillantva.

Tanulmányok rovatunk két írásából az egyik, Fabiny Tibor professzoré, Jonathan Edwards – akit a pümkösdiek is egyik fontos forrásuknak tartanak, mint erre Paul Gracza is utal – munkásságát taglalva csatlakozik a jubileumi tematikához, Hajnád Zoltán tanulmánya viszont az orosz vallásbölcselet és az ortodox teológia fogalmait, izgalmas témaköreit tekinti át. Még egyértelműbb a jubileumi év témáihoz kapcsolódás a *Forrás* rovat anyagában, hisz Orsós Julianna egy magyar nyelven most először megjelenő Luther írás fordítását közli és látja el bevezetővel. A *Disputa* rovatban Ruzsa Ferenc professzor akadémiai doktori disszertáció-

védésének – amelyről már hírt adtunk – problematikájából közlünk egy rövid tanulmányt, amely izgalmas kérdéseivel talán további hozzászólásokat is kivált, vitát eredményez, a rovat jellegének megfelelően.

A tudományunk története és műhelyei rovatban ismét egy akadémiai székfoglalót közlünk, Sipos Gáborét, aki a 17-18. századi erdélyi református zsinatok munkáját elemezve kapcsolódik a jubileumi év aktualitásához, a székfoglaló alkalmából mondott laudáció pedig Zsoldos Attila akadémikus tollából származik.

Hírek és Recenziók rovataink a megszokott módon tájékoztatják olvasóinkat fontos eseményekről, illetve néhány érdekes vallástudományi munkáról.

A REFORMÁCIÓ JEGYÉBEN

A PÜNKÖSDI MOZGALOM

GRACZA, PAUL – PATAKY ALBERT – UNGVÁRI CSABA

A PÜNKÖSDI MOZGALOM NEMZETKÖZI TÖRTÉNETE

GRACZA, PAUL

A pünkösdi üzenet valamennyi földrészre és országba eljutott, napjainkra elérte az egész világot, és százmilliók életére gyakorolt hatást. A pünkösdi mozgalom Jézus mennybemenetele előtt adott ígéletén és annak beteljesedésén alapul. Eszerint tanítványai erőt kapnak, amikor rájuk száll a Szentlélek, és tanúi lesznek Jeruzsálemben, egész Júdeában és Szamáriában, sőt a föld végső határáig (ApCsel 1,8). Mindez pünkösdi napján teljesedett be (ApCsel 2,4). Az első keresztyének mennyei erővel ruháztattak fel, hogy bátran, hatalommal, természetfeletti jelekkel és csodákkal kísérve teljesíthessék a Nagy Misszióparancsot (Mt 28,18–20).

A történelmi vonalat tekintve a pünkösdi mozgalom közvetlen előzményei a 18. század elején létrejött evangéliumi és szentségmozgalmak. Az *evangéliumi* irányzat tanításának és gyakorlatának középpontjában a Jézus Krisztusban való hit által személyesen elnyerhető üdvösség újrafelfedezése és hangsúlyozása állt. Ezen alapult a Nicholas von Zinzendorf gróf (1700–1760) vezetése alatt álló, 1727-ben alapított moráviai közösség is, amely Herrnhutban működött. Ebben megújult figyelmet szenteltek az imádkozásnak, az egyéni üdvösség fontosságának és a misszió ügyének. Az irányzat más országokban is megjelent: a walesi Howell Harris (1714–1775) és Daniel Rowland (1713–1790), valamint az angliai John Wesley (1703–1791) és öccse, Charles (1707–1788) a templomfalakon kívülre vitték az evangéliumot: olyan nőknek és férfiaknak prédikáltak, akik egyébként nem jártak templomba. A Wesley fivérek nagy hangsúlyt fektettek az Ige, valamint egyes szentéletű emberek életének a tanulmányozására. Anglia-szerte létrehoztak egy keresztyén – később „metodistaként” emlegetett – hálózatot, amely Európa más országaira, sőt a majdani Amerikai Egyesült Államok területén újonnan létrehozott gyarmatokra is kiterjedt. Jonathan Edwards (1703–1758) és George Whitefield (1714–1770), az első Nagy Ébredés két vezéralakja is hasonlóképpen vitte el a személyes megváltás üzenetét a tömegekhez. A szabadtéri igehirdetés terén végzett úttörő munkájuk, valamint evangéliumi tartalmú igehirdetésük egyéni és közösségi szinten is megtérést eredményezett, ébredési üzenetük és gyakorlatuk pedig társadalmi változásokat szült. Az evangéliumi irányzat mindenütt nagy hangsúlyt fektetett a Jézus Krisztusban

személyesen elnyerhető üdvösségre, a bibliai üzenet elsődleges voltára, az egyéni és a közös imádkozás hatékonyságára és a laikusok felkészítésére. Emellett elkötelezetten törekedett arra, hogy mindenki számára elérhető legyen az evangélium üzenete. Az evangéliumi mozgalom a szentség-, valamint az azt követő pünkösdi mozgalom számára is szilárd alapokat fektetett le a tantételek, az értékrend és a hitgyakorlat terén.

Az 1830 és 1900 között indult *szentségmozgalom* tehát az evangéliumi mozgalomból nőtt ki, de elődjénél nagyobb teret engedett a laikusok egyházon belüli szolgálatának. Kialakulása Phoebe Palmer (1807–1874) nevéhez köthető, aki 1837-től keddenként metodista női imaórákat tartott otthonában. Ebben az időszakban a metodista mozgalom a szentség komolyabban vételét, ezáltal a keresztény élet lelki mélységének fontosságát húzta alá. A Palmer által tartott csoportba járók is érdeklődni kezdtek Wesley keresztény tökéletességről szóló tana iránt, melynek lényege, hogy a keresztény hívő képes anélkül élni, hogy súlyos bűnöket követne el. 1837-ben Palmer átélte a kegyelem második munkáját, melyet „teljes megszentelődésnek” nevezett. Ez a perfekcionizmusként is emlegetett tanítás vált a szentségmozgalom egyik örökségévé, amely igen széles körben elterjedt az Egyesült Államokban, valamint Nagy-Britanniában. Phoebe Palmer és férje, Walter jelentették meg a mozgalom üzenetét elsőként hirdető kiadványok egyikét, a *The Guide* (Útmutató) című folyóiratot.

Más kiemelkedő személyiségek is köthetők a szentségmozgalomhoz, úgy mint Charles Finney (1792–1875), Asa Mahan (1799–1889), Andrew Murray (1829–1917), misszionárius, valamint William Boardman (1810–1886). Utóbbi szolgálata igen jelentős és maradandó, mindmáig tartó befolyást gyakorolt a szentségmozgalomra. A *The Higher Christian Life* (Magasabb rendű keresztény élet) (1858) című könyvének nemzetközi hatása is meghatározó volt. Boardman ezenfelül gyógyító központot alapított Londonban, valamint fontos vezetője volt a Keswick Szentségkonferenciáknak, amelyek a mozgalom legmeghatározóbb időszakában évente megrendezésre kerültek Keswick városában (Anglia). A szentségmozgalom vezetői együtt utaztak, szolgáltak és szoros missziós partnerkapcsolatot alakítottak ki egymással, így a mozgalom egyre nagyobb elfogadásra és befolyásra tett szert. Megerősödésükre és terjeszkedésükre jelentős hatást gyakorolt még F. B. Meyer (1847–1929), D. L. Moody (1837–1899) és Otto Stockmeyer (1838–1917). Meyer angliai lelkészként tevékenykedett, és szintén aktív szerepet vállalt a Keswick Konferenciákon. Emellett termékeny író volt, könyveiben és cikkeiben a mozgalom főbb tanait és a hozzá kapcsolódó gyakorlati kérdéseket magyarázta. D. L. Moody amerikai lelképásztor és evangélista húsz-harmincezres tömegek előtt prédikált, az USA-ban és Angliában is eredményesen hirdette a szentség üzenetét. Iskolát, bibliaiskolát és kiadót alapított, ami nem csupán a bibliai szentségre törekvő hívek vezetését segítette elő, hanem az aktuális társadalmi problémák megoldása iránti elkötelezettségre

is felhívta a figyelmet. Otto Stockmeyer svájci lelkész, evangélista és író különösen a németajkú országokban játszott fontos szerepet a szentség üzenetének terjesztésében. A svájci Hauptwellben (Thurgau) megalapította az első európai gyógyító központot, aláhúзва ezzel a gyógyítás fontosságát a szentségmozgalom tanításában és hitgyakorlatában. A mozgalom hatására a későbbi években világszerte rengetegen személyes pünkösdjükként vagy pünkösdi élményként említették az egyéni szentség, illetve a teljes megszentelődés átélését. A szentségmozgalom – az evangéliumi mozgalomhoz hasonlóan – hangsúlyozta a Jézus Krisztusban való hit által személyesen elnyerhető megváltást, a Biblia központi szerepét, valamint a nők szolgálatra és vezetésre való alkalmasságát. A megtéréstől különböző, a kegyelem második munkájának tekintett teljes megszentelődésről (vagy tökéletessé válásról) szóló központi tanításában arra hívta fel a figyelmet, hogy nem csupán kíváncsi, de lehetséges is mélyebb kapcsolatba kerülni Istennel. Tanait, értékeit és gyakorlatait folyóiratok, valamint könyvek kiadásával terjesztette, népszerűsítette.

A szentségmozgalom alapelvei és eszközei a *pünkösdi mozgalom megszületésénél* is meghatározó szerepet játszottak. 1900 decemberében a topekai (Kansas, USA) Bethel Bibliaiskolát működtető Charles Parham, (1873–1929) független gyógyító evangélista azt a feladatot adta tanítványainak, hogy tanulmányozzák a Cselekedetek Könyvét, és állapítsák meg, mi a szentlélek-keresztség bibliai bizonyítéka. A hallgatók három nap kutatást és imádkozást követően arra jutottak, hogy a Cselekedetek Könyve 2,4 verse, illetve a 10,44–46 és 19,3–7 szakaszok alapján a szentlélek-keresztség bibliai és fizikai bizonyítéka a nyelveken szólás. 1901. január 1-jén a Bethel Bibliaiskola diákjai összegyűltek, és előadták Parhamnak következtetéseiket. Egyikük, bizonyos Agnes Ozman megkérte Parhamet, imádkozzon érte, hogy elnyerhesse a Szentlelket a nyelveken szólás bizonyító jelével együtt. Parham rátette a kezét és imádkozott érte, Ozman pedig megkeresztelkedett Szentlélekkel, és nyelveken kezdett szólani. A újdonságnak számító jelenséget sok másik diákja mellett maga Parham is átélte, aminek hamar híre ment a helyi médiában, illetve a topekai és környékbeli keresztény hívek körében. Három héttel ezután Parham nyilvánosan is tanítani kezdte, hogy a nyelveken szólás a szentlélek-keresztség bibliai és fizikai bizonyítéka. Hangsúlyozta, hogy az utolsó időkben a Szentlélekkel való betöltekezés ruhazza fel a hívőket erővel az evangélium hirdetéséhez. Az a hit vezette erre a meggyőződésre, hogy a mennyből adatott nyelvek ténylegesen beszélt, élő nyelvek, így a nyelveken szólás ajándéka segítheti és gyorsíthatja a külmisziót. Bár a tengerentúlra kiküldött misszionáriusok személyes tapasztalatai később rácsfoltoltak elképzelésére, Parham mégis haláláig kitartott álláspontja mellett. Missziója egyre növekedett és terjeszkedett. Alkalmain továbbra is hirdette a megtérést és a gyógyulást, a résztvevők közül sokan számoltak be arról, hogy meggyógyultak vagy a nyelveken szólás kíséretében töltekeztek be Szentlélekkel. Parhamet ma elsősorban az Apostoli Hit Mozgalom alapítójaként tartják számon.

A *püünkösdi mozgalom alapítója*, a fél szemére vak, afroamerikai származású William Seymour (1870–1922) 1905 decemberében hallott először a püünkösdi tapasztalatról a Parham által alapított Bethel Bibliaiskolában. A szegregációs törvények miatt Seymour csak a tanterem ajtaja előtt, a folyosón ülve hallgathatta a tanítást, amely elsősorban a szentlélek-keresztiségről szólt. Mivel Seymour már rendelkezett némi lelkipásztori tapasztalattal, a tízhetes kurzus vége felé szolgálati felkérést kapott egy afroamerikai szentségmozgalmi gyülekezettől Los Angelesben. Ide 1906 februárjában érkezett meg, és mindjárt elkezdte hirdetni a püünkösdi üzenetet. A kicsiny közösség tagjait arra bátorította, hogy keresztkedjenek meg Szentlélekben. A nyelveken szólással kapcsolatos tanítása azonban ellenállást váltott ki a testvérekből, olyannyira, hogy ki is zárták a gyülekezetből. Ezt követően üzenetét házi bibliatanulmányozásokon hirdette, majd néhány héten át tartó, éjszakába nyúló tanítás, imádkozás és böjtölés után többen is részesültek az új püünkösdi élményében. Ennek gyorsan híre ment a helyi keresztények körében. 1906. április 12-én maga Seymour is megkapta a szentlélek-keresztiséget.

A kis csoport gyorsan növekedett, így nagyobb helyre volt szükségük. Először a North Bonnie Brae utca 312-be költöztek, majd az Azusa utca 312 alatt található épületbe, amelyet a püünkösdi mozgalom megalakulásának helyszínékként tartanak számon. 1906. április 15-én, húsvét vasárnapján tartották első istentiszteletüket. Az alkalmak menete spontán alakult. Kihirdették, hogy Jézus vére elmosta a bőrszínek közötti különbségeket, ezért a Szentlélek mindenkire egyformán kitölteték. Ébredés kezdődött, amely hatással volt más egyházi szervezetekre is, mivel a legkülönbözőbb felekezeti háttérű hívők látogattak az Azusa utcába a Szentlélek friss kitöltésének megtapasztalásáért. Seymour az Apostoli Hit Mozgalomhoz kapcsolta a gyülekezetet és az ottani ébredést, ezért 1906 szeptemberének elejétől *Apostoli Hit* címmel indított folyóiratot. Ennek segítségével nyomtatásban is terjedtek az Azusa utcai, valamint az Egyesült Államok-szerte zajló hasonló ébredések és megújulások során született bizonyágtételek és tanítások. Az ébredés híre és a püünkösdi üzenet messzire eljutott. Az Azusa utcából hazatérők hídként szolgáltak az ébredés és a gyülekezetek között, valamint számosan új gyülekezetet alapítottak. Az ébredésen keresztül sok új misszionárius kapott elhívást, köztük Alfred és Lillian Garr (India, Ceylon [ma: Sri Lanka], Hong Kong és Kína), Lucy Leatherman (Európa és a Közel-Kelet), valamint George és Mary Berg (India), akik hosszú éveken át szolgáltak az Apostoli Hit Mozgalom misszionáriusaként.

Az Azusa utcai ébredés számos tanítása és gyakorlata jól szemlélteti a korai püünkösdi mozgalom értékrendjét és szemléletmódját. Független, a megtéréstől különálló eseményként tekintettek a szentlélek-keresztiségre, valamint annak jelére, a nyelveken szólásra. Vallották, hogy az evangélium hirdetéséhez elengedhetetlenül szükséges az erővel és hatalommal való felruházás megtapasztalása, aminek egyenes következménye, hogy előtérbe helyezték az evangelizációt és a

gyülekezetplántálást. Az imádkozást a szentlélek-keresztységért való „tusakodásként” és közbenjárásként is erőteljesen hangsúlyozták, s az a hitgyakorlatban is kiemelt helyet foglalt el. Hirdették, hogy Isten a szolgálatban mindenkit képes és akar használni, kiálltak amellett, hogy Jézus vérének az ereje a Szentlélek munkája által lerombolja az etnikai válaszfalakat. A pünkösdi üzenet hirdetésére kiterjedten használták az írásos anyagokat és a médiaeszközöket. A keresztény szolgálatba állók száma igen magas volt, és komoly erőfeszítéseket tettek annak érdekében is, hogy a pünkösdi üzenet és az evangélium más országokba is eljuthasson.

Az új pünkösdi üzenete és a megtapasztalások híre igen gyorsan terjedt. A világ minden részéről érkeztek érdeklődők, hogy személyesen lássák és tapasztalják az Azusa utcai ébredést. 1906 októberében New Yorkba látogatott a Kristiania (későbbi nevén Oslo) városából származó, angliai születésű norvég lelkipásztor, Thomas Ball Barratt (1862–1940). Miután az *Apostoli Hit* 1906. szeptemberi számában olvasott az ébredéssel kapcsolatos eseményekről és bizonyosságtételekről, néhány napig intenzíven imádkozott a hotelszobájában. Azt kérte Istentől, hogy keresztelje meg Szentlélekével, ami októberben meg is történt, majd decemberben visszatért Norvégiába. Hazaérkezése után aktívan prédikálni és tanítani kezdett a szentlélek-keresztiségről és a nyelveken szólásról. Saját gyülekezete és sok más norvég közösség is pozitívan fogadta az üzenetet. Igéhirdető körútjait kiterjesztette Európa más országra, később más földrészekre is. Jelentős szerepet játszott a svéd Lewi Pethrus (1884–1974) pünkösdi élményében is, akit Európa egyik legnépesebb pünkösdi közösségének alapítójaként tartunk számon. Az akkor még stockholmi baptista lelkipásztor Barratt-tal való találkozása és beszélgetéseik hatására megkeresztelkedett Szentlélekkel és nyelveken szólt. Magával vitte a pünkösdi üzenetét hazájába, és kulcsszerepet vállalt a pünkösdi tapasztalat terjesztésében úgy Svédországban, mint egész Európában. Barratthoz hasonlóan Pethrus is sokat utazott, s az újonnan felfedezett pünkösdi üzenetet hirdetve bejárták Európát. Barratt például Lengyelországba, Izlandra, Dániába, Észtországba, Finnországba, Angliába, de még Indiába is eljutott.

Barratt meghatározó kapcsolatot alakított ki Alexander Boddyval (1854–1930) is, aki egy anglikán gyülekezetet pásztorolt az angliai Sunderlandben. 1907-ben Boddy Oslóba utazott, hogy meglátogassa az ottani ébredést, s még abban az évben meghívta Barrattot Sunderlandbe, hogy náluk is tanítsa és hirdesse a pünkösdi üzenetét. Barratt látogatásakor Boddy és gyülekezetének több tagja szentlélek-keresztiséget nyert és megkapta a nyelveken szólás ajándékát. Ezzel Boddy gyülekezete lett az angliai pünkösdi ébredés egyik központja. Az európai pünkösdi tanítása és hitgyakorlata megegyezett az USA-beliekével. Jellemzően minden országban működött az *Apostoli Hit*hez hasonló folyóirat. A helyi pünkösdi ébredések és mozgalmak első számú vezetői könyveket, röplapokat és más médiát is használtak a pünkösdi üzenet terjesztésére és népszerűsítésére. Lewi Pethrus olyan szolgálatokat

alapított, amelyek a Svédországban akkoriban tapasztalt szociális szükségleteket voltak hivatottak betölteni. Volt köztük hajléktalanmisszió, ételosztó szolgálat, bank, kiadóvállalat, politikai párt, bibliaiskola és rádióhálózat is. Mindez követendő példaként szolgált más európai pünkösdi mozgalmak számára is.

Az első pünkösdiek erős sürgetést éreztek az evangélium hirdetésére, ezért nagy hangsúlyt fektettek arra, hogy minden nemzethez eljuttassák üzenetüket. A pünkösdi üzenet és mozgalom gyorsan behálózta a világot. Az Azusa utcából 1906 és 1909 között kiküldött misszionáriusok Indiába, Mexikóba, Kanadába, Nyugat-Európába, a Közel-Keletre, Nyugat-Afrikába, Kínába, Japánba, számos más ázsiai országba, Dél-Afrikába, Kelet-Európába, Oroszország különböző részeire és Dél-Amerikába is eljutottak. A mozgalmat változatlanul a Szentlélek ajándékainak aktív működése, az evangelizáció, a vízkeresztség és a gyülekezetplántálás jellemezte. 1947-ben megalakult a Pünkösdi Világszövetség, melynek a svájci Zürichben megrendezett első ülésén több mint háromezren vettek részt. A pünkösdzizmus európai úttörői között feltétlen említést érdemel Stephen és George Jeffreys, valamint Donald Gee (Anglia), Jonathan Paul és Jakob Vetter (Németország), Frederick Baedeker (Ausztria), Grenville Radstock és Robert Vetter (Oroszország), Doinissy és Olga Ziplishny, Nicholas és Martha Nikoloff (Bulgária), valamint Gustav Herbert és Carrie Schmidt (Lengyelország). 1966-ban az európai pünkösdi szervezetek találkozót szerveztek Rómában, és létrehozták az Európai Pünkösdi Közösséget (European Pentecostal Fellowship). 1969-ben egy másik hasonló szervezet alakult más tagokkal, Pünkösdi Európai Konferencia (Pentecostal European Conference) néven, mely a svédországi Nyhemben rendezte alapító konferenciáját. A két pünkösdi szervezet 1987-ben Lisszabonban (Portugália) Pünkösdi Európai Közösség (Pentecostal European Fellowship – PEF) néven egyesült, és napjainkban Európa-szerte 55 tagszervezetet számlál. A PEF ma a misszióért, az ifjúsági munkáért, a nőkért, az imádkozásért és a vezetőképzésért felelős, célzott szolgáltatásokat működtet.

1959-től kezdődően – elsősorban az USA-ban és Nyugat-Európában – a nagy-egyházakon belül is egyre nagyobb gyakorisággal tapasztalták meg és tették magukévá a hívek a pünkösdi üzenetet és a szentlélek-keresztséget. Később ez a – Karizmatikus Mozgalomként ismert – mozgalom az Episzkopális Egyház, a Római Katolikus Egyház, az Evangélikus Egyház, az Anglikán Egyház, valamint a Presbiteriánus Egyház berkein belül is világszerte sokakat megérintett. A karizmatikus keresztények napjainkban is aktívan megélik a Szentlélek ajándékainak működését.

A pünkösdi-karizmatikus hívők száma jelenleg körülbelül 630 millióra tehető a világon.

Információ

Pentecostal European Fellowship (PEF)

Weboldal: www.pef.eu; Email: headoffice@pef.eu

Központ címe: Chaussée de Waterloo 45 – 1640, Rhode St. Genèse (Belgium)

Pentecostal World Fellowship

Weboldal: www.pentecostalworldfellowship.org

Email: info@pentecostalworldfellowship.org

Központ címe: Pentecostal World Fellowship International Office, Calvary Convention Centre, Level 4, Institute Block, No 1, Jalan Jalil Perkasa 1, Bukit Jalil, 57100 Kuala Lumpur, Malaysia

Felhasznált irodalom

ROBECK, Cecil M.: *The Azusa Street Mission and Revival*, Nashville, Tennessee, Thomas Nelson Inc., 2006. (Magyarul kiadta *Az Azusa utcai misszió és ébredés* címmel a Pünkösdi Teológiai Főiskola 2015-ben.)

Enrichment Journal, 2006. tavasz (General Council of the Assemblies of God, Springfield, MO.)

SYNAN, Vinson: *The Century of the Holy Spirit*, Nashville, Tennessee, Thomas Nelson Inc., 2001.

A Pünkösdi Európai Közösség honlapja <http://www.pef.eu>.

Marc Cortez: *Everyday Theology* (honlap): „The Growth of Global Pentecostalism”. Idézet Allan Andersontól és a Wheaton College-ban 2014-ben megrendezett konferencián tartott előadásából. <http://marccortez.com/2014/04/16/growth-global-pentecostalism-wheaton-theology-conference-4/>

A MAGYARORSZÁGI PÜNKÖSDI MOZGALOM SZERVEZETTÖRTÉNETE

PATAKY ALBERT

A magyarországi pünkösdi mozgalom megalakulásának első éveiben két jelentős irányból építkezett. Egyrészt az első világháború után az orosz hadifogságból hazaérkező katonák között voltak olyanok, akik találkoztak más nemzetiségű, szentlélek-keresztségben részesült fogolytársakkal. Életpéldájuknak, biztonyságtételüknek, valamint imádságaiknak köszönhetően a magyarok közül is többen elfogadták a szentlélek-keresztségről szóló tanítást, sőt maguk is nyelveken kezdtek imádkozni. Hazatérésük után meglevő evangéliumi gyülekezetekhez csatlakoztak, és ott tanúskodtak lelki megtapasztalásukról és bibliai hitükről, vagy településükre visszatérve körülöttük alakult ki egy-egy imádkozó csoport, gyülekezet. Közülük munkálkodása okán említésre méltó a mórichidai Sipos Imre, vagy a budapesti Élő Isten Gyülekezetéhez csatlakozó Sebestyén István, akinek a lakásán 1926-tól pünkösdi istentiszteleteket tartottak, valamint a viszneki (Heves megye) Horváth János.

Másrészt ennél sokkal jelentősebb volt *az USA-ból visszatérő magyarok hatása*. Ők a század elején gazdasági okból vándoroltak ki Amerikába, ahol részesültek a pünkösdi élményben. Köztük volt Szalai József és neje, akik az Ohio állambeli Clevelandben találkoztak először pünkösdieliekkel. Először a feleség, Lídia részesült hitvalló keresztségben, és 1919-ben csatlakozott a helyi gyülekezethez, majd férje is bekerült és tag lett. A közösség magyar tagjai hamarosan megalapították az első magyar pünkösdi gyülekezetet Clevelandben. 1921-ben a Szalai házaspár hazatért szülőfalujába, a Somogy megyei Darány községbe. Megérkezésüktől fogva fontos küldetésüknek tekintették az evangélium hirdetését és istentiszteleti alkalmak tartását. Megépítették az első magyarországi pünkösdi imaházat, amelyet 1923-ban szenteltek fel. Említésre méltó még Lerch János személye, aki az Amerikai Egyesült Államokból az 1920-as években többször látogatott haza a Tolna megyei Gyönkre, ahol pünkösdi gyülekezetet alapított. Mihók Imre Detroitból érkezett haza Bakonycsernyére, ahol igehirdetői szolgálata nyomán 1926-ban gyülekezet alakult. Szülőfaluján kívül a környező településeken is végeztek missziós munkát a feleségével. Mihók Imre missziós és szervezeti együttműködést felajánlva felkereste a Magyarországi Baptista Egyház elöljáróit, akik fogadták ugyan, de ajánlatát elutasították. Az elzárkózás olyan mérvű volt, hogy a baptista gyülekezetekből

hamarosan kizárták azokat, akik a szentlélek-keresztységben „pünkösdi módon” hittek, illetve nyelveken imádkoztak.

Ezek a tények nagymértékben hozzájárultak ahhoz, hogy a pünkösdiiek *egy önálló, új felekezetet alapítsanak* a pünkösdi hitet valló és gyakorló gyülekezetek számára. Ezt az intézményes működést biztosító szervező és alapító munkát Rároha F. Dezső és felesége végezte el. Ők első alkalommal 1927-ben, missziós céllal látogattak haza, majd Kispesten egy gyorsan növekvő gyülekezetet alapítottak és vezettek. Ekkoriban elkezdték látogatni a már meglevő pünkösdi gyülekezeteket is. A felekezetszervezés munkáját megkönnyítette, hogy 1926. december 5-én a pünkösdi gyülekezetek már tartottak egy közös konferenciát Csetényben. Itt elnököt is választottak Faragó György személyében, aki ettől kezdve szorgalmasan látogatta az ország különböző részein található közösségeket. Rároha tulajdonképpen ezt a szervezői munkát folytatta, amikor 1928 februárjának első hétvégéjétől a második hét vasárnapjáig tartó konferenciát hívott össze Kispesten. Itt február 7-én ismertették az amerikai Isten Gyülekezetei (Assemblies of God) pünkösdi felekezet magyar nyelvre fordított alapszabályát, a következő napokban ezt megtárgyalták, majd február 9-én egyhangúan sajátjukként fogadták el. Így alapították meg nyolc gyülekezet képviselőivel az Isten Gyülekezeteinek Szövetsége felekezetet. Elnöknek Rároha F. Dezsőt választották, a vezetőségbe pedig négy országos presbitert, titkárt és pénztárost is választottak. Ezt követően az éves konferenciákon megerősítették tisztségében az elnököt, valamint újabb gyülekezeteket vettek fel a szövetségbe. A nemzetközi kapcsolatok is szélesedtek, a pünkösdi misszió európai vezetői is látogatták az új felekezet konferenciáit. Mivel Rároháék tartózkodási engedélye 1930. december 31-én lejárt, az 1931. évi konferenciát előrehozták december 29-ére. A jelenlevő huszonöt gyülekezet képviselője megerősítette tisztségében az addigi elnököt. Lerch János és Krismann Ádám Forster Jakabbal együtt a felekezeten belül megalapították a Német Tanácsot, azzal a céllal, hogy a magyarországi németajkúak közötti missziós munkát koordinálják.

Az 1931. január elején megtartott V. konferencián világossá vált, hogy a Rároha házaspár újabb hosszabb idejű magyarországi tartózkodása a hatósági engedélyek hiányában nem lehetséges, emiatt új vezetőt választottak, Siroki István személyében. Ő az 1934. augusztus 17-e és 21-e között megtartott VII. konferenciáig maradt tisztségében, amikor új elnököt választottak, a kispesti baptista gyülekezetből a mozgalomhoz csatlakozó Tomi Józsefet. Ezen a konferencián már 110 gyülekezet képviselője volt jelen. A kispesti gyülekezetben – amelynek alapító pásztora Rároha F. Dezső volt – a gyülekezet további vezetésének kérdésében belső feszültség keletkezett. A gyülekezet többek szerint nem megfelelően növekedett, erre a megoldást abban látták, ha Amerikából újra hazajön és átveszi a vezetést Rároha F. Dezső. Siroki István, akit még az alapító pásztor jelölt ki távozása előtt utódjául, és három évig igen eredményesen munkálkodott, ezzel nem értett egyet. Tomi József, aki csak

pár hónapja töltötte be az elnöki tisztséget, ugyancsak nem támogatta az ötletet. A gyülekezet egyes tagjainak hívására mégis hazautazott a Rároha házaspár. Ez nemcsak a gyülekezetben, de az egész mozgalomban szakadást okozott. Rároha F. Dezső szimpatizánsai kiszakadva a szövetségből, 1935 elején megalakították az Isten Gyülekezetek Missziója nevű pünkösdi felekezetet. A Rároha házaspár most sem tartózkodhatott sokáig Magyarországon, így az elszakított felekezetnek nem maradt karizmatikus vezetői adottsággal rendelkező elnöke. Az Isten Gyülekezeleinek Szövetsége élén viszont megerősödött tisztségében Tomi József.

Más evangéliumi felekezetekhez hasonlóan, 1939. december 2-án belügyminiszteri rendelettel *mindkét pünkösdi felekezetet betiltották*. Vellai Imre, aki Rároha utódja lett, 1936 tavaszától, tudomásul vette ezt, és nem keresett a hívek számára legális hitgyakorlási lehetőséget. Tomi József és Siroki István viszont a vezetésükre bízott jelentősebb létszámú pünkösdi felekezet gyülekezetei számára a Magyarországi Evangélikus Egyháznál kerestek legalitást. Raffay Sándor püspökkel és Kemény Lajos esperessel folytatott tárgyalásaik egy megállapodással zárultak, amely, bár nem nyújtott megoldást minden pünkösdi számára, de több gyülekezetnek biztosította a további szabad vallásgyakorlást. Az ország több részén, főleg a tanyavilágokban illegálisan jöttek össze istentiszteletre a pünkösdiek. Egyes gyülekezeteknek a baptisták, illetve a metodisták adtak jogi védelmet. Tomi József az európai pünkösdi vezetőkkel is kitűnő kapcsolatot alakított ki, főleg az Assemblies of God Kelet-Európa Missziójának vezetőivel. Ennek köszönhetően egy magyar delegáció is jelen volt az 1939. június 6-a és 12-e közt megrendezett első európai pünkösdi konferencián Stockholmban. A betiltás és egy Szabadkáról elindult új pünkösdi megújulási irányzathoz való viszonyulás következtében a magyarországi pünkösdi mozgalom többirányú szakadást élt meg 1939 és 1949 között. Több vezető is igyekezett saját befolyását érvényesíteni úgy, hogy különböző felekezeti csoportokat szervezett. Volt olyan időszak, amelyben egyidejűleg öt pünkösdi jellegű felekezet is működött, amivel a betiltást érvényre juttatni akaró hatóságokat is megzavarták. Új névvel alakultak pünkösdi csoportok, amelyeket nem neveztek meg a belügyminiszteri rendeletben. A megosztottságnak csak rövid időre vetett véget, amikor 1949-ben a különböző pünkösdi csoportok egy szervezetben egyesültek Evangéliumi Keresztyének néven. Az egység 1951-re megszűnt, és ismét több pünkösdi felekezet alakult. A széttagoltság korszakának végét az jelentette, amikor 1962-ben a két legnagyobb pünkösdi közösség, az Evangéliumi Keresztyének és az Evangéliumi Pünkösdi Egyház egyesült. Az így alakult felekezet Evangéliumi Pünkösdi Közösség néven négy évtizeden keresztül képviselte a pünkösdi mozgalmat hazánkban. Ennek 1970-ig Fábíán József volt az elnöke, az ő érdemeként említhetjük, hogy a létrejött egységet stabilizálta Búth Kálmánnal együtt, aki Tomi József utódként nem törekedett első számú vezetői tisztségre, hanem alázatosan végezte az alelnöki szolgálatot. Fábíán József a pünkösdiek kép-

viselésében részt vett a Szabadegyházak Tanácsa Lelkészképzőjének létrehozásában, hozzásegítve ezzel felekezete tagjait a teológiai képzés lehetőségéhez. Szorosabb kapcsolat kialakítására törekedett a svájci pünkösdielkessel, aminek köszönhetően több lelkész segélyhez jutott.

A kommunista rezsim az evangéliumi felekezetek legális működését a Szabadegyházak Szövetségéhez (később Szabadegyházak Tanácsa) való tartozás kötelezettségéhez kötötte. Emiatt a pünkösdi csoportok igyekeztek kapcsolatot létesíteni a szervezettel, amely úgy döntött, hogy nem vesz fel egyszerre több pünkösdi felekezetet a tagjai sorába, hanem egy úgynevezett „ötös albizottságban” kezeli őket. Ez azt jelentette, hogy ezek a vallási csoportok egyenként nem voltak tagok, de a Magyarországi Szabadegyházak Szövetségének a felügyelete és védelme alatt működő közösségek lettek. A szövetség igyekezett képviselni a pünkösdielket a hatóságok előtt, illetve azok egymás közötti egységét szorgalmazta. Az Evangéliumi Pünkösdi Közösség¹ a Szabadegyházak Tanácsának (SZET) annak megszűnéséig tagja volt. Ezt a szervezetet 1945-ben az evangéliumi felekezetek vezetői azzal a céllal hozták létre, hogy együtt képviseljék tagegyházaikat az állam és a történelmi egyházak előtt. A kommunisták hatalomra kerülése után a kormányzat és a titkosszolgálatok arra törekedtek, hogy a SZET-en keresztül kontrollálják és fegyelmezzék az evangéliumi felekezeteket, azok vezetőit és lelkészeit. 1961-től Palotay Sándor vezette a Szabadegyházak Tanácsát, aki szorosan együttműködött az Állami Egyházügyi Hivatallal. Az Evangéliumi Pünkösdi Közösség minden kiadványát csak a SZET-en keresztül jelentethette meg, lelkészei azon keresztül kaptak lelkészi és igehirdetői igazolványt. Teológiai képzésben a Szabadegyházak Lelkészképző Intézetében részesülhettek. A szervezet végét a rendszerváltás jelentette: a tagegyházak 1989 őszén, amikor erre első alkalommal lehetőség nyílt, jogutód nélkül megszüntették a Szabadegyházak Tanácsát.

Fábián József lemondása után – rövid átmeneti időt követően – 1971-ben Deák Józsefet választották az Evangéliumi Pünkösdi Közösség elnökének. Ebben az időben bővültek a mozgalom külföldi kapcsolatai a szocialista országok pünkösdi közösségeivel, de a Svéd Pünkösdi Mozgalommal is gyümölcsöző együttműködés alakult ki. A svédországi pünkösdi gyülekezetek jelentős támogatásával épült fel Budapesten a ma is működő Gizella utcai egyházközpont. Számos vidéki településen imaházakat építettek a pünkösdielk, többet svéd, néhányat amerikai támogatással. Ekkor a kommunista rezsim már megengedte, hogy felvegyék a kapcsolatot különböző nemzetközi pünkösdi szervezetekkel. Ezzel nyilvánvaló céljuk az volt, hogy a vallásszabadság magyarországi „kedvező” helyzetét demonstrálják a nyugati

¹ Az 1961. március 8-i körlevél tájékoztatása szerint az egyesült közösség neve: Evangéliumi Keresztyének és Pünkösdielk Gyülekezete. A követhetőség érdekében mégis ezt a későbbi, történelmileg meghonosodott nevet használjuk.

országok előtt. Így alakulhatott ki a magyarországi pünkösdieknek kapcsolatuk az Európai Pünkösdi Közösséggel (EPK), az Európai Pünkösdi Konferenciával, valamint a Pünkösdi Világközösséggel is. Deák József elnökségének elején új szervezeti szabályzatot fogadtak el, amely egyházkerületekre osztotta fel a felekezetet. Ezek vezetői az elnökkel, alelnökkel és a titkárral együtt alkották a Központi Tanácsot, a felekezet operatív vezető testületét. Generációváltást jelentett, amikor az országos vezetésbe a korosodó elnök mellé minden pozícióba fiatal vezetők kerültek. 1982-ben egy nagyobb létszámú karizmatikus református közösség csatlakozott az egyházhoz, Bereczki Sándor lelkész vezetésével. 1984-ben az elnöki tisztséget is az új generáció képviselője, Gyánó László vette át, aki négy évig végezte ezt a szolgálatot. Ebben az időszakban egy jelentős nemzetközi pünkösdi eseményt, a Kelet-Nyugat Konferenciát Budapesten szervezték meg 1985. április 16–tól 20-ig. A rendezvény engedélyezése a szocialista rendszer gyengülését mutatta, és Magyarország nyugati orientációs szándékát is jelezte. Praktikus oka is volt a rendezésnek, hiszen a szocialista és a nyugati országok egyházi képviselői is szabadon beutazhattak hazánkba. A politikai enyhülés jelének tekinthető, hogy a Kadarkút-Vótapusztán lévő lepusztult kastélyt sikerült megvásárolni és felújításával helyet kapott egy régóta tervezett szeretetotthon. Ugyanebben az időszakban már nehezebb volt leküzdenie a pártállami ellenállást a budapesti Dózsa György úti gyülekezetnek, amikor az ország első drogrehabilitációs intézetét kívánta megnyitni 1985-ben, Dunaharasztn. Az otthon megnyitása sikerült, és minden politikai reformkísérlet ellenére feltartóztathatatlanul az összeomlás felé tartott a kommunista ideológiához kötött politikai és gazdasági rendszer.

Az 1989-es rendszerváltás idején, 1988 és 1992 között Tóth László volt a felekezet elnöke. A hirtelen jött szabadság kihatott az egyház életére is. Egy demokratikusabb, szélesebb részvételi lehetőséget biztosító egyházszervezeti struktúrát vezettek be. 1991-ben a Központi Tanács helyett a gyülekezetek küldötteiből álló, legfeljebb 40 tagú vezető szervre, az Országos Presbitériumra bízta az operatív vezetését, valamint az egyházkerületeket is megszüntették. Ugyanebben az esztendőben megalapították az EPK Bibliai Főiskoláját, amely később a Pünkösdi Teológiai Főiskola nevet vette fel, és napjainkban is működik. Itt kezdettől fogva akkreditált, államilag elismert felsőfokú képzések folynak alap- és mesterszinten. 1992-ben Kecser Istvánt választották meg elnöknek, majd két év múlva Fábíán Attilát, aki közel tizenhárom esztendeig volt a felekezet elnöke. A rendszerváltás utáni első évtized sok új lehetőséget és kihívást is jelentett az egyház számára. Az országos közszolgálati és a helyi médiában is immáron önállóan szerkesztett műsorral jelenhettek meg a pünkösdiiek, a külföldi kapcsolatokat pedig már nem állami felügyelettel és jóváhagyással, hanem szabadon lehetett alakítani. A magyar pünkösdiiek megerősítették részvételüket a mozgalom nemzetközi szervezeteiben, Fábíán Attilát pedig az Európai Pünkösdi Közösség elnökségi tagjává választották.

A közéleti szerepvállalás irányába is történtek elmozdulások, így két egyházi iskola működtetését kezdték meg a pünkösdiiek. Ezt azonban néhány év múlva fel kellett adni, mivel a jogi szabályozások és az anyagi feltételek is kedvezőtlenül változtak.

A Hit Gyülekezete 90-es években történt megerősödése új, a magyarországi pünkösdi gyökerektől eltérő pünkösdi-karizmatikus mozgalmat jelenített meg, eltérő tanítási és kegyességi hangsúlyokkal. Az elsősorban általuk Magyarországra beáramló újabb karizmatikus elképzelések és hitgyakorlatok a pünkösdiiek között törésvonalat eredményeztek. Mivel az Országos Presbitérium (OP) ülésein a különféle áramlatok jelen voltak, alkalom nyílt a kérdéses tételek megbeszélésre, a feszültségek feloldására. Ez az új szervezeti forma így segítette az egységben maradást, azonban a túl nagy létszámú testület alkalmatlan volt világos irányvonalak meghatározására. A 2000-es évek első felében a péceli Kármel Pünkösdi Gyülekezet által plántált Omega Gyülekezet új, eltérő tanításokkal és gyakorlatokkal okozott feszültséget. Mivel az eltéréseket az Országos Presbitérium határozata ellenére sem voltak hajlandók korrigálni, gyülekezeteik 2005-ben kb. 200 taggal kiléptek, és új felekezetté alakultak.

Fábián Attila, elnök 2006-ban váratlanul elhunyt, majd az év októberétől Pataky Albert, korábbi alelnök töltötte be a helyét. Ő új országos vezetési struktúra létrehozását kezdeményezte, amelynek nyomán a főtitkári tisztséget ifj. Kecser István foglalta el az anyagi és intézményi ügyek felelőseként, az alelnöki szolgálatot pedig Pintér Imre látta el, aki a missziókat és a kapcsolatokat koordinálta. Együttal ismét kerületekbe és körzetekbe szervezték a gyülekezeteket, az országos operatív irányításra pedig életre hívták az Egyháztanácsot. A 2011-ben elfogadott egyházi törvény új kihívást jelentett a kisebb felekezetek, közösségek számára, mivel ennek nyomán számos, zömében karizmatikus közösség a jogi értelemben vett egyházi státuszát és az ezzel járó előnyöket elvesztette. Ők külön egyházkerületben kaptak lehetőséget a bevett egyházként történő működésre, a 2012-ben nevét Magyar Pünkösdi Egyházra (MPE) változtató felekezet ernyője alatt. A hagyományos missziók mellett megerősödött a külmisszió, és intenzívebbé vált a romák közötti hitéleti szolgálat: közel száz új cigány gyülekezet alakult. Mindezek miatt a felekezethez kapcsolódó gyülekezetek száma megháromszorozódott. A Magyar Pünkösdi Egyház 2012-től fokozatosan több szociális és oktatási intézmény fenntartását kezdte meg.

Az MPE igyekszik a felekezetközi és országhatárokon átvívelő kapcsolatokon is munkálkodni, egyfajta híd szerepét betölteni. Már 1995-ben felvetette több evangéliumi egyházi vezető – a SZET 1989-es érthető és jogos felszámolása után – a tageszélyházak képviseletét társadalmi és egyházi szinten is segítő összefogás létrehozását. Ennek nyomán kilenc egyház megalakította az Evangéliumi Szabadegyházak Szövetségét, amelyben kulcsszerepet vállalt az Evangéliumi Pünkösdi Közösség. Az egyház a tengeren- és határon túli magyar pünkösdi gyülekezetekkel

is jó kapcsolatot ápol, amit a 2009-ben Budapesten megalapított Magyar Evangéliumi – Pünkösdi Világszövetség (MEPVISZ) létrehozásával intézményesített is. A szervezet háromévenként világkonferenciákat szervez, valamint ösztönzi és segíti a magyarság körében végzett missziót. A Magyar Pünkösdi Egyház 2011-ben úgy döntött, hogy csatlakozik a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsához, amely a felekezet ismertségét és elfogadottságát tovább emelte.

Információ

Weboldal: www.punkosdi.hu

Email: info@punkosdi.hu

Egyházközpont címe: 1143 Budapest XIV. kerület, Gizella út 37.

A MAGYARORSZÁGI PÜNKÖSDIEK JELLEMZŐ HITGYAKORLATA ÉS ATTITÚDJE*

UNGVÁRI CSABA

A pünkösdi mozgalom legtöbb sajátos hitgyakorlata az evangéliumi és a szentségmozgalomból ered. Ezek a vonások sajátos tartalmat kaptak, és intenzív érzelmekkel kísért megjelenési formát öltöttek. A hívek a Szentlélek jelekkel és csodákkal kísért működésére vágytak. Emiatt a mozgalom könnyebben leírható jellemző magatartásformáival és az istentisztelethez köthető gyakorlataival, mintsem karakteres hitvallásaival vagy jól kidolgozott dogmatikai tételeivel. A magyarországi pünkösdi mozgalom többé-kevésbé hordozza a világméretű ébredés tipikus jellemzőit. A következőkben a pünkösdi spiritualitás általános, korszakokon átívelő hitgyakorlatát és attitűdjeit mutatjuk be, mivel leginkább így ismerhető meg a 20. század legjelentősebb keresztény megújulási mozgalma.

HITGYAKORLAT

Imádkozás

Minden vallás szíve és középpontja az imádság. A pünkösdiek úgy gondolják, hogy az egész életüket az Isten színe előtt élik, ezért nagyon fontos számukra, hogy életük minden kiindulópontja és motivációja egy tudatos istenkapcsolatból származzon. Az imádság az a cselekedet, amely ezt biztosítja számukra, így ez a mozgalom lelkiségének legfontosabb eleme. A pünkösdi mozgalmat megelőző ébredési mozgalmakban is fontos szerepe volt az imaéletnek, így a kérdés az, hogy ez miképpen válik sajátosan pünkösdivé?

A pünkösdiek az imaéletre a vallási élet előrehaladásának az eszközeként tekintenek. Az igehirdetések és az újságcikkek visszatérő témája a bátorítás a mélyebb imaéletre, a nagyobb buzgóságra és az imádságban való kitartásra. Amikor az istentisztelet vagy az egyéni hívó élet minőségéről esik szó, a legáltalánosabb mércének az imaélet aktivitását és erejét tekintik.

* A tanulmány Ulrik Josefsson: *Liv och övernog* című műve alapján készült (Skellefteå, Artos & Norma Bokförlag, 2005).

Az imádkozások, a „tusakodó imaalkalmak” nagyon hangosak voltak. Szó szerint az Úrhoz kiáltottak, úgy, hogy az utcán megálltak a járókelők hallgatózni, és a szomszédok szava is tették az esti hangoskodást. Ezért pokróccal, kartonpapírral hangszigetelték a bejáratú ajtót.²

A pünkösdiek – főleg a kezdeti időkben – jobb imádkozónak tartják magukat, mint más keresztény felekezetek tagjai, mivel a Lélek munkája bennük nagyobb erővel van jelen. Ennek pedig kiemelkedő szerepe van a hívő személyes imaéletében, amelynek nélkülözhetetlen része a glosszolália, a nyelveken való imádkozás. A keresztény élet legfontosabb eleme az imádság, amelyben a Lélek segítőként van jelen. A formális imádság elfogadhatatlan volt a pünkösdi ébredés kezdetén,³ mert az csak szabadon, előre megformált liturgia nélkül történhet. A közösségben mindenki személyes és spontán beszélgetést folytat Istennel, a közösség többi tagjával párhuzamosan. Ezt nevezik a pünkösdiek közös imádságnak, amelynek legjelentősebb részét a hálaadás és az Isten emelkedett hangulatú dicsőítése tölti ki. A kérő, közbenjáró imádságok többsége ébredésért, Isten gyülekezetben végzett munkájáért, a Szentlélek erőteljes kiáradásáért és a személyes problémákba, betegségekbe való csodás isteni beavatkozásért történik.

Az imádkozás módja lehet mind egyéni (egyenkénti), mind pedig közös (együttes) ima. Ez utóbbi is természetesen „ékesen és jó rendben” történjen.⁴

Az imádság nem lehet formális, az embernek egész lényével kell az Istenhez fordulnia. A pünkösdiek imádsága ezért intenzív és érzelmekkel fűtött. Az imádkozó ezzel mutathatja meg odaadását, ami egyrészt a meghallgattatás garanciája, másrészt a hívő ezzel fejezi ki az Istentől való függését. Senki sem lehet sikeres a dolgaiban, ha azokat az imában nem készíti megfelelően elő. Az imádság mindezeken túl munka is, aktivitás és nem inaktivitás. Csak az imádságban lehetséges az igazi győzelem, és ebben válik az ember Isten munkatársává. Bár Istené az erő és a hatalom, azonban azt az ember szabadítja fel az imádság által. Így válik a hatalom nélküli ember Isten hatalmának birtokosává. Emiatt egy „szegény szolgálólány imádsága ugyanannyit jelent az Isten előtt, mint egy királyé”. Az imádság hatalom azzal az ellenállással szemben, amely főként a keresztény összejöveteleken jelenik meg. A Lélek munkájával szembeszegülő erőket az imádsággal lehet legyőzni. Jézus a legfőbb példakép,

² Bozóné Csernus Emőke: „Az 1940-es évek magyarországi pünkösdi ébredési mozgalmának hatása az ózdi gyülekezet megalakulására és első évtizedeire”. *Pünkösdi.ma* 2014/2, PTF, Budapest, 40.

³ Napjainkban, többek között a gyarapódó ökumenikus kapcsolatok miatt, már előfordul, hogy pünkösdi istentiszteleten is közösen mondják el pl. a *Miatyánkot*.

⁴ Az Evangéliumi Pünkösdi Közösség Szervezeti Szabályzata, 1974, 2.07.03. pont.

mert nála a mindennapi élet és az imádság összhangban volt, ezért imái tiszták és ellenállhatatlanok voltak. A pünkösdiek imaélete a gyakorlatban úgy valósul meg, hogy minden nap egy imanap, szüntelen kell imádkozni, és ebben a folyamatban a közösségi imaalkalmak jelentik a csúcspontot. Hatékony és valódi keresztény élet csakis odaszánt imaélettel képzelhető el.

Az 1900-as évek elején a szentségi mozgalomhoz köthető Keswick Konferencián az ébredésért folytatott világméretű imamozgalom megalakítására történt felhívás. Ennek keretében imakörök szervezésére bátorították a jelenlévőket. A korai pünkösdi mozgalom a házi (sejt) imaalkalmak szervezésével ezt folytatja. A korai mozgalomban leggyakrabban térdelve imádkoztak. Sokatmondó az imádság jelentőségére és a teológiára vonatkozó szólás: „teológia helyett térdológiára van szükségünk!” Az imához rendszeresen társult böjt, valamint az egyéni és közösségi imádkozás elmaradhatatlan eleme volt a nyelveken imádkozás. Összefoglalva kijelenthető, hogy az imádság a pünkösdiek identitáshordozó cselekvési mintája, önmagukat imádkozó közösségként jellemzik. Napjainkban is gyakran elhangzik, hogy „a pünkösdi mozgalom imádságban született és imádság tartja össze. Ha megszűnik az ima, nincs jövője!”⁵

Istentisztelet

A pünkösdi mozgalom lelkisége legnyilvánvalóbban az istentiszteletében mutatkozik meg. A pünkösdiek vallják, hogy a hívő ember egész élete egy istentisztelet. A mozgalomhoz tartozók többsége valamilyen istentiszteleti alkalmon szerezte meghatározó lelki élményeit. A korai magyarországi pünkösdi mozgalom vidéken legdinamikusabban a „puszták népe” között, az alföldi tanyavilágban terjedt (amivel a politika figyelmét is magára vonta). Emiatt kevésbé beszélhetünk a templomi liturgiához hasonló istentiszteleti körülményről, mivel a tanyavilágban inkább házi istentiszteletek zajlottak.

És az Úr Jézus lett az én családomnak a főorvosa és úgy földi, mint lelki dolgaimban vezérem és oktatóm. Egyszer az történt nálunk, hogy hároméves kis leánykám betegen, nagy lázban feküdt, úgy, hogy félrebeszél. Minthogy tanyán lakok, hazamentem e városba a gyülekezetbe és kértem az atyafiakat, hogy imádkozzanak a kisleányomért az Úr Jézus által a mennyei jó Atyánkhoz a gyógyulásáért. Az ima után az Úr nagy örömben érezte velem a gyógyulást, és szaladva iparkodtam kifelé a tanyára. Amikor hazaértem és az ajtót kinyitottam, kisleányom

⁵ Nagy-Ajtai Ágnes: „Fábián József és Gellén Julianna”. *Pünkösdi. ma*, 2013/2, PTF, Budapest., 22.

első szavai ezek voltak, mikor meglátott: „Nézd, édesapám, az Úr Jézus sietett engem meggyógyítani. Már felkelni és beszélni is tudok.”⁶

A nagyvárosi és a későbbi, már istentiszteleti helyvel rendelkező gyülekezetek esetében azonban találhatunk közös jellemzőket. Egyrészt a pünkösdiek a kongregacionalista mintát követték, amely szerint a helyi gyülekezet felelőssége és lehetősége az istentiszteleti rend szabad kialakítása. Másrészt vallották, hogy az istentiszteletnek egyszerűnek és szabadnak kell lennie. A hagyományos egyházi liturgiát és az ébredési istentisztelet szabadságát egymással szembenállónak tekintették. A pünkösdzizmus a liturgikus szabadságra épül, amely a formára és a tartalomra is érvényes. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az éneklés, az imádság, a bizonyágtétel és az igehirdetés egy bizonyos sorrendben ne lehetne rendszeresen az istentisztelet része. Harmadrészt az istentisztelet során a személyes tapasztalat előrébb került, mint az Isten népének a közös cselekvése. Negyedrészt az istentisztelet az igehirdetés köré szerveződött. A Biblia fontos volt, azonban sokkal inkább az azt magyarázó, lelkesítő formában elmondott igehirdetés került előtérbe. Ötödrészt az istentiszteleteken erőteljesen kinyilvánították a hagyományos egyházak istentiszteleti rendjétől való elhatárolódást. Az Istennel való találkozás nem a külső eszközökre vagy liturgikus cselekményekre, hanem a belső személyes hitélményre és a mindennapok szentségére épül. A pünkösdi istentiszteleti rend egyben szembenállás a nagy egyházak liturgiájával, ami az alkalmazott eszközökben és a formalitás elutasításában egyaránt megmutatkozott. Egy pünkösdi istentisztelet legfeltűnőbb vonása a magas érzelmi telítettség.

Az igehirdetés szerepe a pünkösdi istentiszteleten kettős. Egyrészt központi helyet tölt be az alkalmakon, másrészt egyfajta katalizátora a liturgia második részének, amelyben az előrehívást és a személyes hittapasztalat megszerzésére irányuló különféle formákat helyezik előtérbe. A prédikációval szemben elvárás, hogy az személyes hitélményhez juttassa a hívőt. A Biblia Isten szava az emberhez, az igehirdetés pedig ennek aktualizálása, de akár profetikus megnyilvánulás is lehet. A prédikáció értékét az méri, hogy mit eredményez a hallgatóságban és hogyan befolyásolja az istentisztelet folytatását. A karizmák, a lelki ajándékok megnyilvánulásai különféle szélsőségek között mozogtak a pünkösdiek korai és későbbi időszakában egyaránt. A nyilvános istentiszteleten a nyelveken szólást, illetve a többi lelki ajándék (pl. prófétálás) megnyilvánulását olyan mértékben tekintették fontosnak, amennyiben az használ a közösségnek, és segíti a hívőt az istenélményhez jutásban.

A pünkösdiek a reformáció hagyományának megfelelően két sákramentumot tartanak biblikusnak, és csak ezeket ismerik el szentségként: a keresztséget (beme-

⁶ Lakos János: „Cegléd bizonyágtétele”, *Apostoli Hit*, 1928/8. 10.

rítést) és az úrvacsorát. A külső eszközök kapcsán egyértelműen hangsúlyozzák, hogy ezek a személyes tapasztalatot és a tudatos hitet sohasem helyettesíthetik, nélkülük üres rituálévá válnak. Mivel a mozgalom vezető személyiségei közül sokan baptista gyökerekkel rendelkeznek, a bemerítésről szóló tanítás és hitgyakorlat a kezdetektől lényegi szerepet kapott. A keresztség az evangéliumi leírás szerint teljes vízalámerítéssel történik, amelyet elsősorban engedelmességi és megvallási cselekedetnek tartanak. A baptistákhoz hasonlóan a pünkösdi bemerítés is egyértelmű határvonalat húz a nagy egyházak gyakorlatától: a csecsemőkeresztséget elutasítja, a hitvalló felnőtt keresztség egyedül biblikus voltát hirdeti. A bemerítést minden esetben megelőzi a megkeresztelkedő személyes bizonyágtétele, amely hittapasztalatának, megtérésének és újjászületésének a nyilvánosság elé tárása. A bemerítési cselekmény egy életfordulat fizikai megjelenítése, egyben a gyülekezeti tagfelvétel alkalmá. Az Úrvacsora gyakorlathoz kötődően érdekesség, hogy a magyarországi pünkösdi első szabályzata a jézusi példára hivatkozva tartalmazza a lábmosást is.

A ceremóniákat az Úr eltörölte. Kol 2,14–47., Ef 2,15–18. De meghagyta nekünk a szeretet és megalázkodás parancsolatát, az Úrvacsora vételét, amelyet megelőz a lábmosás, mert ezeket maga az Úr Jézus rendelte és cselekedte. Jn 13,15–17.

Megszentelődés

A szentségi mozgalomhoz hasonlóan a pünkösdiék számára a megszentelődés nemcsak a bibliai szabályok szerinti életvitelt jelenti, hanem azt a megváltás részének is tekintik. Ebben hangsúlyozzák az Isten munkáját és az ember felelősségét, valamint kijelentik, hogy szentség nélkül senki sem láthatja meg az Urat. A belátásnak és az engedelmességnek van a legfontosabb szerepe a megszentelődésben. A kapott világosságnak megfelelően kell cselekedni.

„A Szentlélek nem hagy magadra a kísértésben. A kísértés völgye szinte törvényszerű a Szentlélek-keresztség után. Például Jézus bemerítkezett, majd a Lélek által kivitetett a pusztába. A Szentlélek formál Krisztus-képűre. Ehhez szükséges a kísértés. Ne adj helyet a kísértőnek, hogy a Szentlélek-keresztség csak hangulat volt! Nem kell elbuknod a kísértésben. Ha kezdesz megalkudni, és lemondasz a győzelemről, akkor a Szentlélek megszomorodik, megcsendesül, de nem hagy el, ne félj! Ő mindig meggyőző erő benned bűn, igazság és ítélet tekintetében. Egyre apróbb részleteket fed fel. Ez az Ő megszentelő munkája. Van, amit szabad más-

⁷ „A Magyarországi Isten Gyülekezeteinek (pünkösdi) alapigéi és szabályai”. *Apostoli hit*, 1927/4, 2.

*nak, de nem neked. Tested a Szentlélek temploma, nem ronthatod meg azt, mert Istennel kerülsz szembe. Legyetek folyton telve Szentlélekkel!*⁸

A titkos, a közösség számára nem látható bűnöket radikálisan elutasítja a pünkösdi tanítás. A bizonyágtétel funkcióját arra is kiterjeszti, hogy a hívő így vallhatja meg rejtett vétkeit. Ez csak gyógyító és elengedő légkörben lehetséges, amit a pünkösdiiek igyekeztek megteremteni. Az 1940-es évek szabadkai mozgalmában ezt erősen hangsúlyozták, azonban éppen az itt történt elhajlások sok kárt tettek ebben az ideálban. Napjaink pünkösdi mozgalmára a bizonyágtétel jóval csekélyebb mértékben jellemző, a nyilvános vagy szűk körben történő bűnvallás még kevésbé. A megszentelődésben kulcsszerepe van az engedelmességben való növekedésnek. Ennek oka, hogy Ádám és Éva ősbűne alapvetően engedetlenség volt, így az Istenhez való hasonlóság az engedelmesség által érhető el. Az életben Istennek kell az első helyen állnia, így a megszentelődés egyenlő a hívő azon törekvésével, hogy számára Isten legyen a legfontosabb.

Az életstílussal kapcsolatban a pünkösdi felfogás egyesek szerint erősen kazuisztikus. Valóban voltak – kezdeti és későbbi – időszakok, amikor az írott vagy íratlan „bűnkatalógus” jelentette a pünkösdi erkölcs alapját. Az indíték azonban jellemzően nem „törvényeskedő” volt. A cél, a pietista hagyományhoz kötődve, inkább egy magasabb erkölcs szélesebb társadalmi és más egyházak tagjai előtti demonstrálása. Az életvitelben látható szentséget a pünkösdiiek egy identitáshordozó jelként szerették volna láttatni, amely megkülönbözteti őket a más felekezetekhez tartozó keresztényektől. A magyar pünkösdi mozgalom sajátos életfelfogásához tartozott a világi élvezetektől való távolmaradás. Tilos volt a színházba és a moziba járás, a lakodalmi vagy bármilyen táncos mulatságon való részvétel. Ezzel kapcsolatban az utóbbi 20–25 évben megengedőbb a viszonyulás. Az 1940-es években kezdődött Szabadkai Mozgalom hatására azonban több közösségben a gyülekezetből való kizárás járt annak, aki az éppen aktuális divattrendeknek megfelelően kezdett öltözködni (karóra, nejlonharisnya, nyakkendő stb. viselése). A pünkösdiiek számára tiltott volt világi zeneszámok hallgatása, adathordozón tárolása, azok művelése. Az öltözködési kódexben a szerénység és minden más dologban is az egyszerűsége törekvés jellemezte a hívőket. A más felekezethez tartozó személlyel történő házasodás csak akkor elfogadható, ha a másik fél megtért és hitvalló keresztységben részesült. Ha nem így van, az automatikus kizárást von maga után. Az 1990-es évek után az előbb felsorolt, korábban egyértelműnek vélt mércék egyre inkább fellazultak, már egyáltalán nem voltak olyan magától értetődőek, mint korábban. A pünkösdieket a kegyességi gyakorlat és a gyüleke-

⁸ Részlet Fábián Attilának az 1992. évi Országos Konferencián elhangzott ígéhirdetéséből. (*Élő Víz*, 1992/5.)

zet hitéleti sztenderdjei tekintetében is a sokszínűség jellemzi. Ennél kevesebbet változott a meghirdetett szexualitika, ám ennek gyülekezetfegyelmi vonzata már nem olyan rigorózus, mint a 40-es és 70-es évek közötti időszakban. Az élettársi együttélés, a házasságon kívüli szexuális élet és a homoszexualitás jelenleg is gyülekezetfegyelmi kérdés, a pünkösdi hívő hitgyakorlatában elfogadhatatlan. Mivel a katonai szolgálattal járó fegyverviselés ellen a pünkösdiak nem tanítottak, így azt nem tagadják meg, a rendszerváltás után azonban inkább a polgári szolgálatot választották. Ennek azonban inkább gyakorlati, mint dogmatikus okai voltak.

A pünkösdiak hitgyakorlatában tehát a megszentelődés alapvető szerepet játszik, mivel a megváltás bizonyítékának tekintik a megjobbított mindennapi életet. A megszentelődés az igazi keresztény élet identitáshordozó megnyilvánulása, a névleg keresztényektől és a bűnös világtól való elkülönülés jele.

Misszió

A pünkösdiak meggyőződése, hogy a hit működésének egyik legfontosabb kifejeződése az evangélium terjesztése. A bibliai pünkösdi esemény összekapcsolódik a missziós kiküldéssel, ugyanis a Szentlélek az evangélium hirdetésére ruházza fel erővel a tanítványokat (Csel 1,8), így azért pünkösdiak, hogy evangelizáljanak. William Seymour (a mozgalom egyik alapító személyisége) erről így beszélt: „Amikor elmégy erről az összejövetelről, akkor ne arról beszélj az embereknek, hogy miképpen szóltál nyelveken, hanem igyekezz őket megmenteni!” Ez a felfogás nem számít egyedinek, azonban ezt a pünkösdiak összekapcsolják a Szentlélek erejével való felruházással. A pünkösdi missziós sürgetés öt fontos eleme a következő: 1) bibliai indíttatású, 2) a személyes tapasztalatból indul ki, és hitélményhez kíván juttatni, 3) a missziós küldetéshez a Lélek adja az erőt, és ő mutatja az utat, 4) erőteljes Krisztus-központú üzenet, 5) sürgetés, amelyet a Jézus visszajövetelére fókuszáló eszkatologikus várakozás indokol.

És te, Istennek népe, mit mondjak neked, kitárom szívemet előtted. Ezen kis lapocska tulajdonképpen azért született meg, hogy élő kapocs legyen az Isten gyülekezetei között Magyarországon. Ezen lapocska időszakonként megjelenik, hogy ebben minden egyes

atyánkfia bizonyosságot tehessen velem együtt az utolsó időkben a kettős tüzes nyelvekről és pünkösdi Lélekről, nyitva állanak majd hasábjai minden lelkiöröm, gyógyulás, szent harc leírására. Bizonyosságot tehet minden atyánkfia e helyen ezek és ezek okulására, hogy hogyan nyert Szent Lelki keresztséget, hogy mily sivár és reménytelen volt eddigi élete, míg az Úr nem könyörült rajta és el nem fogadta, és mily biztos és boldog most, mert az Úr megváltott gyermeke.⁹

⁹ Apostoli hit, 1926/1. 2.

A magyarországi missziós törekvéseket jelentősen befolyásolták a gyorsan változó, ideológiai alapon álló etatista rendszerek. A Horthy-korszakban a közéletet átjáró trianoni trauma és restaurációs szándék is egyedivé tette a magyar pünkösdi misszióját. A kor befolyásos gondolkodói a kivándorlást, az egykézést és a szektákat nevezték a magyarság fennmaradását és fejlődését leginkább fenyegető jelenségeknek. Mivel a második világháború kitörése idején a pünkösdiakat szektának tartották, 1939-ben betiltották a működésüket. Ez a központosított misszió szétesését eredményezte. A második világháború alatt, majd két nehéz időszakot túlélve, a Kádár-korszakban az imaház épületén belül volt engedélyezett a hitéleti, így a missziós tevékenység is. Ebben sokszor megfélemlített és egzisztenciájukban ellehetetlenített vezetőknek kellett helytállniuk, hiszen mindezt az Állami Egyházügyi Hivatal teljes kontrollja kísérte. Emiatt a kommunizmus idején az ún. „imaházba hívogatás” vált a legfontosabb evangelizációs eszközzé. Ez a nem hívő rokonok, szomszédok és ismerősök istentiszteletekre való invitálását jelentette. A rendszerváltást követően a missziós eszközrendszer kitágult, igazodott a nemzetközi pünkösdi paradigmához és trendekhez. A szabadtéren, művelődési házban, utcán stb. tartott evangelizációkon az ún. megtérők előrehívása, a kézrátételes közbenjáró ima, majd a 80-as évektől a bűnösök imájának visszaisméltése egy átlagos pünkösdi evangelizáció elmaradhatatlan részévé vált.

JELLEMZŐ ATTITÜDÖK

A következőkben bemutatjuk a pünkösdiak alapvető viszonyulását az élet különböző területeihez. Azokat a korszakokon átívelő életérzéseket tekintjük át, amelyek sajátosan erre a mozgalomra jellemzőek, amelyek a hívők mindennapjait eltöltik.

Egységtörekvés

A korai pünkösdzizmust kutatók rámutatnak a mozgalom felekezeten átívelő jellegére. Erre a német és az angol pünkösdi mozgalomban is találunk példát. Egy holland pünkösdi vezető, Gerrit Polman szerint „a pünkösdi ébredés célja nem egy egyház felépítése, hanem minden egyház felépítése.” A kezdeti európai pünkösdi ébredés egyik legfontosabb személyisége, T. B. Barrat a mozgalmat felekezeten átívelőnek képzelte el. A pünkösdzizmus gondolatiségében sokat merített a Keswick-mozgalomból. A pünkösdiak az igazi hívők, akiket a közös hitelmény köt össze, melyet a Lélek egységének neveztek. Az egységideál és a csoportok saját egységképe között mindig feszültség húzódott. Frankl Bartleman hangsúlyozza, hogy az ébredés első éveiben erős hangsúlyt kapott az egység gondolata, eszméje, így az egymással küzdő keresztény csoportok megbékélését szorgalmazták. A korai

pünkösdi mozgalomban a Lélek munkájára úgy tekintettek, mint ami elvezet egy mélyebb egységre. Miután ez az elképzelés nem valósult meg, a *kívülállóság* és az *összetartozás* feszültségével kellett megküzdeni. Magyarországon a *kívülállás tudatát* idézték elő más egyházvezetők megnyilvánulásai, a közvélekedés szektaellenessége, az állam üldöző vagy gyanakvó viszonyulása és a korabeli média elítélő, gúnyos publikációi is. A hívőket azonban ez jellemzően nem negatív érzésekkel töltötte el, hiszen meg voltak győződve arról, hogy a külső szorongattatás a Jézushoz való közelségük segítője. Azt tartották, hogy a gyülekezet legboldogabb időszaka az, amikor ellenállást és üldözést szenvedhet el. Isten kicsiny nyája nagy győzelmet arat, ami büszkeséggel töltötte el őket, a mindennapokban pedig a küzdeni akarást erősítette bennük. A kívülállás tudata egyértelművé tette „a többiek, a mások” tudatát, egyben az *összetartozás tudatát* eredményezte. A pünkösdiiek összetartozás-tudata leginkább a család kötelékeihez hasonlítható, ami abban a közkeletű pünkösdi megnyilvánulásban is kiábrázolódik, miszerint Isten Országának lényege a Földön először a családban kerül kinyilatkoztatásra. A gyülekezetnek úgy kell működnie, mint egy családnak. A rendszeresen találkozó imacsoportok, a kiscsoportos (sejt) alkalmak generációkon átívelően egyesültek az Istenből többet akarás vágyában. A magyarországi pünkösdiiek történelmét számos szakadás terheli, ami mintha ellentmondana ennek az alapvető attitűdnek. Amint már említettük, a pünkösdi összetartozás életerése a közös hittapasztalaton nyugszik, vagyis előfeltételei nem dogmatikusak. Éppen a hitélmény különbözősége okozza a legjelentősebb szervezeti megoszlást, amely az 1940-es évek első felének szabadkai vagy prófétás mozgalmához köthető. Az új, katartikus megtapasztalás részesei összetartoznak, a többi pünkösdi pedig mindaddig kívülálló, amíg nem válik maga is részesévé ennek. Az egységtörekvés mint alapvető hitbeli attitűd akkor is igaz, ha ezt a mozgalmat szervezettörténete nem igazolja. Az új – gyakran új felekezetbe tömörült – gyülekezeteket, hálózatokat alakító csoportok a különállás és összetartozás alapérzésére, illetve egy közös, őket a többi hívőtől megkülönböztető hittapasztalatra építették saját közösségi egységüket.

Isten utáni vágy

„A pünkösdi spiritualitás egy misztikus és pietista kegyesség, amely az isteni immanencia érzését hangsúlyozza.”¹⁰ Kiemeli az élmény szerepét az istenkapcsolatban és annak a hitnek a jelentőségét, amelynek egyértelmű megnyilvánulásai vannak az Isten jelenlétében szerzett tapasztalatok során. A pünkösdiiek sokféle formában hangsúlyozzák az Isten jelenvalóságát és megtapasztalhatóságát ebben a világban.

¹⁰ Albrecht, Daniel: „Rites in the Spirit. A Ritual Approach to Pentecostal Charismatic Spirituality (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series nr. 17)”, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, in Josefsson, Ulrik: *Liv och övernag*, Artos & Norma Bokförlag, Skefelseå, 2005, 24.

Ez az empirikus beállítottság következményekkel is jár, mivel ez a vágy nem egy filozófiai reflexió, hanem egy konkrét és személyes jelenlétélményre épül, amely az ember istenkapcsolataként kerül kifejezésre. Ennek megfelelően a bizonyáságtételeknek, leírásoknak, liturgikus elemeknek és igehirdetéseknek szinte elmaradhatatlan része a személyes istenkapcsolat hangsúlyozása. Ismétlődő pünkösdi kulcskifejezés az Isten erejének megtapasztalása, az isteni jelenlét élményének intenzitására utal, melynek célja a kapcsolat elmélyülése.

Azért szükséges nekünk a lelkiajándék, hogy életünket, amennyire csak lehetséges, Istentől adott jelek kövessék. Sokan azt gondolják, hogy elegendő a lelkigyümölcs és nem kell a lelkiajándék. Kedveseim! A valódi lelkigyümölcs csakis azoknak van, akiknek mennyből adatott ajándékuk van. Imádkozzunk azért, hogy Isten adjon mindnyájunknak lelkiajándékokat és lelki gyümölcsöket. (részlet Rároha F. Dezső 1928-ban elhangzott igehirdetéséből)¹¹

Buzgóság

A pünkösdiek meggyőződése, hogy az életet a maga teljességében az Isten színe előtt élik, valamint hogy a vallási meggyőződéstől ösztönzött életszemlélet az aktivitás, a hatékonyság és a döntésképeség kifejlődését eredményezi. Mindez az evangelizáció feladatához kapcsolódva a pünkösdieket munkaközösséggé formálta, ami növekvő elhívástudathoz és cselekvési aktivitáshoz vezetett. A kereszténység eredménye a használhatóság és hasznosság kifejlődése. A buzgóság kifejezéssel ezeket a vonásokat jellemezzük, és nem elsősorban az érzelmi viszonyulást. Ezzel a pünkösdi mozgalom az ébredési mozgalmak hagyományát folytatja. Missziós célja felébreszteni az „alvókat”, a „felébredteket” pedig arra sarkallni, hogy az életvitelükben is látható legyen a változás.

Jónás, amikor hűtlenné vált küldetéséhez, és Ninive helyett Tárzusba indult, sokáig imádkozni sem tudott, illetve nem is akart. Imádság helyett aludt! Vajon hány alvó hívő ember él manapság? Ugye, te nem tartozol közéjük?!¹²

A buzgóság a *tetterekészségben* és a *sürgetés* érzetében nyilvánul meg. A *tetterekészség* gondolatát legjobban az fejezi ki, hogy az emberre Isten eszközként tekint, ezért értékelésének legfontosabb mérője a használhatóság. Ezt támogatja a szentlélek-kereszttség, amelyből missziós *tetterekészség* és hatékonyság fakad. A *sürgetés* gondolata a nemzetközi és a magyarországi pünkösdi mozgalom kezdeti idejét is

¹¹ *Apostoli Hit*, 1928/10. 1.

¹² Részlet Pataky Albert csillebérci lekipásztori szemináriumon elhangzott előadásából. (*Élő Víz*, 1998/5.)

inspirálta, átjárta. Ennek oka az éppen aktuális történelmi helyzet (pl. Los Angeles – földrengés, Magyarország – első világháború, Trianon, második világháború stb.) eszkatologikus értelmezéséből fakadt, amely Jézus második eljövételét is jelzi. Ez az apokaliptikus keret a személyes üdvösség lehetőségét hirdető missziót aktivizálta és sürgette. Egyes kutatók a pünkösdiek buzgóságát a bátorság, némelyek pedig a kurázsi kifejezéssel illették.

A tökéletességre törekvés

A pünkösd szemlélet szerint az őskeresztény gyülekezet és lelkiség az a minta, amelyet meg kell valósítani. Szerintük ebben a restaurációban már fontos lépéseket tett a reformáció, a pietizmus, a baptizmus, az ébredési és szentségi mozgalmak, azonban a pünkösd ébredés hozhatja el az őskereszténység tökéletes helyreállítását. A magyarországi pünkösd mozgalom, az általános nemzetközi trendekhez illeszkedve, nem a szervezeti és strukturális összetevők restaurálását hangsúlyozta, hanem a Lélek munkájának és a karizmák megnyilvánulásának a helyreállítását. Ebben a felfogásban az ideált az ősgyülekezet testesíti meg, a helytelen, felszámolandó tendenciákat pedig a középkori egyház, a történelmi egyházak, de elsősorban a mai katolikus egyház képviseli.

Igen ám, hogy csak a népnek sokasága elhagyván az élő hitet, és követnék inkább az úgynevezett egyházakat. De hol van az igazi Egyház? Az Isten megőrizte az igazi Szent Egyházat, minden hamisságtól, megvédi az ő kis seregét és megjelenteti az ő népének a titkot.¹³

Ez a felfogás az ökumenikus kapcsolatok szélesedésével, valamint a karizmatikus mozgalmak történelmi egyházakon belüli munkáját tapasztalva jelentősen enyhült, sokkal árnyaltabbá vált. A tökéletességre törekvés három jellemző kifejezése a győzelem, a továbblépés utáni vágy és a természetfeletti élet utáni törekvés. A *győzelemről* szóló pünkösd beszéd a tökéletességről alkotott látás kifejeződési formája. Az életet egy folyamatos küzdelemnek tekintették, amelynek célja a győzelem. Ebben a példa Jézus harca és győzelme, ami történeti és eszkatologikus valóság is. Mivel Jézus győzött, ezért az ember is győzhet. Az élet minden eseménye lefordítható a harc-győzelem paradigmára, amelyben a kitartás a legfontosabb. A legrosszabb helyzet is csak kezdete egy új győzelemnek. Ez jelenthetné a valóság kollektív tagadását, ám inkább arról van szó, hogy a körülmények magyarázatában elsődleges szerepet kap a győzelem perspektíva, amely az előrevivő, a tökéletességre vezető igyekezet legfontosabb ösztönzője. Dale Bruner a pünkösdizmus egyik

¹³ *Apostoli hit*, 1927/4. 2.

legfontosabb vonásának nevezi a többet akarást, melyet a lélekkeresztségről szóló különböző beszámolók vizsgálatának összegzéseképpen mutat ki. A pünkösti mozgalmat egyfajta dualizmus jellemzi, amely egyrészt az igazi hívők és a többiek, másrészt a természetes és a természetfeletti kettősségében való létezést is jelenti. Ez utóbbi tekintetében a pünkösti mozgalomban mindig olyan élményeket kerestek, amelyek Isten egyértelmű közbelépéseként magyarázhatók, és a hívőket is arra bátorították, hogy ezt a közbeavatkozást igényeljék, kérjék és higgyenek benne.

A KERESZTÉNYSÉG INDIÁBAN ÉS A MAGYAR KAPCSOLÓDÁSOK

ÁCS MARIANNA

BEVEZETÉS

A kereszténység – a 2011-es népszámlálás adatai szerint – a harmadik legnépesebb vallás Indiában. 27,8 millióan vallották magukat kereszténynek, ami India lakosságának 2,3 %-a (1. táblázat).

Jézus követőinek vallása Indiában nagyrészt a misszionáriusok munkájának következtében gyökeresedett meg. A misszionáriusok bátor utazók, felfedezők voltak, akik miközben az evangéliumot elvitték távoli földrészekre megismertették a keresztény Európa kultúráját más népekkel, tetteikkel pedig nyomot hagytak ezen „egzotikus” népek életében is. Hatásukra sokan Krisztus követőkké váltak, s keresztény emlékhelyek épültek Európán kívüli földrészeken is. A misszionáriusok az evangélium terjesztésén kívül hozzájárultak az adott közösség jóléti viszonyainak megerősítéséhez is: iskolákat, kórházakat alapítottak, megtanították a helyieket a mezőgazdálkodásra, segítették a vidékfejlesztést, közösségeket teremtettek. Munkálkodásuk közben elmélyült ismereteket szereztek az idegen népek életmódjáról, vallásáról, társadalmáról, kultúrájáról is. Megtanulták nyelvüket, s egyszerre váltak az európai gyökerű és a megismert nép kultúrájának hordozóivá és terjesztőivé.

1. táblázat. A legnépesebb vallásokhoz tartozók száma Indiában.

FELEKEZETEK	NÉPESSÉG SZÁMA
Hindu	966257353
Muszlim	172245158
Keresztény	27819588
Szikh	20833116
Budhista	8442972
Egyéb vallások	7937734
Dzsainista	4451753
Nem jelöltek meg	2867303
Összesen	1,211E+09

Forrás: http://www.censusindia.gov.in/2011census/Religion_PCA.html Letöltés ideje: 2017. április 17.

A 2011-ben az India népességéről felvett statisztikai adatok elemzésével, valamint sajtóhírek és a helyszínen dolgozó szakemberek tapasztalatai összegyűjtésével bemutatjuk az indiai kereszténység mai helyzetét. A szakirodalom segítségével rövid áttekintést nyújtunk a keresztény misszió indiai történetéről, kiemelve annak magyar vonatkozásait. Ma, amikor már Indiában nem működhetnek hivatalosan misszionáriusok, de a keresztény szervezetek szervezésében külmisszióban, Indiában szolgáló orvosok, tanárok amellet, hogy elvégzik fontos szolgálatukat, sok hasznos tapasztalatot, ismeretet is szereznek az indiai tartózkodásuk során. Az érintettekkel készített interjúk és blog-bejegyzések elemzésével megmutatjuk, hogy milyennek látják ők az indiai társadalmat, és különösen az ottani kereszténységet.

A KERESZTÉNYSÉG INDIÁBAN

Ma Indiában a keresztények 39%-a protestáns, 29,2% katolikus, 27,6 % a szabad egyházak közé tartozik (független), 3,8% pedig ortodox vallású. (2. táblázat)

2. táblázat. A keresztény felekezetek megoszlása Indiában

KERESZTÉNYEK FELEKEZETEK INDIÁBAN	EZER FŐ	FELEKEZETEK ARÁNYA
Protestáns	18.860	58,9%
Katolikus	10.570	33%
Ortodox	2.370	8%
Más keresztény	50	0,1%
Összesen	31.850	100%

Forrás: Pew Institute, (Global Christianity A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population 2011) Letöltés ideje: 2017. április 15.

A keresztények India egész területén jelen vannak, s a társadalom minden rétegében képviseltetik magukat. Nagyobb koncentrációban főképpen India dravida nyelvű déli államaiban, valamint Goában élnek. Indiában számos keresztény egyház működik. A statisztikailag nyilvántartottak száma eléri a 30-at, de ezeken kívül további kisebb, mintegy 2000 keresztény közösség is működik Indiában. A Kerala államban élő szír gyökerű Tamás-keresztények különböző rítusokat követnek, s a következő nyolc nagyobb egyházba tömörülnek, némileg komplikált egymásközi viszonyban, melyet az alábbi táblázatban foglalunk össze (3. táblázat).

3. táblázat. Az indiai Tamás-keresztények főbb egyházi közösségei.

1.	A nyugati szír (antióchiai) rítust követő, antikhalkedóni (miafizita) egyházak közé tartozó autokefál Malankár Szír Ortodox, más néven Indiai Ortodox Egyház (Malankara Orthodox Syrian Church vagy Indian Orthodox Church);
2.	Az előbbi testvéregyháza, a damaszkuszi központú Szír Ortodox Egyház joghatósága alá tartozó részegyház, a Malankár Jakobita Szír Ortodox, vagy Jakobita Szír Keresztény Egyház (Malankara Jacobite Syrian Orthodox vagy Jacobite Syrian Christian Church);
3.	A pápa főségét 1930-ban elismerő, de az előbbiekkal azonos liturgikus hagyományt követő unitus Szír Malankár Katolikus Egyház (Syro-Malankara Catholic Church);
4.	Egy belső hatalmi rivalizációt követően az 1770-es években a malankár csoporttól elszakadó és önállósuló, de velük azonos rítusközösséget alkotó Malabár Független Szír Egyház (Malabar Independent Syrian Church);
5.	Az ortodoxia és a protestantizmus közti sajátos átmeneti formát képviselő, liturgiájában még inkább tradicionális keleti, doktrínáját tekintve viszont inkább reformista, a 19. sz. végén az anglikán misszió hatására önálló reformirányzattá váló, de az anglikán közösséghez (Anglican Communion) nem csatlakozó Mar Thoma Szír Egyház (Mar Thoma Syrian Church);
6.	Az előbbiből 1961-ben kivált, a reformirányzat mentén tovább lépő, már egyértelműen protestánsnak tekinthető, evangéliumi-episzkopális jellegű Szent Tamás Evangéliumi Egyház (St. Thomas Evangelical Church), amely azonban a társegyházakkal közösséget vállal az indiai kereszténység alapítójának tekintett Szent Tamás apostol öröksége ápolásában;
7.	A fentiekkel ellentétben keleti szír (babilóniai) rítust követő, az Erbil (Irak) központú nesztoriánus Kelet Asszír Egyháza (Assyrian Church of the East) indiai fő egyházmegyéjeként működő Káld Szír Egyház (Chaldean Syrian Church);
8.	A Vatikánnal unióra lépett, de a 19. sz. vége óta a korábbi latin helyett ugyancsak keleti szír rítusú, önálló patriarchátust alkotó Szír Malabár Katolikus Egyház.

Forrás: ZAGYI, 2013.

A római katolikusok főképpen Goában élnek. A három főbb katolikus egyházi közösség a római, a szír malabár és a szír malankár. A pápa főségét elfogadó katolikusok együtt 10.570 ezren vannak.

Indiában a 19. századtól jelen vannak a protestáns egyházak is. A jelentősebbek ezek közül Dél-India Egyháza (Church of South India), Észak-India Egyháza (Church of North India), és az Indiai Presbiteriánus Egyház (Presbyterian Church of India). A legnépesebb protestáns egyház Dél-India Egyháza, mely a második az egyházak közül, mintegy 3,5 millió hívővel.¹

Dél-India Egyháza Tamil Nadu államban, Madras (ma Chennai) városában 1947-ben alakult meg. Az Anglikán Unió, a Brit Metodista Egyház, a presbiteriánus és a kongregacionalista egyházak egyesülésével jött létre. Dél-India Egyháza mintegy 2000 iskolát, 130 főiskolát, 100-nál több kórházat alapított Indiában.

¹ <https://www.oikoumene.org/en/member-churches/church-of-south-india>. Letöltés ideje: 2017. április 17.

Az 1960-as évektől a társadalmi felelősségvállalás okán vidékfejlesztéssel is foglalkozni kezdtek. Az indiai fiatalok számára 50 edzőtermet létesítettek és 35000 fiatal számára szálláshelyet hoztak létre. A számos protestáns egyház között jelen vannak az evangélikusok, a reformátusok, a pünkösdisták, a baptisták, az adventisták, és más új protestáns egyházak is. A protestánsok többségükben Meghalaya, Nagaland és Mizoram államban élnek. Manipurban harmadát alkotják a lakosságnak.²

Indiában a katolicizmus a portugál, az olasz, az ír térítőknél és különösen a jezsuitáknál köszönhetően erősödött meg, és terjedt el a 16. században. Az indiai protestánsok főképp a 19. században az angol, az amerikai, a német és a skót misszionáriusok munkája nyomán tértek meg. A 20. század második felében – az amerikai misszió hatására – egyre több azoknak a keresztényeknek a száma, akik nem tartoznak egyik történelmi egyházhoz sem. Főképp a fiatalok olyan független gyülekezeteket részesítenek előnyben, amelyek többnyire csak névleg tartoznak valamelyikhez.

A KERESZTÉNY MISSZIÓ TÖRTÉNETE INDIÁBAN

A KEZDETEK: A KATOLIKUS MISSZIÓ

A hagyomány szerint a kereszténység tanait elsőként Szent Tamás apostol Kr. u. 52-ben vitte el India délnyugati részére,³ a malabár partokra, valamint a Madrasz melletti Mylapore-ba (Majlampur). Szent Tamás apostol követői itt alapították meg a szír-malabár egyházat, s ők lettek a Tamás-keresztények. Ugyanakkor vannak olyanok is, akik úgy vélik, hogy a Tamás-keresztények azoknak a leszármazottai, akik 345-ben a perzsa keresztényüldözésekkor menekültek Indiába Canai Tamás vezetésével. 1502-ben Vasco da Gama kb. 250 ezerre becsülte számukat, és úgy tartotta, hogy ők nesztoriánusok. A felfedezések korával kitágult a világ, s a kereszténység terjedésének is új lehetőségeket kínált. A portugál gyarmatosítás következtében jelentek meg Dél-Indiában a katolikus hittérítők. Az egyik legjelentősebb közülük, a jezsuita Xavéri Szent Ferenc volt, aki 1542-től 1552-ig Goában,

² STIFNER-KÖHÁTI DOROTTYA – CB. SAMUEL: *A Déli Evangélikus Egyházkerület Püspöki Hivatalában Stifner-Köháti Dorottya interjúja CB Samuel indiai keresztény lekipásztornal 2015 szeptemberében*. Forrás: <http://www.evangelikus.hu/cb-samuel-interju>. Letöltés dátuma: 2016. április 25.

³ Tamás apostol a Malabár-partra, majd a délkeleti Koromandel-partra utazott, ahol második missziója során, a mai Chennai területén 72-ben vértanúhalált szenvedett, és a ma annak egyik városrészét alkotó Mylapore-ban temették el. Sírja a Szent Tamás-bazilikában található, amely a római és a Santiago de Compostela-i bazilikák mellett a harmadik olyan templom, amely Jézus egyik apostolának maradványait őrzi.

a tengerparti halásznép között tevékenykedett.⁴ A 17. század elején a tamil kultúra központjában, Maduraiban végezte térítő munkáját az itáliai Roberto de Nobili, akit João de Brito követett. A 18. században a katolikus misszió visszaszorult, és csak a 19. században kapott újabb lendületet.⁵ Indiában 1885-től Chota-Nagpur környékén tevékenykedett Constant Lievens páter (a Chota Nagpur apostola), aki megerősítette a katolikus egyházat.

A PROTESTÁNS MISSZIÓ

A protestáns misszió a 18. század elején az ébredési mozgalom következtében indult meg. Protestáns missziói társaságok jöttek létre, melyek legfőbb célja az evangélium terjesztése volt a „pogányok” között. Ezen társaságok hittérítői működtek – többek között – Indiában is. Uralkodók is küldtek protestáns misszionáriusokat gyarmataikra. Például IV. Frigyes dán királynak köszönhetően került 1706-ban a mai Tamil Nadu államban található, 1620 és 1845 között dán kereskedelmi kolóniaként működő Trankebárba (mai nevén Tharangambadi) a lutheránus Bartholomäus Ziegenbalg és Heinrich Plütschau. Ziegenbald tizenhárom éves működése során 350 lélekből álló gyülekezetet épített. A további német misszionáriusok közül Christian Friedrich Schwartz (1726–1798) tevékenysége volt jelentős. Negyvennyolc évig Dél-Indiában, Trankebárban, Trichinopolyban (ma Tiruchirappalli), majd 1772-től egészen haláláig Tanjore-ban (ma Thanjavur) térített. A tanjore-i misszió következtében jött létre a tinnevelly-i (ma Tirunelveli) egyház, ahol az első indiai protestáns püspököt szentelték fel a 19. sz. végén. A protestáns „modern misszió” atyjának William Carey-t (1761–1834) tartják. Serampurban, Kalkuttától (ma Kolkata) huszonkét kilométerre tevékenykedett. Segítői voltak Joshua Marshman (1768–1837) tanító és William Ward (1769–1823) nyomdász is. William Carey térítéseinek következtében állítólag több mint 300 gyülekezet alakult. Az angliai misszió képviselői a következők voltak: Henry Martin, aki 1806-tól 1813-ig Kalkuttában (ma Kalkatában) tevékenykedett, Thomas Fanshawe Middleton, aki 1814-ben érkezett Indiába és ő lett az Indiában alapított anglikán püspökség első püspöke. Daniel Wilson püspök, aki 1833 és 1858 között szolgált Indiában. Dél-Indiában a Church Missionary Society térített a Tamás-keresztyének között, s vezette a Tinnevelly környéki missziót, és ennek nyomán egyház is létrejött. A Travancore környéki misszió hatására is egyház született, mely ma is létezik. A Gossner Misszió Bihar államban, a törzsi közösségek számára létesített öt missziói

⁴ Xaveri Szent Ferenc ezen tíz évben utazásokat tett a Távol-Keleten és a maláj szigetvilágban is. Utazásai közben jellemzően Goában tartózkodott.

⁵ KEVEHÁZI LÁSZLÓ: *Tegyetek tanítvánnyá minden népet! Egyetemes missziótörténeti vázlat.* Evangélikus Sajtóosztály, Budapest, 2001, 79. <http://mek.oszk.hu/05600/05672/05672.pdf>. Letöltés ideje: 2016. május 2.

állomást. A skandináv misszió a norvég Lars Olsen Skrefsruddal (1840–1910) az élen, a szantálok között hirdette az igét.⁶ A metodista misszió a 19. század közepétől állításuk szerint mintegy 10 000 főt keresztelt meg, míg az amerikai baptista misszió a Nellore vidékén (Madrastól északra, ma Andhra Pradesh állam) működött. A század végére már 20 000 egyháztagot tartottak számon, mely elérte a 20. század közepére az 1 millió főt. Punjab vidékén is jelentős számban keresztelkedtek meg a „jogok nélküli”, azaz a kaszton kívüliek rétegében.

A MISSIONÁRIUSOK TEVÉKENYSÉGÉRŐL

A misszionáriusok tevékenységei között – az evangélium hirdetése és a térítés mellett – a tanítás már a kezdetektől jelen volt. Az első misszionáriusok egyike, a katolikus Xavéri Szent Ferenc lefordította tamil nyelvre a Tízparancsolatot, a Miatyánkot és az Apostoli Hitvallást. A tanítást „katekizációs” istentiszteleteken végezte, melyeknek következtében állítólag több százan tértek meg.⁷

A tanítás a protestánsok számára is nagyon fontos volt. A protestáns hittételek egyike a Sola Scriptura elve, melynek értelmében Isten ígését egyedül a Szentírásból ismerhetjük meg, melynek olvasása és értelmezése által juthatunk a Jézusba vetett hitre, mely elvezet az üdvösségünkhöz. Ennek a hittételnek következtében iskolákat alapítottak, ahol írni és olvasni tanították a gyermekeket. William Carey és társai Serampurban 1819-ben főiskolát indítottak „Kollégium ázsiai keresztények és más fiatalok képzésére a keleti irodalomban és az európai tanulmányokban” elnevezéssel. A 19. század második felétől India brit birodalmi fennhatóság alatt állt, s az állam nagymértékben támogatta a magán és missziós iskolák alapítását. A 20. század elejéig számos lelkészképző intézet alakult, amelyek segítették az egyházak önállóvá válását. 1910-ben megalapították Bangalore-ban (ma Bengaluru) az Egyesült Teológiai Kollégiumot; Serampurban és Kolkatában a Püspökök Kollégiumát. Jabalpurban a metodisták, Rajahmundryban a lutheránusok hoztak létre a lelkészeik számára képzőközpontokat. A protestáns Alexander Duff 1830–1848 között Kalkuttában (mai Kolkata) tevékenykedett, s egy új iskolatípust, a „skót főiskolát” alapított meg, mivel úgy vélte, hogy a tudomány és a keresztény tanítás együttes terjesztése törheti meg a hinduizmust. Ezek a főiskolák a misszió fontos részévé váltak, s megerősítették a főiskolai mozgalmat is. A papképzés eredményeként 1849-ben már indiai lelkészeket is felszenteltek.

A tanítás mellett a misszionáriusok másik fő tevékenységi területe a betegek ellátása, az orvoslás és az ápolás volt. Az első orvos-missionárius John Thomas

⁶ i. m. p. 116.

⁷ i. m. p.

Carey munkatársaként dolgozott. Az első orvosnő Fanny Jane Butler volt, aki Angliából 1880-ban érkezett Indiába és ott kórházat is alapított.⁸

A keresztény misszió – különösen az oktatás és az egészségügy terén – jelentős mértékben hozzájárult az indiai középosztály felemelkedéséhez is.

A KERESZTÉNYEK HELYZETE INDIÁBAN NAPJAINKBAN

A keresztények megjelenése, valamint a misszionáriusok tevékenysége az indiai társadalomban nem volt és ma sem konfliktus nélküli. A kezdetektől fogva egyeket, akik az indiaiak közül vallást váltottak, keresztény hitre tértek, kirekesztette a családjuk és időnként a szűkebb társadalom is, ahová tartoztak.⁹ Ugyanakkor a jelentős számú áttért és a létrejött közösségek számossága azt jelzi, hogy a társadalmi közeg mégsem volt teljesen elutasító a missziós munkával szemben.

Annai bizonyos, hogy a 16. századtól kezdve a misszionáriusok a hódítókkal érkeztek, és előfordulhatott, hogy egyes esetekben erőszakosan is térítettek. Így a kereszténység megjelenése az itt élő lakosság keresztények általi elnyomásával egy időben jelentkezett. A 19. században a brit uralom alatt felerősödött a hinduk között a nacionalizmus és egyben megerősödött a keresztényellenesség is.

India függetlenné válásával megszűnt a brit uralom, s az 1950-ben hatályba lépő új alkotmány¹⁰ biztosította minden állampolgára számára az egyenlőséget és a szabad vallásgyakorlást. Ugyanakkor a független India nem támogatta tovább a misszionáriusok működését, hiszen ők sokak szemében továbbra is a korábbi elnyomó hatalom reprezentánsainak számítottak. A misszionáriusok a továbbiakban nem téríthettek, csak humanitárius szervezetek keretében tevékenykedhettek.¹¹ A misszionáriusok által alapított iskolák és a kórházak jelentős része azonban továbbra is a missziók kezében maradt, így az indiai társadalom életében ma is ott vannak és hatnak.

A szabad vallásgyakorlásnak a demokratikus Indiában ma korlátai vannak. A keresztény hit hirdetése és a hinduk konverziója időnként erőszakba torkollik. CB Samuel indiai keresztény lelkipásztor szerint India több államában is létezik olyan törvény, mely tiltja, hogy megváltoztassák az emberek a hitüket. „Ha valaki megtérít valakit, vagy megkeresztelkedik, esetleg megkeresztel egy embert, az

⁸ i. m. p. 95.

⁹ STIFNER-KÖHÁTI DOROTTYA – CB. SAMUEL: *A Déli Evangélikus Egyházkerület Püspöki Hivatalában Stifner-Köháti Dorottya interjúja CB Samuel indiai keresztény lelkipásztornal 2015 szeptemberében*. <http://www.evangelikus.hu/cb-samuel-interju>. Letöltés dátuma: 2016. április 25.

¹⁰ <http://lawmin.nic.in/coi/coiason29julyo8.pdf>

¹¹ Külmisszió Indiában. Forrás: <http://church.lutheran.hu/mm/mmo103/mmo103p10.htm>

törvényt szeg – emiatt börtönbe vethetik.” – nyilatkozta a protestáns lelkipásztor Magyarországon 2015 nyarán.¹² Zagyi Nándor tanulmánya szerint ma már hét indiai államban is vannak az áttérést korlátozó jogszabályok.¹³

A 21. századi Indiában – az erősödő hindu fundamentalizmusnak köszönhetően – előfordul ma is keresztényüldözés, melyről időnként újságcikkek is beszámolnak, bár időnként kevéssé kiegyensúlyozott módon. Az Osservatore Romano 2009. február 15-i számában¹⁴ hírt adott arról (mely hírt aztán a reformatus.hu oldalon is olvashattuk), hogy 2008-ban Orissza államban több mint 100 halálos áldozata volt a szélsőséges hinduk, főképpen katolikus keresztények ellen irányuló támadásának. Több ezer keresztény otthonát égették fel, s mintegy 4000 üldözöttnek kellett elhagynia lakóhelyét. A kirobbantó okok között azt említették, hogy a szélsőséges hindukat felháborította, hogy a keresztény misszionáriusok iskolai oktatásban részesítik az indiai társadalom számkivetettjeit, a dalitokat (az érinthetetleneket). Az evangélikusok honlapján a nagyvilág hírei közt találjuk a következőt: Tamil Nadu államban Coimbatore város katolikus templomát rongálták meg szélsőséges hindu csoportok. Madhya Pradesh államban egy hindu istennő ünnepe alkalmából radikális csoportok azt tervezték, hogy tömegeket térítenek vissza a hindu vallásra. A hinduk szélsőséges csoportja megfenyegetett egy protestáns lelkészt, mivel nem volt hajlandó adakozni a hindu istennő ünnepére.

A keresztények számos fórumon felemelték hangjukat a keresztényüldözések ellen. 2011-ben tüntetést szerveztek, amelynek élén a katolikus Vincent Conçessao, Új-Delhi akkori érseke, valamint Alwan Masih, az Észak-Indiai Egyház (Church of North India, CNI) főtitkára haladt. 2011-ben a pápa fogadta a Vatikánban Oswald Gracias bíborost, Mumbai érsekét, az Indiai Püspöki Konferencia elnökét és a konferencia számos tagját abból a célból, hogy megbeszéljék a keresztények helyzetét Indiában. Mumbai érseke beszámolt arról, hogy igyekeznek jó kapcsolatokat fenntartani a hindu és a muzulmán vallási közösségek vezetőivel és a közösségekkel, de vannak, akik nem nyitottak a dialógusra. A II. János Pál indiai látogatásának 25. évfordulójára rendezett találkozón hindu, muszlim és keresztény

¹² STIFNER-KÖHÁTI DOROTTYA – CB. SAMUEL: *A Déli Evangélikus Egyházkerület Püspöki Hivatalában Stifner-Köháti Dorottya interjúja CB Samuel indiai keresztény lelkipásztorral 2015 szeptemberében*. <http://www.evangelikus.hu/cb-samuel-interju>. Letöltés dátuma: 2016. április 25.

¹³ ZAGYI NÁNDOR: A vallásszabadság korlátai a mai Indiában. In: BALOGH RÉKA – SCHMIDT PETRA (szerk.): *A földtudományi kutatások új aspektusai: Tanítványok és mestereik a Kárpát-medence földtudományi kutatásában*. Konferencia helye, ideje: Pécs, Magyarország, 2013.06.07-2013.06.08. Pécs: IDResearch Kft.; Publikon, 2013, pp. 117–129.

¹⁴ L'Osservatore Romano – RV. de – reformatus.hu http://archiv.evangelikus.hu/nagyvilag_2009-2011/dramai-az-indiai-kereszttyenek-sorsa/?searchterm=None Letöltés ideje: 2017. április 17.

vezetők vettek részt, s erkölcsi kérdésekről beszéltek, valamint a vallás befolyásáról a társadalomban.

Úgy tűnik, hogy a sajtón keresztül a magyarországi keresztény közösségekhez is eljutnak az indiai keresztények életét érintő, sokszor negatív történetek, de az összefüggések megértése nélkül ezeket az eseményeket aligha tudjuk értelmezni. Úgy vélem, hogy részben ezért is érdemes az indiai kereszténység sokszínű világát jobban megérteni és a magyar hozzájárulást a missziós munkában feldolgozni, bemutatni.

A MAGYAR MISSZIONÁRIUSOK INDIÁBAN

A MAGYAR KATOLIKUS MISSZIÓ

Bangha Imre foglalkozott azokkal a katolikus magyar misszionáriusokkal, akik Indiában szolgáltak.¹⁵ Az első magyar misszionárius jezsuita szerzetesként jutott el Indiába a 18. században. Hausegger Józsefnek (1700–1765) hívták és 1731-től a haláláig Goában és a Malabár parton tevékenykedett.¹⁶ Őt követte hosszú szünet után az 1930-as években Indiába kerülő jezsuita Varga Bertalan, aki Kelet-Bengálban, a mai Banglades területén plébánosként végezte munkáját a II. világháború kitöréséig. Mint ellenséges állam polgárát, a britek ekkor internálták. 1946-ban a Dardzsiling melletti Kalimpongba került. Ő gondozta egy ideig Kőrösi Csoma Sándor sírját is. 1947-ben került a Gangesz-deltabeli Pargana körzet egyik plébániájára a szaléziánus Polgár István. A misszionáriusi tevékenység mellett vidékfejlesztéssel is foglalkozott. Baidjápurban (Baidyapur) például egyfajta mintagazdaságot hozott létre, 130 hektár rizsföldön gazdálkodott. Gyümölcsöst telepített, halakat tenyésztett, újfajta tüzelőanyag bevezetésével kísérletezett. Templomépítő is volt: állítólag 34 templomot és kápolnát épített (valószínűbb, hogy csak kisebb istentiszteleti helyeket), melyek közül a legjelentősebb Diamond Harbournban van. A tevékenységét nem mindig koronázta siker. Baidjápurból elkergették, megverték a saját hívei. 1948-ban Dél-Indiába, Madraszba került Tömöry Edit, aki amellet, hogy apáca volt művészettörténettel is foglalkozott. A Stella Maris College tanára és igazgatója volt, és könyvet írt „India és a Nyugat képzőművészete” címmel.¹⁷

¹⁵ BANGHA IMRE: *Magyar misszionáriusok Bengálban*. 2009. http://www.epa.hu/00900/00939/00107/2009_07_02_00107.htm. Letöltés ideje: 2016. április 26.

¹⁶ PINZGER FERENC S.J.: *Magasztos eszmék útjai*. Katolikus Missziók kiadása, Budapest, 1931. p.47.

¹⁷ BANGHA IMRE: *Magyar misszionáriusok Bengálban*. 2009. http://www.epa.hu/00900/00939/00107/2009_07_02_00107.htm. Letöltés ideje: 2016. április 26.

A MAGYAR PROTESTÁNS MISSZIÓ

A magyar protestáns külmisszió történetét Dr. Anne-Marie Kool „Az Úr csodálatosan működik” c. háromkötetes munkájában tárta fel. E szerint a magyar protestáns külmisszió főképpen három missziói területre irányult 1951-ig: Holland-Kelet-India, a Balkán és Kína. Indiában a protestáns misszió kétszáz éve alatt 1951-ig nem tevékenykedett magyar protestáns misszionárius. Az 1974-ben alapított jótékonyági szervezetnek, a Magyarországi Lepramisszióknak áldásos tevékenysége, adományai azonban eljutottak és eljutnak ma is Indiába. E szervezet munkáját számos gyülekezet is segítette: Pécs és Baranya református gyülekezeteiben is jelentős lepramissziói munka folyt.¹⁸ A rendszerváltást követően új lehetőségek nyíltak a külmisszió terén. Az 1990-es évektől számos külföldi külmisszióval foglalkozó szervezetnek alakultak Magyarországon csoportjai: pl. a Liebenzelli Misszió Molnár Mária Külmissziói Alapítványa, a Wycliffe Bibliafordítók Egyesülete, az Interserve Nemzetközi Missziói Szövetség magyarországi képviselte. A külmisszióknak magyarországi protestáns egyházakhoz tartozó szervezetei is vannak: pl. az Evangélikus Külmissziói Egyesület, a református és a baptista külmisszió. Főképp ezeken a szervezeteken keresztül jutnak ki a mai magyar protestáns „misszionáriusok” Indiába, akik főképp tanárként és orvosként szolgálták és szolgálják a misszió ügyét.

A rendszerváltást követően, 1999-ben az első hivatalosan kiküldött protestáns magyar missziói munkatárs a református pedagógus–misszionárius házaspár Jó András és evangélikus felesége, Jóné Jutasi Angelika volt. Az egyik amerikai református egyház (Reformed Church in America, RCA) segítségével jutottak el Dél-Indiába, s 2002-ig tanítottak a Kodaikanal International Schoolban, azaz a Kodaikanal Nemzetközi Iskolában. Ezt az amerikai protestáns iskolát 1901-ben alapították Dél-India misszionáriusainak gyermekei számára. Az egyik első nemzetközi iskola volt Indiában, s 1974-től érettségit is ad. Míg az iskola az első 80 évében keresztény misszionáriusok gyermekeinek nyújtott magas szintű képzést, addig az elmúlt 20 évben meg kellett változtatni az iskola profilját, mivel nem maradhattak misszionáriusok Indiában. A tisztán nyugati egyházak és missziói szervezetek által fenntartott iskolának alapítványi iskolává kellett válnia. Így ma már az iskola tanárainak és a tanulóinak is csak a fele keresztény. Az iskola azonban ragaszkodik keresztény gyökereihez: kötelező a vasárnapi istentisztelet látogatása és minden évfolyamon hittant is kell tanulniuk az idejáró tanulóknak. A tanulók legalább egyharmada ösztöndíjas.¹⁹ 2002-ben Mesterházy Balázs és felesége Andrea

¹⁸ KOMLÓSI ERNŐNÉ: „Az Isten szentségével és tisztaságával, nem emberi bölcsességgel, hanem Isten kegyelmével jártunk a világban. II. Kor. 1:12”. Pécs, 2004. p. 10-12.

¹⁹ <http://church.lutheran.hu/mm/mmo103/mmo103p10.htm>; <http://www.kis.in/our-school/introduction-to-kis/> Letöltés ideje: 2016. április 23.

folytatták Jó Andrásék elkezdett szolgálatát. Balázs evangélikus lelkipásztorként három évig az iskola lelkesze volt, Andrea pedig pszichológusként lelkigondozással foglalkozott. A Mesterházy házaspárt 2013-tól 2016-ig egy evangélikus házaspár váltotta fel a szolgálatban: Szigeti Imre és Páhán Zita. 2017 nyarán Jó András és felesége visszatért az intézménybe. A következőket nyilatkozta az elhivatott tanárember: „Az előzetes beszélgetések alapján eleinte az angol, mint idegen nyelv tanításában, illetve a gimnáziumi hittan tanításában fogunk részt venni, emellett fokozatosan be szeretnének vonni bennünket az iskola vezetésébe is, mint a főigazgató helyettesét. Nagy kihívás és megdöbbentetés ez számunkra, hiszen Ázsia egyik legrangosabb angol tannyelvű bentlakásos iskolájáról van szó.”²⁰

Az India egyik legszegényebb államának számító Uttar Pradeshben található, Delhitől mintegy 540 km-re elhelyezkedő Fatehpurban egy indiai keresztyén missziós szervezet, az Emmanuel Hospital Association (EHA) kórházában, a Broadwell Christian Hospitalban dolgozott Dr. Erdélyi Dániel, gyermekgyógyász szakorvos és felesége, Erdélyiné Dr. Falus Ágnes radiológus. Erdélyi Dániel már 1996-ban, hatodéves orvostanhallgatóként a Maharashtra állambeli Mirajban, a Richardson lepramissziós kórházban (The Leprosy Mission Richardson Hospital), a sebészeti és belgyógyászati osztályon gyakornokoskodott. Ott ismerkedett meg Dr. Juni J. Chungath-tal, aki jelenleg ennek a fatehpuri kórháznak a vezetője, s aki meghívta az Erdélyi házaspárt kórházába dolgozni. Indiában nincs teljes körű egészségbiztosítás, ez a missziós szervezet főleg brit keresztyének támogatásával kedvezményes áron, alkalmanként ingyen gyógyít indiai szegényeket, akik az orvosi ellátást máshol nem tudják megfizetni.²¹ 2009-ben ebbe a kórházba küldte ki orvos-missziói munkára a Magyarországi Református Egyház Dr. Németh Júlia orvost és férjét, Pálúr Tamást. A házaspár 2009 őszétől 2010 szeptemberéig végezte a humanitárius szolgálatát.

A kiküldetésben lévő orvosok és tanárok blogokban, újságcikkekben, interjúkban adtak hírt többek között arról, hogy hogyan élik meg az indiaiak a keresztyéniséget. Jó András szerint Indiában „nincs jelentősége annak, hogy valaki katolikus, református, metodista, vagy bármilyen más felekezetű.” Ma Indiában „aki keresztyén, az a testvérem. Olyan nagy Indiában az ellenséges nyomás, a társadalom szorítása, az iszlám és a hindu fundamentalizmus megerősödése. (...) Sokkal fontosabb az, ami összeköt minket, mint ami elválaszt.” – nyilatkozta a vele készített interjúban.²² Pálúr Tamás arról számolt be, hogy milyen egy keresztyén imaközösség élete, hogyan

²⁰ GALAMBOS ÁDÁM: *Emberhalászokká teszlek titeket – Külmisziói útra indul a Jó család.* <http://www.evangelikus.hu/170717-jocsalad>. Letöltés ideje: 2017. október 6.

²¹ ERDÉLYI DÁNIEL: *Erdélyi Dánielék beszámolója 2007-ből. Orvosként Indiában.* <http://kistukor.koinonia.ro/cikk/naplo/erdelyi-danielek-beszamoloja-2007-bol>. Letöltés ideje: 2016. április 25.

²² TARI ZOLTÁN – JÓ ANDRÁS: *Teológus portré – Jó András. Tari Zoltán interjúja.* 2013. <http://punkosd.ma.ptf.hu/cimlap/portre/2013-4-5/teologus-portre-jo-andras>. Letöltés ideje: 2016. április 24.

gyakorolják Indiában a vallásukat a protestánsok. Így vall erről: „a keresztyének (...) imaközösséget is úgy tartanak, hogy egyszerre 8 – 10 ember beszél fennhangon, az énekeiket csörgővel, dobbal, gitárral kísérik, ami európai fülnek talán furcsa, de nagyon illik a kultúrájukhoz, a személyiségükhöz. Nekem nagyon tetszett, hogy ők a maguk módján, a maguk eszközeivel gyakorolják keresztyén hitüket.”²³

Jó András szerint a misszióknak az egyik legfőbb célja változtatni a társadalmon, ráébreszteni az adakozásra, a szegények megsegítésére az indiaiakat, megmutatni annak „a módját, hogy megváltoztassák másoknak az életét, és hogy egyáltalán fontos a másik ember (...), hogy odafigyeljenek a náluk szegényebbekre.”²⁴

ÖSSZEGZÉS*

A keresztyén misszió Indiában számos pozitív változást eredményezett. A hittérítők sok esetben javítottak a velük kapcsolatba került indiaiak életkörülményein. Segítették a szegényeket, az árvákat, a fogyatékkal élőket. Sok indiai település jobb hely lett általuk, még akkor is, ha tevékenységük a gyarmatosítással és széles néptömegek elnyomásával járt is együtt, illetve maguk is részévé váltak a gyarmati rendszernek. Több esetben előfordult, hogy gazdálkodásra, önellátásra tanították az indiai családokat. A hagyományosan a változatlanságban élő indiai társadalom és a helyi gazdaság számára fontos innovációkat generáltak és a gazdasági hatékonyságon sokat javítottak. A misszionáriusok számos kórházat, egészségügyi központot hoztak létre, melyek ma is ingyenes ellátást és gyógyszerert is biztosítanak a rászorulóknak. Az indiai társadalom gyors gazdasági növekedést él meg, és hatalmas tömegek emelkednek fel az indiai középosztályba, de nem mindenki. A mélyszegénységben élőknek óriási segítség a keresztyén szervezetek egészségügyi szolgálata.

A misszióknak köszönhetően számos iskola alakult az alsó fokú intézményektől a főiskoláig, lelkészképző intézetekig. Ez utóbbiak eredményeként ma már számos indiai keresztyén lelkész, katolikus pap és szerzetes is tevékenykedik nemcsak Indiában, de a világban máshol is. A bibliafordítások hatással voltak a kultúrára, a nemzeti nyelvekre is. A művelt indiai középosztály létrejöttében nagy szerepe volt a missziós oktatási intézményeknek. Nehéz ezek szerepét túlbecsülni az indiai modernizációban.

²³ PÁLÚR TAMÁS: *Pálúr Tamással készített interjú. A kétarcú India*. 2010. Forrás: <http://reformatus.hu/mutat/a-ketarcu-india/> Letöltés ideje: 2016. április 24.

²⁴ TARI ZOLTÁN – JÓ ANDRÁS: *Teológus portré – Jó András. Tari Zoltán interjúja*. 2013. <http://punkosd.ma.ptf.hu/cimlap/portre/2013-4-5/teologus-portre-jo-andras>. Letöltés ideje: 2016. április 24.

* A tanulmány szerzője tagja volt a 2016 áprilisában Indiába szervezett „PTE 650 – Körösi Csoma Sándor Emlékexpedíciónak,” s ennek eredményeképpen született meg ez az írás.

Irodalom

- ADAMIK TAMÁS: Tamás apostol cselekedetei. In: Adamik Tamás (szerk.): Az apostolok csodálatos cselekedetei. Telosz Kiadó. Budapest, 1996. p. 129–198.
- BALÁZS DÉNES: „Molnár Mária halála.” In: Földrajzi Múzeumi Tanulmányok 1993/12. p. 93.
- BANGHA IMRE (2009): Magyar misszionáriusok Bengálban.
http://www.epa.hu/00900/00939/00107/2009_07_02_00107.htm Letöltés ideje: 2016. április 26.
- CAREY, S. PEARCE: William Carey – A modern külmiszió atyja. Evangéliumi Kiadó és Iratmiszió, Budapest, 2006.
- GYÖRGY ANTAL: Tizenöt év a pápuák között – Molnár Mária életrajzának rövid áttekintése, Molnár Mária Alapítvány Külmisziói füzetek sorozat, 1996.
- KEVEHÁZI LÁSZLÓ: Tegyetek tanítvánnyá minden népet! Egyetemes misziótörténeti vázlat. Evangélikus Sajtóosztály, Budapest, 2001.
<http://mek.oszk.hu/05600/05672/05672.pdf>. Letöltés ideje: 2016. május 2.
- KOOL, ANNE-MARIE: Az Úr csodálatosan működik. A magyar protestáns külmisziói mozgalom (1751–1951). I–III. kötet. Harmat Kiadó, Protestáns Misziói Tanulmányi Intézet, Budapest, 1995.
- MAGYAR KATOLIKUS LEXIKON. (Szerk.: RÁCZ ANDRÁS – PÁSZTOR MIKLÓS), Pázmány Péter Katolikus Tudományegyetem online lexikona.
Forrás: <http://lexikon.katolikus.hu/N/nesztorianizmus.html>. Letöltés ideje: 2016. május 21.
- PINZGER FERENC S.J.: Magasztos eszmék útjai. Katolikus Misziók kiadása, Budapest, 1931.
- ZAGYI NÁNDOR: A vallásszabadság korlátai a mai Indiában. In: Balogh Réka, Schmidt Petra (szerk.) A földtudományi kutatások új aspektusai: Tanítványok és mestereik a Kárpát-medence földtudományi kutatásában. Konferencia helye, ideje: Pécs, Magyarország, 2013.06.07–2013.06.08. Pécs: IDResearch Kft.; Publikon, 2013. p. 117–129.

Források

- ERDÉLYI DÁNIEL: Erdélyi Dánielék beszámolója 2007-ből. Orvosként Indiában. <http://kistukor.koinonia.ro/cikk/naplo/erdelyi-danielek-beszamoloja-2007-bol>. Letöltés ideje: 2016. április 25
- JÓ ANDRÁS: Jó András 2016. május 12-án a szerzőhöz írt levele.
- JÓ ANDRÁS–JÓNÉ ANGELIKA: Jó András és Angelika, Dél-Indiába dolgozó pedagógus-misszionárius házaspár közzétett levele.
<http://church.lutheran.hu/mm/mmo103/mmo103p10.htm>.
<http://www.kis.in/our-school/introduction-to-kis/> Letöltés ideje: 2016. április 23.
- PÁLÚR TAMÁS: Pálúr Tamással készített interjú. A kétarcú India. 2010. Forrás: <http://reformatus.hu/mutat/a-ketarcu-india/> Letöltés ideje: 2016. április 24.
- REMIS ATYA az indiai keresztényekről. Forrás: <http://www.verbita.hu/cikk/remis-nya-az-indiai-keresztenyekrol>. Letöltés ideje: 2016. április 26.
- STIFNER-KÓHÁTI DOROTTYA – CB SAMUEL: A Déli Evangélikus Egyházkerület Püspöki Hivatalában Stifner-Kóháti Dorottya interjúja CB Samuel indiai keresztény lelképásztorral 2015 szeptemberében.
<http://www.evangelikus.hu/cb-samuel-interju>. Letöltés dátuma: 2016. április 25.
- TARI ZOLTÁN – JÓ ANDRÁS: Teológus portré – Jó András. Tari Zoltán interjúja. <http://punkosd.ma.ptf.hu/cimlap/portre/2013-4-5/teologus-portre-jo-andras> Letöltés ideje: 2016. április 24.

Sajtó

Az indiai katolikus egyház bizakodó a keresztényüldözés ellenére.

http://archiv.evangelikus.hu/nagyvilag_2009-2011/dramai-az-indiai-kereszttyenek-sorsa/?searchterm=None Letöltés ideje: 2016. április 24.

Három templom vált támadás áldozatává Indiában. http://archiv.evangelikus.hu/nagyvilag_2009-2011/harom-templom-valt-tamadas-aldozatava-indiaban/?searchterm=None Letöltés ideje: 2016. április 25.

Hindu szélsőségesek fenyegetik az indiai keresztényeket. 2011. január. http://archiv.evangelikus.hu/nagyvilag_2009-2011/hindu-szelsosegesek-fenyegetik-az-indiai-kereszttyeneket/?searchterm=None Letöltés ideje: 2016. április 25.

Indiában a keresztények újabb erőszaktól tartanak. 2009. augusztus 18. Magyar Kurír, [idea.de. http://archiv.evangelikus.hu/nagyvilag_2009-2011/indiaban-a-kereszttyenek-ujabb-eroszaktol-tartanak/?searchterm=None](http://archiv.evangelikus.hu/nagyvilag_2009-2011/indiaban-a-kereszttyenek-ujabb-eroszaktol-tartanak/?searchterm=None) Letöltés ideje: 2016. április 25.

Keresztények tüntettek Indiában.

http://archiv.evangelikus.hu/nagyvilag_2009-

OSSERVATORE ROMANO vatikáni napilap 2009. február 15-i száma. http://archiv.evangelikus.hu/nagyvilag_2009-2011/dramai-az-indiai-kereszttyenek-sorsa/?searchterm=None Letöltés ideje: 2016. április 24.

Riskóné Fazekas Márta: „Köszönjük, magyar lepramisszió!”

<http://www.parokia.hu/hirek/misszio/v/koszonjuk-magyar-lepramisszio/> letöltés ideje: 2016. április 21.

CHURCH OF SOUTH INDIA.

<http://www.csimichigan.org/ChurchofSouthIndia.html>

Teológus portré – Jó András. Küldetésben az eléretlen népcsoportokért. Az interjút Tari Zoltán készítette.

<http://punkosd.ma.ptf.hu/cimlap/portre/2013-4-5/teologus-portre-jo-andras>. Letöltés ideje: 2016. április 24.

India államformája köztársaság lesz.

<http://mult-kor.hu/cikk.php?id=1601>. Letöltés ideje: 2016. május 25.

Lepramisszió Magyarország.

<http://www.lepramisszio.hu/kik-vagyunk/>. Letöltés ideje: 2016. április 20.

Nemzetközi Liebenzelli Misszió Molnár Mária Alapítvány honlapja. http://www.liebenzell.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=47&Itemid=58&lang=hu. Letöltés ideje: 2016. április 23.

Wycliffe Bibliafordítók honlapja.

<http://www.wycliffe.hu/tortenet.htm>. Letöltés ideje: 2016. április 22.

<http://magyarmisszio.blogspot.hu/2013/12/az-interserve-tortene-roviden.html> . Letöltés dátuma: 2016. április 23.

<http://www.thehindu.com/news/national/religious-communities-census-2011-what-the-numbers-say/article7582284.ece>.

TANULMÁNYOK

JONATHAN EDWARDS ÉS A TÖRTÉNELEM TIPOLOGIKUS SZEMLÉLETE¹

FABINY TIBOR

BEVEZETÉS

Vető Miklós professzort 2007-ben Gerald R. McDermott közös barátunk révén volt alkalmam megismerni a Károli Gáspár Református Egyetemen rendezett első európai, nemzetközi Jonathan Edwards konferencián. Megtiszteltetésnek véltem, hogy a munkám iránti figyelmével ő azonnal jelét adta atyai barátságának. Összekötött kettőnket a 18. századi amerikai teológus-filozófus iránti érdeklődés; természetesen ő már ezen a területen is tekintélyes munkásságot tudott maga mögött. Mindketten fontosnak véltük, hogy Jonathan Edwards (1703–1758) munkássága Európában, s ezen belül magyar nyelvterületen is ismertebbé váljon, hiszen az említett konferencia amerikai szervezőinek is ez volt az elsődleges célja.²

Vető Miklós *Jonathan Edwards gondolkodása* (*La Pensée de Jonathan Edwards*; angolul: *The Thought of Jonathan Edwards*) című nagyszabású monográfiájának³ utolsó fejezetében tárgyalja Jonathan Edwards *The History of the Work of Redemption* (*A megváltás művének története*, 1739) című munkáját. Vető professzor tömör és találó meglátásai inspiráló módon hatottak Edwardsról kialakított képemre. Előadásom részint személyes tisztelgés az idén nyolcvan esztendőes magyar és frankofón filozófus előtt, részint szerény kiegészítő lábjegyzet az ő gondolataihoz.

¹ E tanulmány Vető Miklós Franciaországban élő filozófus, akadémikus 80. születésnapja tiszteletére a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen 2016. szeptemberében rendezett konferencián elhangzott előadás bővített, szerkesztett változata.

² Gerald R. McDERMOTT (szerk.): *Understanding Jonathan Edwards. An Introduction to America's Theologian*, Oxford, Oxford University Press, 2009. FABINY Tibor – TÓTH Sára (szerk.): *Amerika teológusa. Bevezetés Jonathan Edwards (1703-1758) gondolkodásába*. Budapest, Magyarországi Református Egyház Dunamelléki Egyházkerület – Hermeneutikai Kutatóközpont, 2008.

³ Miklós VETŐ: *La Pensée de Jonathan Edwards. Avec une concordance des différentes éditions de ses Oeuvres. Nouvelle édition remaniée*, L'Harmattan, Paris, 2007. 463–463. Miklos VETŐ: *The Thought of Jonathan Edwards*, transl. Philip CHOINIÈRE-SHIELDS, Montréal, Québec. This English-language edition for North America was edited and compiled by Wilson H. Kimnach, Senior Editor, and by Kenneth P. Minkema, Executive Editor and Director of the *Works of Jonathan Edwards* and Jonathan Edwards Center at Yale University, 338–340. Ezúton mondok köszönetet a szerzőnek, hogy francia nyelvű könyvének készülő angol fordítását a megjelenés előtt rendelkezésemre bocsátotta.

Akár filozófusnak, akár teológusnak véljük Jonathan Edwardsot – valójában egyszerre volt mindkettő –, leginkább egy olyan igazi 18. századi polihisztor, aki sokoldalú zsenialitását egyértelműen Isten ügyének, s a földi egyháza építésének szentelte.

A következőkben Edwards történelemszemléletéről fogunk szólni, amely nélkülözhetetlen része az életművének.

Először arra a kérdésre keressük a választ, hogy Jonathan Edwards miért nem csupán „Amerika teológusa”⁴ (ez Robert Jenson kifejezése), hanem egyenesen „Amerika Szent Ágostona” (1). Ezek után részletesen bemutatjuk és elemezzük *The History of the Work of Redemption* című munkáját (2). Végezetül a szakirodalomban eddig érdekes módon nem tárgyalt párhuzamra, Milton *Elveszett paradicsom*ának Edwardséhoz hasonló tipologikus történelemszemléletére és szerkezetére hívjuk fel a figyelmet (3).

„AMERIKA SZENT ÁGOSTONA”

A Jeruzsálemi Egyetemen tanító Avihu Zakai a *Jonathan Edwards's Philosophy of History* című 2003-as monográfiájában megjegyzi, hogy Edwards *The History of the Work of Redemption* című művét kézenfekvő lenne az első egyháztörténetíró, Eusebius (c260–c340) nagy alkotásához hasonlítani, ám szerinte a történelmi hátterek ismerete alapján sokkal inkább Szent Ágoston *De Civitate Dei* című opuszával állítható párhuzamba.

Eusebius – mondja – azért nem alkalmas a párhuzamra, mert ő közvetlenül a konstantinuszi fordulat után az egyház triumfalista történetét írta meg. Vele ellentétben Szent Ágostonnak a manicheusokkal, a donatistákkal és a pelágiánusokkal szemben kellett védelembe vennie a kereszténységet, akárcsak a 18. században Edwardsnak a deisták, a szociániánusok, az ariánusok, a kvékerek és az arminiánusok ellenében. Mindketten a keresztény világ peremén éltek: Ágoston Észak-Afrikában, Edwards Új-Angliában. Mindketten a keresztény hit védelmében, apologetikus céllal írták a művüket egy olyan közegben, amely egyre ellenségesebbnek mutatkozott a tiszta keresztény tanítással szemben.

Ágostontól viszont különbözött is Edwards, mert míg a hyppói püspök az egyháztörténetét a *civitas diaboli* és a *civitas dei* „küzdelmében” látta, addig Edwards a történelemben a keresztény „ébredések mozgalmában” fedezte fel a Szentlélek folyamatos munkáját. A történelem és a megváltás Edwards számára egybeforrt:

⁴ Robert JENSON: *America's Theologian. A Recommendation of Jonathan Edwards*, New York, Oxford University Press, 1988.

nincs történelem megváltás és nincs megváltás történelem nélkül.⁵ Amíg Szent Ágoston szembeállította a *gratia*-t a *natura*-val, addig Edwards szemében a természet is Isten kegyelmének a jele.

Edwards történelemfelfogása különbözik például a reformáció angol egyház-történetészeitől (John Foxe és követői), akik az „igaz” (többnyire a Rómával szembenálló) egyház üldözésében, a mártírok történetében látták az egyház történetét.

Végezetül különbözik az új-angliai puritán történetíróktól is, akik Amerikával azonosították a Bibliában megjövendőlt „pusztai egyház” beteljesedését, elég ha Cotton Mather *Magnalia Christi Americana* (1703) című művére gondolunk.⁶

Az ébredést Edwards nem lokálisan, hanem globálisan látta: többször is utal például a németországi pietista ébredési mozgalom (Francke) példáira. Edwards a földi uralkodókat sohasem tekintette „isteninek” mint John Foxe, aki I. Erzsébetet „godly Queen”-nek, John Milton, aki Cromwellt „God’s Englishman”-nek, vagy Cotton Mather, aki John Winthropot „Nehemias Americanus”-nak nevezte. Az emberek, a földi uralkodók dicsőítése helyett Edwards egyedül a Szentlélek munkáját kereste és csodálta.⁷

Újabb frontot jelentett Edwardsnak a felvilágosodás, majd a deizmus jelentkezése: e korszellem történetírói (Pierre Bayle, Samuel Pufendorf, Lord Bolingbroke, Gilbert Burnet) mindent kizárólag az emberi értelem és a racionális kutatás szempontjából vizsgáltak: nemcsak de-krisztianizáltak, hanem a *historia humana* iránti kizárólagos érdeklődésükkel „de-divinizáltak”, azaz megfosztották a történelem értelmét minden misztériumtól és transzcendens vonatkozástól. Jonathan Edwards olvasta és értette a felvilágosodás racionalista filozófusait és történetíróit, de úgy vélte, ők végső soron szubvertálni akarják Krisztus evangéliumát.⁸

Ebben a harci helyzetben született Edwards sajátos történelemteológiája vagy történelemfilozófiája. Amint látni fogjuk, a mű mégsem polémia, hanem a szerző a Biblia alapján pozitíve fejti ki gondolatait.

⁵ AviHU ZAKAI: *Jonathan Edwards’s Philosophy of History*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2003. 19. és 245. „Whereas Augustine had detached redemption from history, believing God’s redemptive activity was indifferent to the course of history, Edwards made history inextricable from redemption.”

⁶ ZAKAI: i. m. 163.

⁷ ZAKAI: i. m. 251.

⁸ „Letter to the Trustees of the College of New Jersey”. In: WJE 16, 727: „I cannot with any patience see maintained (to the utter subverting of the gospel of Christ) which so high a hand, and so long continued a triumph, with so little control, when it appears so evident to me, that there is no truly foundation for any of his glorying and insult.”

THE HISTORY OF THE WORK OF REDEMPTION BEMUTATÁSA ÉS ELEMZÉSE

Elemzésünk tárgya az a harminc tematikus prédikációsorozat, amelyet az akkor harminchat éves Edwards mondott el northamptoni gyülekezetében 1739 márciusa és augusztusa között, körülbelül hét hét leforgása alatt, öt évvel azután, hogy northamptoni gyülekezetében lezajlott a „kis ébredés”. Erről a váratlan gyülekezeti ébredésről tudósított a *Faithful Narrative* című könyvében, amely a fiatal amerikai lelkész nevét hamarosan ismertté tette szerte Európában is.

A könyv (a prédikációsorozat) történetének ismertetését retrospektíven azzal a levéllel kell kezdenünk, amelyet Edwards 1757-ben a Princetoni Egyetem (College of New Jersey) igazgatótanácsának írt, amikor megindokolta, hogy miért habozik elvállalni az egyetem elnöki tisztét.

Egy nagy művet forgatok elmémben és szívemben (amelyet már hosszú ideje *A megváltás műve történetének* nevezek): ezt egy egészen új módszerrel a történetírás formájában megírt hittudományi műnek szánom. E történetírás mindhárom világra tekint: mennyre, földre és pokolra; bemutatja az összefüggő, egymásra következő eseményeket és változásokat mindegyikben, amennyire azt az Írások megvilágítják...”⁹

Edwards mindezt majdnem két évtizeddel a 30 részes prédikációsorozat elmondása után írja. Egy hasonló című történelemfilozófiai művet szeretett volna megírni, amelynek alapja, feltételezésünk szerint, az 1739-ben elmondott prédikációsorozat lett volna. Edwards 1758 márciusában bekövetkezett hirtelen halála azonban megakadályozta a nagy terv („great design”) megvalósulását.

Megmaradt számunkra egy eredeti kézirat, amelyet J. F. Wilson, a kritikai kiadás szerkesztője „Redemption Discourse”-nak nevez.¹⁰ A munkát *The History of the Work of Redemption* címen majdnem két évtizeddel Edwards halála után Jonathan Edwards Jr. gondozásában 1774-ben a skóciai Edinburghban John Erskine jelentette meg, ám ez a kiadás az eredeti kézirathoz képest erőteljesen szerkesztett.¹¹

A „work of redemption” – a „megváltás műve” – fogalmát Edwards húsz éves korában alkotta meg.¹² Az 1731-es („God Glorified in the Work of Redemption”) című prédikációjában a „redemption” kifejezést még csak az egyéni „megtérés”

⁹ WJE 16, 717–728. Magyarul: Harry S. SOUT: „Jonathan Edwards, az ébredés igehirdetője”. Ford. Miklósné Székács Judit. In: FABINY – TÓTH (szerk.): i. m. 31–32.

¹⁰ WJE 9, 3–28.

¹¹ J. F. WILSON, „Editor’s Introduction”. In: WJE 9, 21

¹² ZAKAI: i. m. 13. Miscellany no. 38. (c1723), 221

– „conversion” – értelmében használja, s egyelőre még nem történeti összefüggésben.¹³

A *The History of the Work of Redemption* című sorozatát 1739 márciusától augusztusáig tartotta: mind a harminc prédikációnak ugyanaz az egy igevers a textusa: „Mert mint a ruhát, moly emészti meg őket, és mint a gyapjat, féreg eszi meg őket, és igazságom örökre megmarad, és szabadításom nemzedékről nemzedékre” (Ézs 51,8 – Károli rev.). Az igevers valóban szembeállítja a múlandóságot, az emberi változást az isteni állandósággal, az igazsággal, amely örökre megmarad: „Ez a vers az egyház elpusztíthatatlanságának bizonyítéka” – írja Edwards az ún. *Blank Bible*-ben.¹⁴

Edwards minden prédikációban az említett igevers után ugyanazt az egy tézist ismétli meg, amit ő „doktrínának” nevez: „A megváltás műve Isten műve, amelyet az ember bukásától kezdve egészen a világ végéig folyamatosan végez”.¹⁵

Vető Miklós jogosan jegyezte meg, hogy Edwards szövegében „nem a Biblia eseményeit mint nyers tényeit csodáljuk, hanem azt a narratívát, amely az eseményekből konstruálódik. Az elbeszélésnek megfeleltethető törvényszerűség és racionalitás enged következtetni a ki nem mondott, hiányzó eseményekre. Az egész megragadása segíti a hiányzó pillanatokhoz való hozzáférést, noha a totalitás távolról sem a részek összessége, hanem egy sajátos minőség, az egészet és a részeket összekapcsoló dialektikus kapocs.”¹⁶

Michael J. McClymond és Gerald R. Dermott a *The Theology of Jonathan Edwards* (2011) című munkájukban úgy fogalmaznak, hogy Edwards e sorozatban a hagyományos teológiai doktrína tartalmát narratív és történeti műfajra fordította, s a történelem és doktrína között a „kulturális elemzés” segítségével vert hidat.¹⁷

¹³ ZAKAI: i. m. 199.

¹⁴ WJE 24, 687. „This verse is a proof of the indestructibility of the Church”.

¹⁵ „The Work of Redemption is a work that God carries on from the fall of man to the end of the world’, Pl. WJE 9, 127.

¹⁶ “The ‘raw’ story itself — its set of events — is not what we admire, but rather the narrative constructed from them; and it’s the law and rationality proper to each narrative that allow us to track its unspoken events, i.e. its missing moments. Grasping the totality of the narrative allows us to access its individual missing moments, although this totality is not a sum of events but rather a quality that is the nerve, spring and medium underlying the dialectic of the relations between the whole and its parts.” VETŐ: *Thought*, i. m. 338–339, franciául: *La Pensée*, i. m. 463.

¹⁷ “Edwards intended to translate the content of dogmatic theology into historical or narrative form... Edwards intended to bridge history and doctrine through a pioneering effort in cultural analysis.” In Michael J. McClymond – Gerald R. Dermott: *The Theology of Jonathan Edwards*, Oxford, Oxford University Press, 2011. 185–186.

Edwards küldetésének véli, hogy az isteni mű szépségével megismertesse, s egyúttal vigasztalja és gyönyörködtesse az elbukott emberiséget.¹⁸ Ez a nagy mű a Szentháromság nagy szövetségéből indul ki, és oda tér vissza. A korábbi jegyzeteiből¹⁹ szó szerint átvész egy részt s idézi az első prédikációban, amikor definiálja, mit is ért a „megváltás művén”:

Amit én a tézisemben a megváltás művének nevezek, az egy mű, egy terv. Különböző korok és művek tartoznak ide, de mindezek ugyanannak az alakzatnak a különböző részei. Ez az egy terv, amire Krisztus minden tiszte irányul, s amelyben a Szentháromság mindegyik személye összefog, s az ide tartó különböző korok úgy egyesülnek, amint egy gépezet kerekei, amelyek egy célt szolgálnak, s egy hatást eredményeznek.²⁰

A megváltás történetének mozgatórugója, ami a „kerekek nagy forradalmát” jelenti, az a Szentlélek (sokszor váratlan) kiadásának, azaz az ébredéseknek a története.²¹

¹⁸ Az első prédikáció így kezdődik: „The drift of this chapter is to comfort the church under the sufferings and persecutions of her enemies. And the argument of consolation insisted upon is the constancy and perpetuity of God’s mercy and faithfulness towards her, which shall be manifest in the continuance of its fruits of that mercy and faithfulness in continuing the work salvation for her, protecting her against the assaults of her enemies, and carrying her safely through all the changes of the world and finally crowning her with victory and deliverance.” Ez a mondat némi hasonlóságot mutat John Bale-nek a *Jelenések könyvéről* 1545-ben írt első angol nyelvű kommentárjának, a *The Image of Both Churches* kezdőmondatával: „Herein is the true christian church, which is the meek spouse of the Lamb without spot, in her right-fashioned colours described. So is the proud church of hypocrites, the rose-coloured whore, the paramour of antichrist, and the sinful synagogue of Satan, in her just proportion depainted, to the merciful forewarning of the Lord’s elect. And that is the cause why I have here entitled this book The Image of Both Churches... He that knoweth not this book, knoweth not what the true church is whereof he is a member. For herein is the estate thereof from Christ’s ascension to the end of the world under pleasant figures and elegant tropes decided, and nowhere else thoroughly but here, the times always respected.” A különbség, hogy Bale csak Krisztus mennybemenetelétől a világ végéig rajzolja meg a történeteket a *Jelenések könyve* alapján, míg Edward a bűnesettől kezdve a végítéletig. Bale könyvének a közelmúltban megjelent kritikai kiadásáról lásd: KASSAI Gyöngyi: „Parafrázis és exegézis. Minthon, Grethen E. (szerk.): John Bale’s Image of Both Churches. Springer, Dordrecht, 2013.” In *Credo* XII (2016/3-4.), 96-97.

¹⁹ Miscellany no. 547, Idézi Zakai: i. m. 241.

²⁰ WJE 9, 118. „This is what I call the Work of Redemption in the doctrine, for ’tis all but one work, one design. The various dispensations and works that belong to it are but the several parts of one scheme. ’Tis but one design that is done to which all the offices of Christ do directly tend, and in which all the persons of the Trinity do conspire and all the various dispensations that belong it are united, as several wheels in one machine, to answer one end and produce one effect.”

²¹ ZAKAI: i. m. 255.

A megváltás történetét Edwards három nagy részre – „propositions” – osztja: 1. az ember bukásától Krisztus inkarnációjáig (1–13. prédikáció); 2. Krisztus inkarnációjától a feltámadásig (14–17. prédikáció); 3. Krisztus feltámadásától a világ végéig (18–30. prédikáció).²²

FIGURÁLIS VAGY TIPOLOGIKUS SZEMLÉLET

A *megváltás története* hatalmas panorámájának benső koherenciáját a figurális bibliaértelmezés, vagy más néven a tipológiai látásmód adja meg.²³ Egy korábbi tanulmányomban²⁴ Edwards tipológiai írásai alapján²⁵ Edwards sajátosan újszerű, poétikai tipológiai szemléletére kerestem példákat, amelyek az „isteni dolgokat” a természet egy-egy jelenségéhez (pl. naplemente = Krisztus halála; napfelkelte = Krisztus feltámadása; a selyemhernyó = Krisztus halála és feltámadása stb.) hasonlította.

A *megváltás története* azonban a tipológia hagyományosabb, történelmi szemléletére épül, amelyet Erich Auerbach eképpen határozott meg:

A figurális értelmezés oly módon teremt összefüggést két történés vagy két személy között, hogy az egyik nemcsak önmagát jelenti, hanem a másikat is, a másik viszont magába zárja vagy kitölti az egyiket [...]; mint valóságos folyamat vagy alak mindkettő része az időnek, mindkettő benne van a történelmi élet áramában, és csak összefüggésük megértése a spirituális vagy szellemi aktus. Azonban ez a spirituális megértés konkrét – múlt, jelen vagy eljövendő – eseményekre vonatkozik [...], hiszen az ígért is, a beteljesedés is, valódi történelmi események, amelyek vagy megtörténtek, vagy meg fognak történni.²⁶

²² WJE 9, 127. Összefoglaló részletes táblázat a kritikai kiadásban: WJW 9, 531–542.

²³ John F. Wilson, a kritikai kiadás szerkesztője rendszeresen a „figural interpretation and biblical typology” fordulatot alkalmazza, számunkra elfogadhatatlan módon: a kettő (lásd akár Auerbach, akár Frye definícióját) végeredményben egy és ugyanaz.

²⁴ FABINY Tibor: „Edwards és a bibliai tipológia”. In FABINY – TÓTH (szerk.): i. m. 116–133. Angolul: Tibor FABINY: „Edwards and Biblical Typology”. In McDERMOTT (szerk.): i. m. 91–108.

²⁵ Az írások kritikai kiadása: *Typological Writings*, edited by Wallace E. ANDERSON and Mason I. LOWANCE with David WATERS, WJE 11, New Haven and London, Yale University Press, 1993.

²⁶ Erich AUERBACH: *Figura*, trans. Ralph MANHEIM. In *Scenes from Drama of European Literature* (Theory and History of Literature, 9.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984. 53. A szakaszt Tóth Sára nyomán majdnem szó szerint a *Mimézis* magyar kiadásából idézem: Erich AUERBACH: *Figura*, ford. Bernáth Gyöngyvér. In FABINY Tibor (vál. és szerk.): *A hermeneutika elmélete* (Ikonológia és műértelmezés, 3.), Szeged, JATEPress, 1998. 17–58, 73.

AZ ELSŐ ÜDVKORSZAK

Edwards az első nagy üdvtörténeti korszakot hat alkorszakra – „dispenzációra” – osztja: 1. a bűnbeeséstől a vízözönig (2–3. prédikáció); 2. a vízözöntől Ábrahámig (3. prédikáció); 3. Ábrahámától Mózesig (4–5. prédikáció); 4. Mózesről Dávidig (5–6. prédikáció); 5. Dávidtól a babiloni fogságig (7–9. prédikáció); 6. a babiloni fogságtól Krisztus eljöveteleig (10–13. prédikáció). Edwards (Luthert tudatosan vagy tudatlanul követve) állítja, hogy az egyház mint Isten népe már az Ószövetségben is ott volt, és Krisztus is jelen volt közöttük.²⁷ A megváltás az ősevangéliummal kezdődik, amikor 1Móz 3,15-ben elhangzik: *„És ellenségeskedést szerzek közötted és az asszony között, a te magod és az ő magva között: az neked fejedre tapos, te pedig annak sarkát mardosod.”* (Károli rev.) Az áldozatot Isten azért rendelte el, hogy típusként az is Krisztusra mutasson előre, s Ábel így azonnal az áldozathozó áldozat, azaz Krisztus előképe.²⁸ Az, hogy Isten a bűnbeesett emberpárnak bőrruhát készített, szintén az Atya áldozatának az előképe, hiszen a bőrruha elkészítéséhez le kellett ölni egy állatot.²⁹ Az áldozat tehát a megváltásra mutat előre, s ezáltal az emberek tudatába kívánta vésni Isten, hogy a bűnért áldozatot kell hozni.³⁰ Az Istenhez hűséges ember előképe Énoch.³¹ A vízözönben megmenekülő hívő Noé pedig a keresztség előképe, ami arra utal, hogy Krisztus vére által megmenekülünk.³² Ábrahám utódai Isten választott egyházának a legerőteljesebb prefigurációja.³³ Edwards Mózes és az égő csipkebokor történetének minden részletében a megváltás nagy misztériumát látja. A pusztai vándorlás is, mint Pál 1Kor 10-ben utal is rá, szintén előkép volt.³⁴ Józsué, akinek a neve ugyanazt jelenti, mint Jézusé, ugyancsak előkép volt: ő, a szabadító vezette a választott népet az ígéret földjére.³⁵

Dávid mint király volt a Krisztus legjelentősebb típusa.³⁶ Az ő látomása (2Krón 3,1) alapján építette Salamon a templomot, amely Edwards szerint éppen azon a

²⁷ WJE 9,128.

²⁸ WJE 9,135.

²⁹ WJE 9, 136.

³⁰ WJE 9, 137: „For the sacrifice of the Old Testament was the main of all of the Old testament type of Christ and his redemption, and it tended to establish in the minds of God’s visible in order to the deity’s being atoned for sin.”

³¹ WJE 9, 144.

³² WJE 9, 151.

³³ WJE 9, 174–175.

³⁴ WJE 9, 184.

³⁵ WJE 9, 192.

³⁶ WJE 9,204.

helyen volt, ahol Ábrahám kész volt feláldozni Izsákot.³⁷ Dávid és Salamon uralkodása az egyház dicsőséges időszakára utal.³⁸

Amikor Isten népének lanyhult a hite, a próféták által ébredést támasztott. Egy-egy próféta, mint Illés vagy Ézsaiás hitre ébreszti a népet, ám a visszaesés ismét hamar bekövetkezik. A babiloni fogság után újra felépítik a templomot, de Krisztus megjelenése előtt ismét eltorzul a hit.

Edwards a tizenharmadik prédikációban érkezik el oda, hogy kimondja: „az egész Bibliának Krisztus és a megváltás a nagy témája”.³⁹ Az egész Ó- és Újtestamentumban ott van Krisztus, csak éppen különböző mértékben: az Ószövetségben mintegy fátyol alatt, az Újszövetségben pedig nyíltan.⁴⁰

A MÁSODIK ÜDVKORSZAK

A második üdvkorszakot, Krisztus inkarnációját viszonylag rövid terjedelemben, mindössze négy prédikációban (14–17.) mutatja be Edwards.

A Krisztusban történő váltságra Edwards a leggyakrabban a „purchase” szót használja, ami megvásárlást, visszavásárlást jelent. Krisztus testté létele, megaláztatása és felmagasztaltatása között történt a mi váltságunk. „Semmi sem történt Krisztus testtélete előtt, és semmi sem történt az ő feltámadása után, ami az emberiség megváltását illeti.”⁴¹ Krisztusnak emberi, szolgai formát kellett felvennie és emberként, nem angyalként kellett engedelmeskednie és szenvednie. Edwards így fogalmaz: „Isten úgy látta jónak, hogy az ember bukásának és pusztulásának a *színpada* legyen az ő megváltásának a *színpada* is (kiemelések tőlem, F. T.).”⁴²

Emberi módon kellett szűztől megszületnie az idők teljességében (Gal 4,4). Születhetett volna Krisztus Mózes előtt, az özönvíz idején, de akkor még nem vált az emberiség oly hitehagyottá, mint születése idején. Edwards szerint nagy dolog

³⁷ WJE 9,225.

³⁸ WJE 9, 227.

³⁹ WJE 9, 289: „Christ and his redemption are the great subject of the Bible”.

⁴⁰ WJE 9, 290: „The whole book, both Old Testament and the New, is filled up with the gospel, only with this difference, that the Old Testament contains the gospel under a veil, but the New contains it unveiled, so that we may see the glory of the Lord with ‘open face’”.

⁴¹ WJE 9, 295: “[N]othing was done before Christ’s incarnation, so nothing was done after his resurrection to purchase the redemption of men. It was a great thing of God to make the creature, but not so great as for the Creator himself to become a creature.”

⁴² WJE 9, 297. „God saw need that the same world that was the stage of man’s fall and ruin should also be the stage of his redemption”

volt a teremtés is, de a megtestesülés ennél is nagyobb. „Nagy dolog, hogy teremtményt hozott létre, de még nagyobb az, hogy maga a Teremtő vált teremtménnyé.”⁴³

Krisztus megváltói tettének két szempontját emeli ki Edwards: a kiengesztelést (*satisfaction*) és az érdemet (*merit*).⁴⁴ A kiengesztelés (Edwards a *satisfaction* és a *propitiation* szavakat egyszerre használja) nemcsak a gonosz elszenvedése, hanem a teljes testi-lelki elhagyatottság önkéntes, engedelmességből való vállalása.⁴⁵

Krisztus egész életében: a magánéletben ugyanúgy, mint a közösség előtti fellépésében Istennek való engedelmisségét juttatta kifejezésre. Mint Főpap önmagát áldozta fel, s ezzel minden korábbi szolgálat, áldozat vagy papság okafogyottá vált, mert Krisztus azok beteljesítőjévé, azaz antitípusává lett.⁴⁶

A tizenhatodik prédikáció drámai leírása Krisztus megaláztatásának, megkínzásának, szenvedésének és halálának, amellyel tökéletes váltságot hozott. Ugyanezt fogalmazza meg a magyarul is megjelent „The Excellency of Christ” című prédikációjában.⁴⁷

A HARMADIK ÜDVKORSZAK

A *megváltás műve történetének* harmadik része a tizennyolcadik prédikációtól tart a harmincadikig. A kritikai kiadás szerkesztője, John F. Wilson szerint az első két korszakot tekintve Edwards szemlélete teljes összhangban van a keresztény hagyománnyal, ám azáltal, hogy a millenarizmust közvetlenül a végső hitehagyást megelőzően a Földön képzei el, eltér az ortodox hagyománytól.⁴⁸ Ennek oka azzal magyarázható, hogy amíg a 16. századi svájci reformátorok (Béza, Bullinger) az Ószövetség tipológikus beteljesedését legfeljebb Krisztusban látták, addig a 17. századi protestáns exegeták (pl. Samuel Mather)⁴⁹ azt már saját korukra, illetve az

⁴³ WJE 9, 299. „The creation of the world was very great thing, but not so great a thing as the incarnation of Christ.”

⁴⁴ WJE 9, 304. „[I]t pays our debt and so it satisfies by its intrinsic value and agreement between the Father and the Son; it procures a title for us to happiness and so it merits. The satisfaction of Christ is to free us from misery, and the merit of Christ is to purchase happiness for us.”

⁴⁵ WJE 9, 305. „The satisfaction or propitiation of Christ consists either of suffering evil, or, his being subject to abasement....But not only proper suffering, but all abasement and depression of the state or circumstance of mankind below its primitiv honor and dignity...”

⁴⁶ WJE 9, 318. „Herein he was the antitype of all that had been done, by all the priests, and in all their sacrifices and offerings, from the beginning of the world.”

⁴⁷ WJE 9, 319–331. Jonathan EDWARDS: *Az Oroszlán és a Bárány. Krisztus szépsége*, (Hermeneutikai Füzetek 34.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2012.

⁴⁸ J. F. WILSON, „The Editor’s Introduction”, WJE 9, 43.

⁴⁹ Vö. Mason I. LOWANCE, Jr., *The Language of Canaan. Metaphor and Symbol in New England from the Puritans to the Transcendentalists*, Cambridge, Harvard University Press 1980.

eljövendő korszakokra is vonatkoztatták. A deisták a világi történettudományos szemlélet alapján tagadták a kereszténységnek és a zsidóságnak a szerves összetartozását. A konzervatív keresztények pedig azt a „szuperszesszionista” nézetet képviselték, miszerint Isten „lecserélte” Izraelt a kereszténységgel, s Krisztus második eljövetele, majd az ezer éves birodalom megvalósulása a közeljövőben várható (ez a premillenarizmus).

Edwards szemben állt mind a deistákkal, mind a konzervatív premillenaristákkal. Ő ugyanis a kereszténységnek a zsidóság történetével való szerves folyamatoságát hangsúlyozta, bibliai alapokon azt is jogosnak tartotta, hogy a választott nép a szülőföldjére visszakerüljön,⁵⁰ aminek kezdetét ő pontosan nem határozta meg, de Moses Lowman (1660–1752) apokaliptikus számításait követve azt 2000 körülre, a 20. század végére várta.⁵¹ Ezzel kezdődne a millenium, s Krisztus második eljövetele, a végítélet majd ennek végén, az ég és a föld ujjáteremtésével következik be.⁵²

⁵⁰ Gerald R. McDERMOTT (ed): *The New Christian Zionism. Fresh Perspectives on Israel and the Land*, Downergrove Illinois, IVP Academic, 2016. 62–65.

⁵¹ Jonathan EDWARDS: *Apocalyptic Writings*, Stephen J. Stein (ed), WJE 5, New Haven and London, 1977. 14. 57. Lásd továbbá: http://www.sermonindex.net/modules/newbb/viewtopic.php?topic_id=26875&forum=35;https://contrast2.wordpress.com/2011/01/21/jonathan-edwards-on-the-nation-of-israel-as-a-type-of-the-church/; A régebbi munkák közül ld. Mason I. LOWANCE, JR.: *The Language of Canaan. Metaphor and Symbol in New England from the Puritans to the Transcendentalists*, Cambridge, Harvard University Press 1980. 160–161; Gerald R. McDERMOTT: *One Holy and Happy Society. The Public Theology of Jonathan Edwards*, University Park Pennsylvania, Pennsylvania University Press, 1992. 50–60.

⁵² WILSON: WJE 9, 42–43. A kérdésről részletesebben ld. Gerald R. McDERMOTT: „That Glorious Work of God and the Beautiful Society. The Premillennial Age and the Millennium”. In: *One Holy and Happy Society. The Public Theology of Jonathan Edwards*, University Park Pennsylvania, Pennsylvania University Press, 1992. 37–92. Szemben Wilson és McDermott megállapításaival Zakai szerint Edwards a millénáris korszakról inkább spirituális értelemben beszélt. Zakai ezzel részint megkülönbözteti Edwardsot az Amerika isteni küldetését hirdető puritánoktól (Winthrop, Mather), másrészt Edwards egyik feljegyzésére utal, miszerint Krisztusnak nagyobb dicsőség a mennyben lenni mint a földön: „It is a greater privilege to the church on earth to have Christ, her head and Redeemer, in heaven at the right hand of God, than for him to be in this lower world: for Christ in heaven is in his glorious throne. For him to come down to this earth to dwell here, would be a second humiliation, a descending from a higher glory to a lower. Christ’s exaltation and ascension to heaven is spoken of as cause of exceeding joy to his church. It was an instanting him in his throne in his people’s name. ’Tis a glorious privilege to the church to have their Mediator in heaven, in the holy of holies, at the right hand of God; it tends to strengthen their faith, and greatly to encourage and comfort them. No saint that considers things aright will desire that he should leave heaven. Christ signified to his disciples that, if they saw thing aright, they would rejoice when he said he was going away. Christ reigning on earth by his Spirit is more glorious and happy for his church than his human presence would be...” Misc 827 (WJE 18, 537.), cf. ZAKAI: i. m. 269.

Addig azonban még „zajlik” az egyház földi története. Edwards 1Kor 10,11-t idézi („a kikhez az időknek vége elérkezett”), hogy az evangélium korszakával („gospel dispensation”) minden korábbi előkészület, típus betöltődött.⁵³ Az apostolok szolgálatával elindul az evangélium diadalmas útja, persze hamarosan üldözések is támadnak, ám Konstantinusz uralkodása hamarosan fordulatot hoz.⁵⁴ Nem sokkal ezután az ariánusok, a pelagiánusok megjelenésével eretnokségek támadtak.⁵⁵ A huszonhetedik prédikációban Edwards azt a folyamatot vázolta fel, ahogy a kereszténységet az iszlám, a világi hatalommal való szövetség kettős antikrisztusa támadta meg. 1Thessz 2,3-at idézi a „bűn emberéről”, 1János 2,18-at az antikrisztusról és természetesen a Jelenések könyvét; ez az az időszak, amikor a keresztény egyház maga is az ördög szolgálatába áll, az egyház angyalai bukott angyalokká, azaz ördögökké válnak, amikor is a babonáság következtében bálványimádás lesz úrrá és az igazak üldözése kezdődik.⁵⁶

A huszonnegyedik fejezet arról szól, hogy a Sátán miképpen férközött be a reformáció egyházaiba a rajongók, a szociniánusok, a kvékerek, s legújabban az arminianusok, majd a deisták tévtanító eretnokségével.⁵⁷ Ám az evangélium az amerikai kontinensre eljutott, ahol a pogány indiánok meglepő hajlandóságot mutattak az evangélium iránt.⁵⁸ Ugyanakkor Európában, köztük Magyarországon⁵⁹ is, drasztikusan visszaszorult a protestáns kereszténység.

A huszonötödik prédikációban kimondja: „Az igaz keresztények mindig is szenvedtek és az igaz keresztény egyház szenvedő egyház”.⁶⁰ „Minden keresztény a mártíromság lelkét hordozza”.⁶¹ Mindennek ellenére az egyház végül győzelmet arat (huszonhatodik prédikáció) a Sátán felett. Az idők végezetén – olvassuk a huszonnyolcadik prédikációban – az igazak hitehagyása ugyanolyan szörnyű bukás lesz, mint az angyaloké.⁶²

⁵³ WJE 9, 350.

⁵⁴ WJE 9, 389.

⁵⁵ WJE 9, 405.

⁵⁶ WJE 9, 411. „This is a contrivance of the devil to turn the ministry of the Christian church into a ministry of the devil, and to turn these angels of the church into fallen angels and so into devils; and in the tyranny and supersition and idolatry and percesition that he sets up, to make an image of ancient paganism, and more to restore that was lost in Constantine's time.”

⁵⁷ WJE 9, 431.

⁵⁸ WJE 9, 434.

⁵⁹ WJE 9, 437. „And so Hungary was a mostly Protestant country, but the Protestants there have been greatly reduced in a great measure subdued by the persecution.”

⁶⁰ WJE 9, 453. „the spirit of true Christian is, suffering [spirit]...the spirit of the true church is a suffering spirit.”

⁶¹ WJE 9, 454. „Every true Christian has the spirit of martyr”.

⁶² WJE 9, 490.

Krisztus dicsőséges visszajövetelekor minden térd meghajlik és a Bárány megnyegzőjével kiteljesedik a megváltás művének története. A huszonkilencedik igehirdetésben hangzik el a kulcsmondat, hogy „Isten azért teremtette a világot, hogy társat és országot adjon a Fiának. Krisztus királyságának felállításával és a lelki házasság megkötésével ez a teremtés elmúlik.”⁶³

Az utolsó, harmincadik prédikációban Edwards megérkezik Krisztushoz, az alfához és az ómegához (Jel 21,6), Vető Miklós szavaival ez Isten emanációja és remanációja.⁶⁴

Krisztus, a Mihály arkangyal legyőzte az ördögöt.⁶⁵ Ezért az egyház feladata, hogy állandóan ünnepelje Isten irgalmát és egyháza, a népe iránti hűségét. Krisztus egyháza ezért lehet „egy boldog társadalom. Krisztus mindent értünk tett és hordozott az ember bukásától a világ végétéig.”⁶⁶

Összegzőként elmondhatjuk, hogy a három korszakban, stádiumban – edwards-i kifejezéssel – „színpadon” játszódó üdvtörténetnek voltak olyan motívumai, amelyek már az *Images and Shadows*-ban is felbukkantak, *A megváltás művének története*-ben viszont egyre gyakrabban, szinte kumulatív módon fordultak elő, s ezért leginkább a prédikációsorozat végén lesznek igazán feltűnővé. Edwards szerint a történelem szerteágazó folyói végül az óceánba torkollnak. A beteljesedés pedig olyan, mint egy kikötő, melyben végül a történelem viharaiban hanykolódó egyház hajója révbe ér.⁶⁷

Joseph F. Wilson is hangsúlyozza, hogy *A megváltás művének története* nem elsődlegesen történelmi, hanem teológiai értekezés.⁶⁸ Edwards a felvilágosodás történetfilozófusaival (David Hume, Lord Bolingbroke, William Warburton) szemben, akik csak az emberi természet példáinak megismerésére használták a történelmet, tudatosan kiállt a történelem teocentrikus nézőpontja mellett. Vallotta,

⁶³ WJE 9, 513. „God created the world to provide a spouse and kingdom for his Son. And the setting up the kingdom of Christ, and the spiritual marriage of he spouse to him, is what the whole creation labors and travails in pain to bring to pass.” Ugyanezt a gondolatot már egy 1727-es feljegyzésében is megtaláljuk: “God created the world for his Son, that he might prepare a spouse or a bride for him to bestow his love upon.” *Miscellany* no 271. Idézi ZAKAI: i. m. 195.

⁶⁴ VETŐ: *Thought*, i. m. 85.

⁶⁵ WJE 9, 523. „Christ our Michael overcame him”.

⁶⁶ WJE 9, 526. „Hence we learn how happy a society the church of Christ is: for all this great work is for them. Christ undertook it for heir sakes, and for their sakes he carries it on from the fall of man to the end of the world.”

⁶⁷ WJE 9, 508. „[W]e have followed the church of God in all the great changes, all her tossings to and fro that [she] is subject to in all the storms and tempests through the many ages of the world, till at length we have seen an end to all these storms. We have seen [her] enter the harbor and landed in the highest heavens in complete and everlasting glory...”

⁶⁸ John F. WILSON, *WJE*, 2, 31–32.

hogy a teológia isteni szemüvegén keresztül kell látnunk a történelmet, és nem az emberi érdeklődés perspektívájából kell kutatnunk a teológiát. A korszellem pedig éppen az ellenkezőjét diktálta: a „keresztény teológiai történelem-teológia transzcendentális univerzalizmusát kiszorította az emberi univerzalizmus,”⁶⁹ a „*corpus mysticum Christi*-t pedig a *corpus mysticum humanitatis*.”⁷⁰

Mindez azzal a következménnyel járt, amit Hans Frei A *The Decline of Biblical Narrative* (A bibliai elbeszélés elhalványodása) című nagyszabású könyvében oly találóan megfogalmazott: a bibliai narrativa elvált a tárgyától, s a szövegek jelentését kizárólag ez utóbbinak kezdték tulajdonítani, a bibliaértelmezést csak a világi történelem és a természettudományos gondolkodás szempontjainak megfelelően kezdték értelmezni, szemben a korábbi gyakorlattal, amikor a világi diszciplínák módszertanait is a Biblia szellemében alakították ki. „Nem túlzás azt állítani – írja Frei –, hogy a teológia minden ágában egy hatalmas fordulat történt: az interpretáció immár azt a célt szolgálja, hogy a bibliai történetet egy másik világ történetébe illessze, a korábbi gyakorlat helyett, amelyik a külvilágot vonta volna bele a bibliai történetbe.”⁷¹

A MEGLEPŐ MILTONI PÁRHUZAM

Edwards munkája előtt mintegy hét évtizeddel jelent meg Milton *Elveszett Paradicsoma* (1667 és 1674), amelynek nemcsak szerkezete, hanem részben témája is a tipológiára alapozott üdvtörténeti szemlélet.⁷²

Az *Elveszett paradicsom* 11. könyvében a Fiú közbenjárásának köszönhetően a paradicsomból száműzött Ádámmal az Atya elküldi Mihály arkangyalt (ahogyan a bűnbeesés előtt Rafaelt küldte el), aki felviszi Ádámot a paradicsom legmagasabb hegyére, ahol egy sor jövőre vonatkozó látomást vonul fel előtte. Mihály az *angelus*

⁶⁹ ZAKAI, i. m. 228

⁷⁰ Voegelin idézi Zakai, i. m. 228.

⁷¹ „It is no exaggeration to say that all across the theological spectrum the great reversal had taken place; interpretation was matter of fitting the biblical story into another world with another story rather than incorporating that into the biblical story.” HANS FREI: *The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven and London, Yale University Press, 1974. 130. Idézi Zakai, i. m. 229. Magyar kiadás ld. 89. jz; angol kiadás ld. 82. jz.

⁷² FABINY TIBOR: *The Shadows of the Future. Michael's Typological Vision of History in Paradise Lost Books 11–12*. In: SZITÁR Katalin – MOLNÁR Angelika – KOVÁCS Gábor, SELMECZI János – S. HORVÁTH Géza (szerk.), *Esemény és költészet. Az irodalomértés kortárs horizontjai a magyar és a nemzetközi tudományosságban. Tanulmányok Kovács Árpád hetvenedik születésnapjára*, Veszprém, Pannon Egyetem, Modern Filológiai és Társadalomtudományi Kar, 2014, 452–465. Magyar nyelven: *Az eljövendő árnyékai. A figurális – tipológiai olvasás*, Budapest, L'Harmattan – Károli Gáspár Református Egyetem, 2016. 189–206.

*interpre*s, az értelmező angyal szerepét tölti be, aki Ádámot a látás vagy az értés művészetére tanítja.

Az első látomásban egy „verítékező arató” és egy „szelidebb” pásztor ajánlja fel áldozatát, de az előzőé nem fogadtatik el. Káin és Ábel után Mihály a bűn rettenetes következményeit mutatja meg Ádámnak: a halált, a háborút. Ám a romlott lények milliói között időről időre megjelenik „az egyetlen igaz ember”. Ilyen volt Énók (1Móz 5,24), „az Úrral járhat (...) haláltól mentve” (11,703–705).⁷³

A következő látomásban „kicsapongások, ünnep, buja házasságtörés” (11,711–712)⁷⁴ képe tárul fel, amit Isten nem tűrhet, ezért elhatározza, hogy özönvíz által pusztítja el az emberiséget. Ám egy „tisztos férfi” (11,715)⁷⁵ van köztük is, aki hiába „hirdetvén nekik / a megtérést, bűnbánatot” (11,719–720),⁷⁶ egy bárka építésébe fogott. Noé ez az „egy ember”, akinek nevét – akár Énókét – Mihály meg sem említi (1Móz 6–9). A mennyei tanító megerősíti, hogy ha csak „egy igaz embert” is talál, Isten „az embert nem irtja ki” (11,887),⁷⁷ és hogy „eszükbe jusson a szövetsége” (11,898).⁷⁸

A 12. könyvben Mihály még nyilvánvalóbbá teszi, hogy van egy „másod kas” (12,7), akiket „második rajból szülötteknek” (12,13)⁷⁹ is nevez. Ők „az Istent félik” (12,16), mivel „a múlt ítélet szörny- emléke szivükben élt” (12,14–15),⁸⁰ ezért ők és leszármazottaik boldogan élnek (12,17–24), amíg újra nem támad egy ember, aki „törtető dölyf-szívű... / érdemtelen uralmat követel / testvéreire” (12,24–27).⁸¹ Az ő neve Nimród, aki „hatalmas vadász volt az Úr előtt” (1Móz 10,9). Ő a birodalomépítő zsarnok képe, becsvágya, dölyfe, lázadása, csapatával való menetelése a sátán vagy az emberi történelem apokaliptikus antikrisztusának emberi antitípusává teszik.⁸² Építményét, Bábelt „Zavar” néven is hívták (12,62).⁸³ Ádám mélyen elszörnyed a zsarnokság e példájától, és Mihály megerősíti, hogy „az igaz szabadság veszett, mely / mindég a józan ésszel párosul / ikerként” (12,83–85).⁸⁴

⁷³ “exempt from death” (11,709).

⁷⁴ “luxury and riot, feast and dance / marrying or prostituting” (11,715).

⁷⁵ “a reverend sire” (11,719).

⁷⁶ “to them preached / conversion and repentance ... but all in vain” (11,23–24, 26).

⁷⁷ Will “not blot out mankind” (11,891).

⁷⁸ “calls to mind his covenant” (11,898).

⁷⁹ “man from a second stock” (12,7); “second source of men” (12,13).

⁸⁰ “the dread of judgement past remains / Fresh in thirminde, fearing the Deitie” (12,14–15).

⁸¹ “one shall rise / of proud ambitious heart, who not content / with fair equality, fraternal state, / will arrogate dominion undeserved / Over his brethren” (12,24–28).

⁸² Alastair FOWLER (ed.): *Milton: Paradise Lost*, Second ed., London, New York, Longman, 1997. 647.

⁸³ “Confusion” (12,62).

⁸⁴ “true liberty / is lost, which always with right reason dwells / twinned” (12,82–84).

Az újabb választott Ábrahám, akire Isten kiárasztja áldását, és így „a nemzetek / megáldatnak magvában” (12,124–125).⁸⁵ Mihály elmagyarázza, hogy „E mag a nagy / Szabadító lesz, ki eltapodja a / kigyó fejét” (12,147–149).⁸⁶ Emlékezteti Ádámot, hogy Ábrahám a „második rajhoz” tartozik, vagyis mint hívó ember Krisztus típusa (12,127).

Ábrahám leszármazottai viszont egyiptomi rabszolgaságba kerülnek. Őket azonban Isten két férfi, Mózes és fivére által vezeti ki a fogságból.

Mózes is típus vagy figura, ám nem mint szabadító, hanem mint közvetítő. Amikor Izrael bálványimádó népe aranyborjút állított, és ezzel megsértette Istent, Mózes felajánlotta, hogy elégtételt ad, és így szólt az Úrhoz: „Mégis, bocsásd meg vétküket! Mert ha nem, akkor törölj ki engem könyvedből, amelyet írtál!” (2Móz 32,32). Vö. „Atyám, bocsáss meg nekik, mert nem tudják, mit cselekszenek.” (Lk 23,34)

Ha a figurát „árnyképnek” mondjuk, nem azt állítjuk, hogy az „csak” árnykép, hiszen az árnykép történelmi valósága nem szűnik meg azzal, hogy „többszörfeljelentést” is hordoz a keresztény történelem retrospektív lencsén keresztül nézve.

Mihály hisz abban, hogy „oly homályos árny-engesztelés rítus”⁸⁷ ráveheti a szemlélőt, hogy higgyen, és levonja a következtetést: „drágább vért kell fizetni emberért, gazért igazat” (12,297–301).⁸⁸

Itt lép színre a *crux interpretum* – az alapvető, némileg talányos szakasz, amely Milton tipológiai argumentumának lényegét foglalja össze.

Tökéletlen a törvény így, csak arra
való, hogy megtarthasson az Idők
betöltében jobb szövetségre; megedzve
árnylétből Igazságra, tompa húsból
szellemmé; a kemény törvény-Igából
irgalma szabad vételére; szolgál-
félszből fiúira; törvény művéből
a hit művére. Ezért bármint szerette
Mózes az Úr – törvény szolgálja lévén –,
nem ő viszi a népet Kánaánba,
de Jósua, kit Jézusnak hív a
pogány, Annak tisztét-nevét viselve,
ki megtöri az ellenfél-kigyót, s a

⁸⁵ “in his seed / all nation shall be blest” (12,126–127).

⁸⁶ “by that seed / is meant thy deliverer, who shall bruise / the serpent’s head” (12,148–150).

⁸⁷ “the shadowy expiations weak” (12,291).

⁸⁸ “they conclude / some blood more precious must be paid for man, / just for unjust” (12,292–294).

Világ-vadonban oly soká bolyongó
 embert hazavezérli az örök
 Éden-nyughelyre. (12,308–323)⁸⁹

Mózes már nem léphetett be Kánaánba; ez immár Józsué küldetése, akinek neve etimológiailag ugyanazt jelenti, mint Jézusé: „Isten megszabadít”. Jean Danielou *From Shadows to Reality* (eredeti francia kiadás: *Sacramentum futuri*) című, még mindig klasszikusnak számító művének⁹⁰ utolsó részét „Józsué körének” szenteli. Danielou érvelése szerint a Józsué-tipológia nem olyan gyakori, mint Izsák vagy Mózes tipológiája. Azt állítja, hogy Mózes első könyvének egyik fő témája a fölaldozás, vagyis az, amint a fiatalabb személy átveszi az idősebb helyét (lásd Gal 4). Amint Jákob átveszi az elsőszülött Ézsau helyét, Efraim Manasséét, hasonlóképpen lép Józsué is Mózes helyébe, mikor Mózes nem mehet be a „nyugalomba”.

Miután elfoglalták az ígért földjét, az izraeliták hamarosan gyarapodtak és királyságot állítottak Dávid alatt, kinek magvából a Messiás származik majd a prófécia szerint.

Dávid „kegyes szívű”⁹¹ uralkodását a „jó s rossz királyok”, majd a babiloni fogság időszaka követi, ám hetven év után a zsidók visszatérhetnek hazájukba, és újjáépíthetik templomukat. Hamarosan azonban a papságon belül konfliktusok keletkeznek: „harcukkal a templomot / magát befertezik”,⁹² és Dávid helyett egy „idegen” (Heródes) lesz király.

Ám ebben az időben születik meg szüztől a Messiás. Hallván, hogy az ősi prófécia az asszonyi magról végül beteljesedik, Ádám örvendezik. Mikor Ádám izgatottan várja a harcot a kígyó és az asszony magva között, Mihály azzal hűti le lelkesedését, hogy ez nem lesz látványos csata, a Fiú az emberen *belül* fogja lerombolni a sátán műveit. Azáltal fogja ezt véghez vinni, hogy „betölti engedelmesen / Isten törvényét” (12,407–408),⁹³ és „szófogadása / hit által önekik számíttatik be”

⁸⁹ John MILTON: *Elveszett paradicsom*. Ford. Jánossy István, Magyar Helikon, 1969. 325. Angolul: “So law appears imperfect, and but giv’n / With purpose to resign them in full time / Up to a better cov’nant, disciplin’d / From shadowy types to truth, from flesh to spirit, / From imposition of strict laws, to free / Acceptance of large grace, from servile fear / To filial, works of law to works of faith. / And therefore shall not Moses, though of God / Highly beloved, being but the minister / Of law, his people into Canaan lead; / But Joshua whom the Gentiles Jesus call, / His name and office bearing, who shall quell / The adversarie serpent, and bring back / Through the worlds wilderness long wanderd man / Safe to eternal Paradise of rest.” (12,300–314).

⁹⁰ Jean DANIELOU: *From Shadow to Reality. Studies in the Biblical Typology of the Fathers*, Westminster, The Newman Press, 1960.

⁹¹ „for piety renowned” (12,321)

⁹² “their strife pollution brings / upon the temple itself” (12,356–357)

⁹³ By “obedience to the law of God” (12,397).

(12,420–421).⁹⁴ „Ezért gyűlölt lesz” (12,423)⁹⁵ és „keresztre szegzi / en-nemzete! Ölik, mert életet / adott” (12,426–428).⁹⁶

Miltont néha azzal bírálják, hogy Krisztus kereszt általi győzelmének nem tulajdonít olyan nagy jelentőséget, mint a pusztai kísértésnek való ellenállásának. Ha azonban gondosabban olvassuk Mihály „katekizmusát” (12,397–482) Krisztus jelentőségéről mint „elégítételről” (12,432, „satisfaction”) és „váltságról” (12,438, „ransom payed”), megcáfolhatjuk ezt a gyakori érvet. Ebben a 85 sorban teológiailag ortodox szemléletet kapunk Krisztus szenvedéséről, haláláról és feltámadásáról, és arról, mit jelent mindez az emberiség számára. Ez a „Nagy Isten-tette” (12,442, „Godlike act”) „tiporja szét / Sátán fejét, hatalmát, győzve bűnön / s halálon, két fő fegyverén” (12,445–447).⁹⁷ Mi ez, ha nem diadal?

Ezután Mihály leírja az evangélium gyors terjedését a feltámadás és mennybe-menetel után; látomása egészen a második eljövételig terjed (12,446–482).

Jó alkalom ez arra, hogy Mihály megoszthassa utolsó látomását Ádámmal. Ez a látomás nem egy derűlátó vízió a történelemtől, nem is pesszimista káprázat egy vereségről, hanem egy döbbenetesen realista kép az egyház jövőjéről (12,501–569). Ezzel illusztrálja azt, amit a 4. században a donatista Tyconius „kettős egyháznak” nevezett: most a két emberi „kas” (12,7, „stocks”) vagy „raj” (12,13, „sources”) nem lesz olyan könnyen szétválasztható, mint korábban, vagyis az Isten népén belülre és azon kívülre, hanem mostantól mindkét kas, raj, vonal stb. az egyházon belül marad, még ha láthatatlanul is. A keresztény egyház *corpus mixtum*, benne foglaltatnak a szentek és a gonoszak; csodálatosan szép és elrettentően rút egyszerre. Mihály először a győzedelmes egyház, az *ecclesia triumphans* szépségét írja le: a Szentlélek csodálatos műveit (12,501–524).

Am ezután hosszabb látomásban írja le, hogy „tanítani ordasok / jönnek” (12,525–526)⁹⁸ – az egyházon *belüli* képmutatók, akik törtető, büszké, és az igazságot babonával keverik. Megtévesztik az embereket azáltal, hogy címeiket világi hatalommal társítják, „mímelik bár, / hogy tettüket Lélek sugallja” (12,533–534).⁹⁹ Ők a világi és a lelki dolgok szimbiózisát hozzák létre, a trón és az oltár szövetségét. Ezen felül pedig „lelki törvényt / erőszakolnak testi hatalommal / a lelkiismeretre” (12,537–539).¹⁰⁰ Megkötözik a szabadságot, a gondolkodás és a beszéd autonómiáját. Az egyházi zsarnokság ezen korszaka az evangélium igaz híveinek keresztény zászló

⁹⁴ “his obedience / imputed becomes theirs by faith” (12,408–409).

⁹⁵ “For this he shall live hated” (12,411).

⁹⁶ “nailed to the cross / by his own nation, slain for bringing life” (12,413–414).

⁹⁷ “shall bruise the head of Satan, crush his strength / defeating Sin and Death, his two main arms” (12,430–431).

⁹⁸ “wolves shall succeed for teachers; grievous wolves” (12,508).

⁹⁹ “feigning still to act / by spiritual” (12,517–518).

¹⁰⁰ “by carnal power... / on every conscience” (12,521–522).

alatti üldöztetését eredményezi: „a Lélek és Igazság / imádatában megkapaszkodók / vad üldözése támad” (12,549–551).¹⁰¹ Ez az *ecclesia militans* korszaka, bár ezeket a szenvedő egyházakat nem szabad majd egyházaknak nevezni. Csupán Krisztus második eljövedele vet majd véget ennek a nagy megtévesztésnek.

A Biblia, Milton és Mihály mind úgy hiszik, hogy ez a nagy küzdelem a történelem előtti időben kezdődik, az emberi történelem fel- és leszálló ágain át fut, és az emberi történelem végén teljesedik be, amikor mi magunk minden egyéni, történelmi és kozmikus drámánk után bemegyünk a „nyugalomba”, az új menny és új föld örök üdvösségébe és pihenőnapjába. Amikor „Isten lesz minden mindenkben” (3,355) avagy ahogy a Fiú mondja a 6. könyv végén: „minden leszel mindenben, én tebenned / örökre, s bennem mind, kiket szeretsz” (6,735–736).¹⁰²

ÖSSZEFOGLALÁS

Jonathan Edwards sajátosan tipologikus történelemszemléletét illetően Harry S. Stoutnak igaza van abban, hogy „Edwards a historiográfiai időt használta fel, hogy megalkossa a megváltás metanarratíváját”.¹⁰³ Ugyanakkor Stout „megdöbbenőnek” nevezi, hogy Edwards nemcsak a föld, hanem a „menny” és a „pokol” történetét is meg kívánta írni,¹⁰⁴ Edwards szavaival: „E történetírás mindhárom világra tekint: mennyre, földre és pokolra; bemutatja az összefüggő, egymásra következő eseményeket és változásokat mindegyikben”.¹⁰⁵

A *megváltás művének története* 1739-ben – bár hangsúlyozottan isteni nézőpontból – a megváltásnak valóban „csak” a földi történetét, panorámáját tárta elénk a bűnbeeséstől a világ végezetéig. A jó és a rossz típusok és antitípusok váltakozásának, az árnyékok és megvalósulásaiknak, a nagy láncszemek egymásba kapaszkodásának, az ébredéseknek mint a „kerekek forradalmának”, az emberi történelemnek mint különféle folyóknak az óceánba történő áradása, megannyi más kép meglátása és megrajzolása sem tekinthető csekély teljesítménynek, mégha Edwards Isten nagy művét „csupán” a földi történelem lüktetésében érzékelte.

Spekulálhatunk arról, hogy Edwardsnak hogyan lehetett / kellett volna megírnia a pokol és a menny történetét is a megváltás nagy perspektívájából. Kimondhatjuk:

¹⁰¹ “persecution shall rise / on all who in the worship persevere / of spirit and truth” (12,531–533).

¹⁰² “Thou shalt be All in All, and I in thee / For ever, and in mee all whom thou lov’st” (6,732–733).

¹⁰³ Harry S. STOUT: „Jonathan Edwards, az ébredés igehirdetője”. In: Fabiny Tibor – Tóth Sára (szerk.), *Amerika teológusa*, i. m. 30.

¹⁰⁴ Uo. 32.

¹⁰⁵ WJE 13,728. „This history will be carried on with regard to the all the three worlds, heaven, earth and hell: considering the connected, successive events and alterations, in each so far as the Scriptures give any light...”

főlöszleges találgtatnunk, hiszen hét évtizeddel korábban Milton mindezt megtette már!

Amíg Mihály víziója az *Elveszett Paradicsom* 11–12. könyvében Edwardshez hasonlóan a megváltás nagy művének „földi” történetét vázolja fel a Paradicsomból kiűzetett Ádámnak, addig az eposz 1–10 könyve éppen a „pokol” és a „mennny” történetéről szól! A bukott és a hűséges angyalokról, s eleinte még csak árnyékokban felsejlő, ám az idők teljességében a valóságban is megjelent „egy Igazról.”

Miltonnál tehát megtaláljuk, amit Edwardsnál még csak spekulálva keresünk. Az angyalok lázadása majd látványos bukása, elkeseredett harcuk a mennny erői ellen, a mennnybéli tanácskozás és végzés az Atya és a Fiú között – mi más lenne, ha nem a pokol és a menyország története?

Milton a költészet nyelvén a 17. században megtette azt, amire Edwards a 18. század derekán teológiai szempontból vállalkozni készűl.

Adatunk van arra, hogy Milton *Elveszett Paradicsoma* megvölt Edwards könyvtárában. Bár közvetlenül nem hivatkozik rá, a puritán tekintélynek számító angol költőt Edwards elképzelhető, hogy olvasta. Ha így van, akkor mélyebben hagyhatott nyomot a tudatalattijában, mint ezt talán maga is gondolta és kifejezte volna. A *The History of the Work of Redemption* és a *Paradise Lost* párhuzamos olvasása, az üdvtörténeti panoráma, a tipologikus történelemszemlélet meghökkentő azonossága legalábbis erre enged következtetni.¹⁰⁶

Talán az sem tekinthető véletlennek, hogy Vető Miklós Edwardsról szóló könyvében huszonhárom hivatkozást találunk Miltonra.

¹⁰⁶ Erre vonatkozólag egy rövid lábjegyzetet olvashatunk M. J. McClymond és McDermott *The Theology of Jonathan Edwards* (2011) kötetének 284. oldalán: „Kenneth Minkema has suggested (email to McClymond, February, 2010) that Edwards ‘obviously drew on [Milton’s] *Paradise Lost* in his account of the angels’ fall. This seems likely (though difficult to prove), and it might apply especially in the depiction of Satan as the instigator of the rebellion. Peter Thuesen noted that Edwards listed *Paradise Lost* twice in his ‘Catalogue’ of reading and that Milton in Edwards’s day had become part of a ‘canon of the religious sublime’, Editors Introduction’. In WJE 26, 105–106.”

SZOPHIA ÉS LOGOSZ

A kozmikus és történelmi világrend organonjai¹

HAJNÁDY ZOLTÁN

1. Miért fordítottam meg könyvem² és előadásom címében a teológiai dogmatikában szokásos Logosz–Szophia sorrendet? A női alapelv első helyen való szerepeltetését nem az udvariasság diktálta és nem is a női princípium feminista felértékelésének köszönhető. A sorrendiség megváltoztatása (*anafrázis*) az orosz kultúra anima elvűségét, az apai-szimbolikus felett az anyai-imaginárius dominanciáját hivatott hangsúlyozni. Nyikolaj Bergyajev Oroszország „betegségét” a női és a férfi elv egyenlőtlen keveredésében látta. Németországban, Angliában, Franciaországban a maskulin elv a domináns, amely rányomja bélyegét a nemzeti karakterre. Ezzel szemben az orosz jellem passzív és feminin, amit Bergyajev az „orosz lélek örök asszonyiságának”³ nevezett. Az orosz anya és anima elv megtestesíti a nemzeti identitást meghatározó Oroszország-anyácskát (Россия-матушка) és a szimbolisták esztétikájában központi szerepet játszó örök nőiség földi változatát, a nyirkos Földanyát (Мать-сыра-земля). Az orosz irodalom tele van gyenge akaratú, passzív férfiakkal, ugyanakkor bővelkedik pozitív nőalakokkal, aktív Titániakkal, akik gyakran a férfi jellemének a próbaköveként jelennek

¹ Elhangzott a *Szophia, női princípium, nőiség* c. szimpóziumon (Budapest, Evangélikus Hittudományi Egyetem, 2017. május 31.), hozzászólásként Cselényi István Gábor: *Isten anyai arca* c. könyvének felvetéseire.

² HAJNÁDY Zoltán: *Sophia és Logosz. Az orosz kultúra paradigmikus-szintagmatikus rendszere, bináris oppozíciói, leküzdésük alternatívái*. Debrecen, Kossuth Könyvkiadó, 2002. Az eltelt másfél évtized során több olyan monográfia is megjelent e témakörben, amelyek inspiráltak: CSELÉNYI István Gábor: *Isten anyai arca. Egy hipotézis nyomában*. Budapest, Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság, 2016; G. TUTTO [TÜTTŐ György]: *Feminity In The Holy Trinity And In Our World*, Essex, McCrimmon Publishing Co. Ltd., 2004; FARKAS Zoltán: *Vlagyimir Szolovjov – Az első rendszeralkotó orosz bölcsele*. Budapest, Attraktor Könyvkiadó, 2012; SZARKA Gergely: „Szépnek teremtette...”. *Az esztétika, mint egyetemes világszemlélet lehetőségének felfedezése Szolovjov bölcseletében és Balthasar teológiájában*, PhD értekezés, Budapest, 2013. Az Orosz Tudományos Akadémia megkezdte Vlagyimir Szolovjov összes műveinek kritikai kiadását, ezáltal hozzáférhetővé váltak a filozófus eddig publikálatlan írásai. В. С. СОЛОВЬЕВ: *Полное собрание сочинений и писем в 20 т.* Наука, М., 2000.

³ Николай Бердяев: «О „вечно бабьем” в русской душе». in Уő: *Судьба России, «Мысль»*, Москва, 1990, 32–42.

meg, sajátos tükörként, amelyben megfigyelhetjük a férfi negatív tulajdonságait. Ezek a szláv lelkű Fausztinák olykor még a sátánnal is szövetkeznek céljuk elérése érdekében (ld. Margarita, Bulgakov regényében). Az orosz írók megrajzolták az orosz nő emblematikus arcát, amely sok vonatkozásban különbözik az európai *l'éternel féminin* fogalmától. Gondoljunk Tatyjanára, Lizára, Natasára, az orosz nő apoteózisaira, a feltétlen szépség megtestesítőire. Mindegyikükben az örök női alapelv egy-egy vonása testesül meg.

Burton Lee Mack könyve⁴ a nyugati teológiában elfogadott sorrendben tárgyalja a kozmikus világrend férfi és a női princípiumát. James Billington *Ikon és szekerce*⁵ címmel jelentetett meg egy monográfiát. Az amerikai kultúrtörténész részint az ikonban mint szakrális tárgyban, részint a szekercében mint harci eszközben és ácszszerzámban (amellyel vasszögek nélküli, fazsindelyes, hagymakupolás templomot is lehet építeni), vélte fölfedezni az orosz kultúra évezredes paradigmáját. Steven Cassedy „Ikon és Logosz”⁶ címmel írt tanulmányt az ortodox teológia és a megtestesült Ige kapcsolatáról. A magam részéről úgy gondolom, Szophia az ikonnál egyetemesebb kategória, a pravoszláv kultúra lényegét mélyebben ragadja meg, ezért választottam könyvem címéül a Logosszal egyenrangú kategóriaként Szophiát. Az isteni bölcsesség tiszteletére Konstantinápolyban, Kijevben, Novgorodban, Polockban, Vologdában, Tobolszkban és más városokban is épültek templomok. (A moszkvai Uszpenszkij és Blagoveszenszkij székesegyházak eredetileg Szophia nevét viselték, csak később változtatták meg elnevezésüket az Istenanya életének egy-egy lényeges epizódjához igazítva.) A ruszok, eltérően a nyugati hagyománytól, gyakran szentelték templomaikat, ikonjaikat, liturgikus énekeiket Szophiának. A cím másik felével ki akartam emelni az orosz filozófiának az igazságra mint logizmusra vonatkozó ontologikus koncepcióját, amely mindennek alapjául az isteni Logoszt teszi meg, s nem a rációt, amely emberi ismerv és sajátosság.

2. A filozófusok és a teológusok régóta vitatkoznak azon, hogy érzékszerveink közül melyiket illeti meg az elsőbbség: az (apollói) látást vagy a (dionüszoszi) hallást. Egyetlen érzék sem rendelkezik a világtapasztalat egyetemességével, mindegyik csupán a maga részterületét tárja fel, így járul hozzá az egész megértéshez. A zsidó vallás anikonikus, a látással szemben a hallás hermeneutikai elsőbbségén alapul: „halld, Izrael!” (*Semá Jisraél*). Az Örök Lény nem a szemtanúhoz, hanem

⁴ Burton L. MACK: *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

⁵ James H. BILLINGTON: *The Icon and the Axe. An Interpretative History of Russian Culture*, New York, Vintage Books/Random House, 1966.

⁶ Steven CASSEDY: „Icon and Logos”. in *The Role of Orthodox Theology in Modern Language Theory and Literary Criticism*, California Slavic Studies XVII. Christianity and the Eastern Slavs. Vol. II. Russian Culture in Modern Times. Ed. by Robert P. Hughes and Irina Paperno, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1994, 311–323.

a fültanúhoz szól: Mózes Istent a Sínai-hegyen és az égő csipkebokorban hallja, de nem látja. A „szellemi hallásnak” a „szellemi látással” szembeni elsőbbségét a logosz univerzalitása biztosítja. A logosz átlépés az érzékiből a nem érzékibe, a tiszta fogalmak világába. Hallani azt jelenti tanulni, a tanító pedig Mózes-logosz. A logosz segítségével minden felfogható, ami nem mond ellent a látás részleges prioritásának a többi érzékszervvel szemben, mert a logosz vezérli a tekintetet. „A látásnak és a hallásnak ez a különbsége azért fontos számunkra, mert a hermeneutikai jelenség a hallás elsőbbségén alapul, ahogy ezt már Arisztotelész is felismerte. Nincs semmi, ami a nyelv révén ne lenne hozzáférhető a hallás számára. Egyetlen más érzék sem részesedik közvetlenül a nyelvi világtapasztalat egyetemességében, hanem mindegyik csak a maga specifikus mezőjét tárja fel, viszont a hallás az egészhez vezető út, mert a logoszt tudja hallgatni”.⁷

A keresztény ember számára a Logosz Jézusban testesült meg és vált láthatóvá. Krisztus a láthatatlan Isten látható ikonja: „látni és megismerni azt, ami a szemlélésen és a megismerésen felül áll [...], mert ez a valódi látás és megismerés”.⁸ Az *Ószövetség* egyik szignifikáns vonása abban áll, hogy kizárólag a textuális koherencia elvére épül, szemben az ikonikus és a textuális koherencia együttes elvére épülő *Újszövetséggel*, amelyben „a kép és szó egymástól el nem választható”.⁹ A középkori orosz kultúrában az ikon és az ige egyenrangú szerepet játszott. Minthogy Isten szava testet öltött, és tartalmazza az isteni lényeket, a szó verbális ikon, az ikon pedig az ige *hierofániája*. Az ikon a látás számára teszi jelenvalóvá azt, amit a szó a hallás számára. Az ikon és az isteni ige (Biblia) egy tanúság, különböző formában kifejezve: szóban és képben. Az egyik lineáris nyelvi rendben felel meg annak, aminek a másik vizuális térbeli rendben. A két jeltípus, a szó és a kép állandó kölcsönhatásban állnak, szakadatlanul átmennek egymásba. A szó szerveződése szintagmatikus, szemben az egységes és egyidejű ikonikus (képi) jellel, amely paradigmátikus. Ebből a forrásból táplálkozott a középkori irodalomban az a törekvés, hogy „az írásműből sajátos ikont, hódolatot követelő művet alkossanak, hogy az irodalmi művet imaszöveggé változtassák”.¹⁰ Úgy gondolták, hogy az evangélium nyelve univerzálisabb, mint az irodalomé: a költészet egye-

⁷ Hans-Georg GADAMER: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*, ford. Bonyhai Gábor, Budapest, Gondolat, 1984, 321.

⁸ PSZEDO-DIONÜSZIOSZ Areopagitész: *Misztikus teológia*, in HÁY János – FRENÝÓ Zoltán (szerk.) *Az isteni és az emberi természetről II.* (töredék), *Görög egyházatyák*, ford. Erdő Péter, Baán István, Budapest, Atlantisz Kiadó, 1994, 261.

⁹ Л. А. Успенский: *Богословие иконы Православной церкви*, 3-е изд. Москва, ЛИКОМ, 1997, 17.

¹⁰ D. Sz. LIHACSOV: *Oroszország kultúrája a reneszánsz hajnalán*, ford. Sztjepanov Predrag és Sádý Erzsébet, Budapest, Gondolat, 1971, 55.

diségével szemben az egyetemes igazságot mondja ki, ezért az evangelizációnak át kell hatnia a civilizációt.

Mózes és Áron konfliktusa az aranyborjú történetben kulturális paradigmaváltást eredményezett. Mózes az emlékezet új eszközét, a kőtáblákra írott szövetséget adta népének, ezzel szemben „a bálványimádás és a rituális tánc szinkretikus egysége a hagyomány őrzésének és átadásának régi típusát képviselte. Az írás a hagyomány szerkezetének megváltozását hozta magával, két szakaszra osztja a történelmet: a *rítusokkal* megtámogatott ismétlésre és a *textuálisan* alátámasztott interpretáció korára”.¹¹ Az ábracivilizációból a betűcivilizációba való átmenet konfliktusát érhetjük itt tetten. A képi és a fogalmi gondolkodás a világ megismerésének különböző fokait jelenti. Az antik tudat fejlődése a mitologikus gondolkodástól a logocentrikus felé haladt, az érzéki-anyagi kozmosztól az értelem alapjaira épülő világegyetem képe felé. Az absztrakt gondolkodás során a fogalom levált a képről. A kép és a fogalmi jel között kialakult a távolság. Az írás az ősbibb hieroglifikus képíráshoz képest nemcsak nyereség, veszteség is volt. Az értelem ugyanis olvasáskor (*lego*) alkotóelemeire szedi a szavakat, majd újból összerakja a betűket. Ezzel szemben a képírás az egységes és oszthatatlan *eidosz* közvetlen, látványszerű felismerésén és azonnali megragadásán alapul, tehát érzéki megjelenítés dolgában felülmúlja a racionális szférához tartozó írást.

Meg lehet-e érteni egy középkori ikont, amely a maga korában a hívőt imádkozásra hívta, ma pedig sokak számára csupán esztétikai élvezetet nyújt? Le lehet-e veszteség nélkül fordítani egy szöveg jelentését az egyik művészeti ág nyelvéről a másikra? (A szöveg terminust szemiotikai értelemben használom: az ikon vagy a templom mint műalkotás szintén szöveg, amely különbözik a szokványos értelemben vett nyelvi textustól.) Helyettesítheti-e a vizuális képélményt a tagolt verbális beszéd? Szabad-e a szakrális művészeti alkotást profán nézőpontból megítélni? Hogy valaki a *Vlagyimiri Istenanya* ikont vagy a *Sixtusi Madonnát* tartja-e többre, az vallás- és kultúrkörhöz való tartozás kérdése. Ha az ikonra az örökkévalóság (és ezért ahistorikus) nézőpontból tekintünk, azaz művészileg-eszmeileg felülmúlhatatlan etalont látunk benne, akkor az ikonfestő és a portréfestő között nem folytonosságot látunk, ami miatt elutasításra kerülhet a vallásos témájú reneszánsz festészet vagy az avantgárd művészet. (Ld. ikonfestészet kontra olajfestészet vitát: *иконопись* versus *живопись*). Minden műalkotást a saját történelmi világában kell megítélni, mert az esztétikai-etikai normák csak egy adott kultúrán belül érvényesek: *norma non normat*. A mai néző természetesen képes megfejteni egy szakrális szöveg (ikon) szemantikáját annak ellenére, hogy más strukturális kódokkal él, mint a szöveg létrehozója, jóllehet közben a szöveg típusa is megváltozik: „a lét-

¹¹ Ю. М. Лотман: „Несколько мыслей о типологии культур”. in *Языки культуры и проблемы переводимости*. Москва, 1987, 9.

rehozó rendszerében a szent szövegekhez tartozott, az olvasó rendszerében pedig a szépirodalmi szövegekhez”.¹² Gondoljunk az ikon rendkívüli népszerűségére a francia impresszionisták körében vagy azokra az absztrakt ikonokra, melyeket Malevics, Kandinszkij, Petrov-Vodkin festett, közülük többen ikonfestőként kezdték pályafutásukat.

3. Az orosz eszme történetében sok rejtélyes és érthetetlen dolog van. Mindekelőtt az, hogy mit jelent a több évszázados hallgatás? Mivel magyarázható az orosz logosz kései ébredése? A régi orosz kultúrát Billington „a hosszú hallgatás” (*long silence*) kultúrájának nevezte. Az oroszok nagy némák (*grand muet*) – ez Jules Michelet 19. századi francia történész megállapítása. Különösen szembetűnő az évszázadokon keresztül történő hallgatás, ha Oroszországot Bizánccal hasonlítjuk össze, amelynek alkotószelleme nemcsak a képzőművészetben, hanem a vallásbölcseletben is markánsan megmutatkozott. A frissen megkeresztelkedett ruszoktól távol állt az absztrakt gondolkodás. A hallgatás azonban nem feltétlenül az üresség jele. Az a tény, hogy a ruszok nem művelték sem a dogmatikus teológiát, sem az analitikus filozófiát, semmiképpen sem az alsóbbrendűség jele. A kultúrtörténészek cáfolják azokat a nézeteket, melyek szerint az orosz szellem a bölcseleti alkotásban nem nyilvánult meg. A középkori orosz emberre a teoretikus gondolkodás nem volt ugyan jellemző, ám ettől még gazdag lelki életet élt, amit az ikonfestészetben fejezett ki. A kor legmélyebb gondolatait nem szavakba foglalták, hanem képekbe. Az ikonkészítő festés által filozofál, amit J. Trubeckoj „színekben történő elmélkedésnek”, Sz. Bulgakov „ikonografikus vallásbölcseletnek”, L. Uszpenskij „ikonteológiának” nevezett. A régi szerzők nem véletlenül nevezték az ikonfestőket filozófusoknak, jöllehet egyetlen sort sem hagytak hátra maguk után, az ikonban azonban festett teológiai értekezést láttak. Némelyik ikonban valóban több gondolat van, mint a szörszálhasogató dogmatikai vitairatok köbmétereiben. A *zográfusok* és *kőfaragók* himnuszaikat és imáikat vizuális formába öntötték: kőbe vésték, fára, falra festették. Legelőször a látás művészete ragadta meg őket: a festészet és az építészet, utána jöttek a hallás művészeit – az egyházi ének és a zene, végül a gondolat és az értelem művészeit – a vallásbölcselet és a filozófia.¹³

Az orosz vallásbölcseletők a racionális és a misztikus ismeret összhangjában vélték megtalálni a teljes tudást. Meg voltak győződve róla, hogy Oroszország arra hivatott, hogy az életben valósítsa meg a szintézist, amelyre a Nyugat csak a filozófia síkján volt képes. Innen adódik az orosz filozófia sajátos jellege, amelyre Szolovjov utalt: ami e munkákban filozofikus, az a legkevésbé sem orosz, ami pedig valóban orosz jellegű, az egyáltalán nem hasonlít semmiféle filozófiára. Oroszországban a

¹² J. M. LOTMAN: *A kultúra tipológiájának problémájához*, ford. Köves Erzsébet, Valóság, № 1, 1971, 91.

¹³ Hegel metaforája szerint a bölcsesség istennőjének, Minervának a baglya szürkületkor kezdi meg röptét, értsd: a nemzetek csak idős korukban kezdenek filozofálni.

filozófia jellegét a hit határozta meg. Ennek oka abban keresendő, hogy a pravoszláv országban a filozófia tovább volt a „teológia szolgálóleánya”, mint Nyugaton, ahol a metafizikai nézőpontot tudományosra cserélték fel: „Ő fizikám, ments meg a metafizikától” (Newton: *Principia*). Az analitikus filozófia és a metafizika azonban nem zárják ki egymást. A filozófia a maga metafizika utáni állapotában nem helyettesítheti és nem is szoríthatja ki a vallást.¹⁴ Az orosz filozófia régi vágya, hogy a gnoszeológiát az ontológia részévé tegye, feloldja a lét és a gondolkodás kettősségét, a dualitás helyébe a lét és az élet oszthatatlanságát állítsa.

4. A világ nagy univerzális vallásaiban, amelyek az ember lényének minden szintjét áthatják, a teremtés női alapelve ugyanolyan fontos, mint a férfié. A hívők elfordulnának egy olyan vallástól, amelyik az egyik felet kirekesztené.¹⁵ A mono-teizmus csak manifeszt módon tudta kiküszöbölni a női istenségeket, látenszen azonban magán viseli a matriarchális szimbolikus rend nyomait. „A két nem egységét és egyszersmind különbözőségét a bibliai héber nyelv világosan kifejezi. Míg a férfit *iš*-nek nevezi a szöveg, a nőt az ugyanebből a tőből származtatott, de nőnemű képzővel ellátott *iššah* főnévvel jelöli”.¹⁶ A bibliai oldalborda archetoposz, Platón gömöbszerű androgün¹⁷ lényei (az aktív kezdeményező férfi és a passzív befogadó női elv egy személyben), a jin/jang mandala, Jung anima/animusa a differenciálatlan egység ősalapotára utalnak (*masculofemina*, мужедева), arra az időre, amikor az Egy még nem felezte meg önmagát és nem tette meg a felet önálló egésszé. Cselényi István költői kifejezésével élve a polaritások „a lét nász-szerkezetét feltételezik.”¹⁸

Szolovjov szerint „az Isteni képmás és hasonlatosság, amit helyre kell állítani, nem az ember egyik felére vagy nemére vonatkozik, hanem az egész emberre, azaz a férfi és a női elv pozitív egyesítésére.”¹⁹ „Platón életdrámája” és „A szeretet értelméről” c. cikkeiben sajátos módon értelmezte újra az androgün fogalmat. „Meg kell valósítani az egységet, vagyis meg kell teremteni az igazi embert, a férfi és a női elv szabad egységét, amely megőrzi a formális különbséget, de leküzdí a

¹⁴ V. ö. „Az élet fájdalma sokkal jelentékenyebb, mint az élet iránti érdeklődés. Ezért fogja a vallás mindig legyőzni a filozófiát.” in Alekszej LOSZEV: *A mítosz dialektikája*, fordította és az utószót írta Goretity József, Budapest, Európa, 2000, 121.

¹⁵ A zsidó vallás férfiorientált, az *Őszövség* mégis tele van nagy női alakokkal: Ráhel Jákob kedvenc asszonya, Sára Ábrahám hitvese, Rebeka Izsák felesége, Judit és Eszter, a hős szabadítók mindannyian az isteni igazságszolgáltatás „eszközei”.

¹⁶ PETHŐ Sándor: „A nő ezeregyedik arca. Adalék a női princípium szakralitásának értelmezéséhez”. in MOLNÁR C. Emma: *A nő ezer arca*. Budapest, Akadémiai Kiadó, Bp., 2007, 31.

¹⁷ Az *androgün* (a gör. *androsz*, 'férfi' és *güné*, 'asszony' szóból képzett alak) kétnemű embert jelent.

¹⁸ CSELÉNYI István Gábor: i. m. 6.

¹⁹ В. С. Соловьев: *Философия искусства и литературная критика*, «Искусство», Москва, 1991, 204.

valóságban meglévő vizzályt és megosztottságot – tulajdonképpen ez a szeretet értelmének legközelebbi *feladata*.²⁰ A szerelem lényegét az önzésből és az elszigeteltségből való kitörés lehetőségében látta, mivel a szerelem a másik emberre viszi át a személyiség centrumát. Szolovjov antropologizálta a teremtés teleologikus elvét: „Az embernek, a teremő Istent utánozva, meg kell teremtenie a saját női felét”.²¹ A szerelmes – művész, átlépi a határokat, győzedelmeskedik a halál fölött. Szerinte a szerelem és a művészet metafizikája egy töről fakad, amit Pügmalión, Perszeusz és Orpheusz hőstetteikkel ékesen bizonyítanak, hiszen megalkották saját női felüket, kiszabadították *animájukat* a nemlét fogságából (Galatea, Androméda, Eurüdiké). Ezen a ponton azonban Szolovjov búcsút int görög mesterének, és a továbbiakban a kereszténység által kijelölt útvonalon halad.

A népi vallásosság Istenanya kultusza különösen erős a keleti keresztény egyházakban, ahol csaknem egyenrangú szerepet játszik Krisztussal, a megtestesült Logosszal. Az Istenanyában inkarnálódott egyetemes nőiség melegséget és feminin jelleget kölcsönöz a hitnek, hiánya maszkulinabbá tenné a vallást. Nincs még egy asszony, akiről ennyi szobrot, képet, zeneművet készítettek volna, mint Jézus anyja. Mindez érthetővé teszi, hogy a nagy tiszteletnek örvendő csodatévő Istenanya-ikonok miért vannak jelen az ortodoxiában ugyanolyan, ha nem nagyobb súllyal, mint a Krisztus-ikonok (ld. *Hodigitria Istenanya* – „Ő az, aki irányt mutat”). Bergyajev szerint „Az orosz lélek szívesebben azonosul az emberiségért közbenjáró Istenanyával, mint Krisztus Golgota-járásával és kereszthalál áldozatának élményével”.²²

Mariológia versus *krisztológia* vita az orosz vallásbölcseletben és a költészetben egyaránt folyt. Az *igazság oszlopa és alapja* c. kötet olvasói csalódással vették észre, hogy Florenszkij könyvében nem szerepel Krisztus, Szophiának viszont a szerző egy egész fejezetet szentelt (10. levél). Alekszandr Blok pedig ezt írja: „Krisztust kevésbé szeretem, mint Szophiát, dicsőítésben, hálaadásban és könyörgésben mindig hozzá fordulok”.²³ Az idézet a két szimbolista költő levelezéséből származik, amelyben Blok szophiologikus, Andrej Belij krisztologikus nézetei csaptak össze. Költő barátjáról szóló visszaemlékezéseiben írja Belij: „A keresztény tudat problémáiban én logoszpárti vagyok, A. A. [Blok] pedig inkább kozmikus és Szophiára hangolt”.²⁴ Belij az új messiás, Krisztus második eljöveteletét várta, Blok költői alkotásokon keresztül akart közelebb jutni Szophia titkának a megfejtéséhez, ezért írt verseket a Szépséges Hölgyhöz (Ljubov Mengyelejevához, a vegyész lányához,

²⁰ Uo. 122.

²¹ Uo. 17.

²² Николай Бердяев: i. m. 142.

²³ Александр Блок, – Андрей Белый: *Переписка*. (Летописи Гос. лит. музея), Москва, 1940, 35.

²⁴ А. Белый: *Воспоминания об Александре Александровиче Блоке*. Изд. Ленинградского университета, Ленинград, 1964, 101.

későbbi feleségéhez), sőt amikor költészete válságba jutott, ellenlábasához is. „Az ismeretlen nő” (Незнакомка) c. versében Szophia mágikus megtestesülésből pusztá szimbólummá változik. A bortól felhevült költő bepillant az étterem ablakánál ülő „éjszaka fekete hölgyének” fátyla mögé, hogy meglássa az „elbűvölő partot” és az „elbűvölő messzeséget”. A metaforák nyelvéről a reáliák nyelvére lefordítva ez azt jelenti, hogy a fátylon (szimbólumon) mint szemiotikus ablakon keresztül a művész a hétköznapi banalitásából bepillant a transzcendens igazságok rejtett világába. Az orosz szimbolizmus világszerte híres alkotása, a bibliai motívumokkal átszőtt *Tizenketten* c. poéma a forradalomnak mint irracionális őserőnek a sajátos értelmezését adja. A Nyevszkij sugárúton tizenkét vörösgárdista menetel „vad viharban, mord borúban, fehér rózsá-koszorúsan, hógöngyösen, hófehéren Jézus Krisztus megy az élen” (Lator László fordítása). Belij azt róttá fel Bloknak, hogy a poéma záró képében nem Szophiát, hanem Krisztust szerepelteti, amiben közös eszményképüknek, Szophiának az elárulását látta.²⁵

Az *ezüstkornak* nevezett 19–20. századvégi szimbolistáknál Szophia isteni és teremtményi lény egyszerre. Ha a Logoszt testesíti meg, Krisztussá válik, de ha nem Krisztust testesíti meg, akkor Hold istenasszonnyá (Szelénévé), Asztartévá,²⁶ babiloni paráznává, bukott Szophiává változik. Az anti-Szophia mint *instrumentum femininum diaboli* jelenik meg. Jellemző rá, hogy bukás útján kerül az anyagba, ahonnan azonban a világ végeztével újból ki kell emelkednie.²⁷ Az előző korszak íróinak moralizálását a szépség kultusza váltja föl, amely a romantikusok *das Ewig-Weibliche* kultuszából táplálkozott, a romantikusok ugyanis a világ titkát a nőiségben, és nem a *das zeitlich-Männliche* paradigmában keresték. Nem Krisztus volt rajongásuk tárgya, hanem Szophia, akit Goethe és Szolovjov kabbalisztikus és gnosztikus tradíciókat követve (Jakob Böhmé, Swedenborg), az örök nőiség és az egyetemes szeretet attribútumaival is felruháztak. A szimbolisták első csoportjának képviselői az összes vallási értéket átesztétizálták, a kódolt szövegeket művészi kategóriákba ültették át. Számukra a művészet metafizikai tevékenység volt. A másik csoport tagjai közül az úgynevezett *diabolikusok* azt tartották, hogy a démoni erők közreműködése nélkül nincs igazi művészi alkotás. A hieratikus értékeket a travesztálás módszerével ellentétükbe fordították. Az evangéliumi

²⁵ S. D. CIORAN: *Vladimir Solov'ev and the Knighthood of the Divine Sophia*. Waterloo, Ontario, Canada, Wilfrid Laurier University Press, 1977.

²⁶ Asztarté (Asztarót, Istár) a szerelem és a termékenység istennője az ókori elő-ázsiai népek mitológiájában. Kultusza Kubelé, Magna Mater stb. néven a görög római területeken is elterjedt. Ő a *femina alba*, aki egyidejűleg jelképezi a természetet és a matriarchális társadalom hagyományait, aki egyszerre teremt és pusztít, egyszerre tárgya imádatunknak és félelmünknek.

²⁷ Szolovjov felfogásában kabbalisztikus hagyományok is közrejátszhattak. A Kabbala ugyanis azt az elvet hirdeti, melyet a görögök *apokatasztázis*nak hívtak, és amely szerint hosszas vándorlás után minden teremtmény (még Káin és az Ördög is) egyesülni fog az istenséggel, amelyből egykor származott.

szimbolikát profanizálták. A hagiográfiát demonológiába, a fehér mágiát fekete mágiába, a pluszt mínuszba, az igent nembe, Krisztust az Antikrisztusba, az angyalit ördögbe, a megszentelt áldozatot istenkáromló áldozatba, a halálvágyat erotikus vágyba fordították. A megrendült erkölcsi abszolútumok helyébe antihősök léptek. A szépségideál démonikussá vált: a mennyei Madonna alakját a szodomai szépség helyettesítette (Brjusov: *A tüzes angyal*). Az Ég Királynőjének keresztény eszményképét fölváltotta a tellurikus nyirkos Földanya, Szophiát (a Világ Lelke szimbólumát) kiszorította a babiloni parázna, a Szépséges Hölgy magasztos alakját pedig az egyszerre égi tisztaságú és földi szenvedélytől izzó, sötét tónusú szépség, az „Ismeretlen nő” (Blok).

A Biblia, a mitológia és a klasszikus kultúra reminiscenciái a groteszk népi kultúra szellemében átértelmeződtek és átértékelődtek. A művészet a szakrális alkotás ördögi utánzásává vált. Az ember nemcsak az Isten, de a sátán hívására is választ adhat. Már Szolovjov különbséget tett felülről jövő pozitív sugallat és alulról jövő ördögi megszállottság között. A démonikus erők azonban csak imitálják a teremtest: csak „hasonlóság szerinti alkotásra” képesek, „lényeg szerinti alkotásra” nem. A diabolikus költő antimessiás, ellenpróféta, nem a valóságos, hanem a virtuális világ fölött van hatalma. Az antitípusok hatására a pozitív archetípusok még határozottabb jelleget öltöttek, mert minden negatívum csak a pozitívummal összehasonlítva negatívum. Az angyalian világos és a sötét *khtónikus* szellemek nemcsak bináris oppozícióba, hanem korrelatív viszonyba is kerültek, mert a két oldal összetartozik: a démoni is része az egésznek, ugyanannak a dolognak a másik oldalát jeleníti meg: *tout est éprouvé par son contraire* (Szolovjov).

Szolovjov filozófiájának és költészetének feminin inspirálója egyaránt Szophia. A művészet és a filozófia is a *fenomenon* és a *noumenon* viszonyáról gondolkodik. A különbség az, hogy a költő intuitíve világítja meg azt, amit a filozófus intellektuálisan. Az egyik a világot érzelmileg, a másik értelmileg ragadja meg. Szolovjov költészete egy koherens filozófiai rendszerbe illeszkedik, amelynek három alappillére a mindenegység (всеединство) *filozoféma*, az Istenemberség doktrína és a Szophia-elv, amelyek más-más oldalról tárják fel ugyanannak az univerzális elvnek a lényegét. A „minden Egy” az egyik legrégebbi *filozoféma*, nem Szolovjov fedezte fel, már Xenophanésznel, Parmenidéznél (*hen kai pan*) is megtaláljuk. Szolovjov újítása, hogy összekapcsolta a Szophia-elvvel. Az érzéken felüli világhoz való fordulás azonban nem jelenti nála az érzéki-anyagi világtól való elfordulást. Az isteni Szophia korporatív testet öltése Krisztusban és az Istenanyában, valamint az Anyaszentegyházban: az átitenített test apoteózisa. Szolovjov istenkoncepciójában közel került Spinoza krisztianizált panteizmusához – az Isten és a teremtmények létazonosságának tanához (*deus sive natura*), ami miatt sok bírálat érte. „Az igazi humanizmus az *Istenemberbe* vetett hit, és az igazi naturalizmus az *Isten-anyagba* vetett hit. Ennek a hitnek az igazolása, ezeknek az elveknek a kinyilatkoztatása,

az Istenembernek és az Istenanyagnak a valósága számunkra Krisztusban és az Egyházban vannak adva, amely az Istenember élő teste”.²⁸

Szolovjov szerint „a történelem és a világ egész folyamata nem más, mint az Örök Asszonyi megvalósulásának és megtestesülésének folyamata a formák és fokozatok végtelen sokféleségében”.²⁹ Szolovjovnál Szophia nem földi lény, hanem az abszolút nőiség princípiuma, akinek istenarcúsága csupán áttűnik a szeretett földi lény vonásain. Az egyes konkrét nők csak részleges megtestesítői az Örök Nőiségnek. Szophia minden szexualitástól mentes, felsőbbrendű női princípium. A makulátlan tisztaság ősanja, *sacra femina*, nem testesült meg hús-vér alakban, mint Éva, aki a Mennyei Asszonnynak földi mása csupán, hanem elrejtőzött az égi azúrfényben.³⁰ Szolovjov Szophia-felfogása az évek során változott, kezdetben a Világlélekkel (*anima mundi*val), később a Szentlélekkel (*pneuma hagio*nnal), majd a Szentháromság szubsztanciájával azonosította Sophiát. Ez az egység és egylényűség elve (konszubsztancia), amely összetartja a foszlékony világot: „minden létező igazi lényege”, az orosz vallásbölcseletben és ikonológiában a személyiség alapelvének számít. Azt jelenti, hogy ontológiailag minden lény – az isteni bölcsességen és szereteten keresztül – szoros kapcsolatban áll egymással. Szolovjov Szophia-interpretációjában A. Loszev³¹ tíz aspektust különít el, a kozmologikustól kezdve a mágikuson és az eszkatologikuson át a történelmiig, jóllehet Szophia mindez együtt.

²⁸ Vlagyimir SZOLOVJOV: „Három emlékbeszéd Dosztojevszkijről”. in *Az orosz vallásbölcselet virágkora Tolsztojtól Bergyajevig* I-II, Vál. Török Endre, ford. Baán István, Budapest, Vigília, 1988, I. kötet, 127–128.

²⁹ B. C. Соловьев: *Собрание сочинений 1–10*. Санкт-Петербург, 1903–1904, Том 6, 405. A női princípium megvalósulásának Carl Gustav Jung a következő szakaszait különbözteti meg: „az első szakaszt legjobban Éva alakja jelképezi, aki a pusztán ösztönös és biológiai kapcsolatokat reprezentálja. A második Faust Helénája lehetne: ő a romantikus és esztétikai szintet jeleníti meg, azonban még mindig szexuális elemekkel. A harmadik szintet képviselheti például Szűz Mária – egy olyan női alak, aki a szerelmet (Erósz) a spirituális rajongás magasságába emeli. A negyedik típust, a legszentebbet és a legtisztábbat is túlhaladó bölcsességet – a Sapiaentia szimbolizálja.” In C. G. JUNG: *Az ember és szimbólumai*, ford. Dr. Matolcsi Ágnes, Budapest, Göncöl Kiadó, 1993, 184–185.

³⁰ Hamvas Béla szerint a Világszűzről (*Koré koszmou*) szóló hermetikus elbeszélés több ezer éves hagyományon nyugszik, az alexandriai gnosztikusokon át visszanyúl az ősi Egyiptomba: „A Szophia-mítosz elbeszéli, hogy amikor az ember elanyagiasodott, Ádám első és ősi lényege és lénye »a szűzies lény, a tisztaság és szemérem ösképe« nem zuhant le az anyagba, hanem a szellemvilágban maradt. Ez a szűzies lény Szophia – a Bölcsesség. »A Bölcsesség a Szeretet mása.« »A Szeretet a Bölcsességben látja és ismeri fel magát.« Szophia szűz leány alakjában Istennél maradt, és helyébe az anyagba süllyedt Ádám az »asszonyt«, a hús-vér Évát kapta. Szophia az eszmény, a világi ősi Szűz Anyja, a Matrix, a Bölcsesség, akiben a Szeretet önmagát megismeri, ő a Tündöklő Leány, az Égi Asszony. Éva a földi lény, az elanyagiasodott ember mellé rendelt, ősi lényének elvesztett mása és pótléka.” HAMVAS BÉLA: *Scientia Sacra*, Hamvas Béla művei 8. Budapest, Medio Könyvkiadó, 1995. 203–204.

³¹ А. Лосев: *Владимир Соловьев и его время*. Москва, 1990, 256.

5. Szophia helyét, szerepét a vallásbölcseletben nem lehet egzakt módon meghatározni. Szophia az ikonművészetben és a liturgiában erősebben van jelen, mint a teológiában. Szophia mint a mindent átölelő forma a természet és a világmindenség élő lelke, összekapcsolja a férfielvet, a világteremtő Igét, a Logoszt, a *kosmos noetost* a női elvvel, a szenzibilitással és az alkotás formai tökélyével, amely a szépségben ölt testet (*kosmos aisthetos*).³² Bergyajev írja: „a női princípium kozmikus eredetű, az alkotás forrása, s az ember csak a nőiség közvetítésével kapcsolódhat be a kozmikus életbe”.³³ Az igazi művészetet a női lelkiség ihleti. Dante az Erénynek Szent Hölgyét, Goethe *das Ewig-Weibliche* eszményképét, Blok a Szépséges Hölgyet, Szolovjov az isteni bölcsesség és az örök asszonyiség egységének elvét, Szophiát hívja társul a teremtésben, mert a nemzésnél (Erősz) fontosabb számukra a szellemi halhatatlanság utáni vágy, amely az alkotásban (Logosz-Szophia) ölt testet. A költészet nem trubadúr nőszolgálat, Milton, Dante, Goethe nem a szebbik nem nyájas mosolyáért írtak. Költészetük lényege a Szophia-mosolyra való szomjúság. A Logosz érthetővé teszi az érthetlent, kimondja a kimondhatatlant, Szophia az alaktalant alakká, a láthatatlant láthatóvá teszi. Az isteni Ige minden teremtettt dolog szülőatyja, Szophia a harmónia, az összhang, a szépség – minden dolog szülőanyja. Mindketten rendelkeznek az *úsziaszi* lényeggel, amely ellentétes a világban uralkodó *entrópia* törvényével. A világ az empiria szintjén kaotikus, lehetőségeiben, a magasabb lényegiség szintjén azonban *szofiologikus*. Pravoszláv felfogás szerint az ember bűnbeesése után azonnal megkezdődik az Istenhez való visszatérés folyamata. A földi életet az isteni léttől elválasztó határ leküzdését két elv segíti: a világban működő bölcsesség (Szophia) és Logosz, ők vezetnek vissza az embert az édeni állapotba, amelyből kiesett. A Logosz az Istentől az ember felé irányul, Szophia az embertől az Isten felé tartó elv. Az előbbi (Isten alászállása a teremtettt világba) *teurgikus* cselekedet, utóbbi (az ember felszárnyalása az égi szférába, átistenülése) *szofiurgikus* tevékenység. Ez már *par excellence* nem teológia, filozófia vagy művészet hanem *kozmeteizmus*, amely nem vesz tudomást az egyes szférák autonómiájáról és a köztük húzódó határokról.

A görögök mélyen átértékelték a női test szépségét, amelyet plasztikus formákban fejeztek ki (Athéné, Diana, Aphrodité). A kereszténység a görög külső, testi szépségideálról a belsőre helyezte át a szépség centrumát: „Csak Szophia, egyedül Szophia a lényegi szépség az egész teremtésben; az összes többi csak hamis csillogás, a ruhák eleganciája, a tűzpróba majd lerántja a kísérteties pompát a személyről”.³⁴ Az orosz lelkiség és szellemiség természetében a Logosz mellett domináns szerep jut

³² Philón kifejezése, in Burton L. MACK: i. m. 14.

³³ Nyikolaj BERGYAJEV: *Önmegismerés*. ford. Gasparics Gyula, Kovács Erzsébet, Budapest, Európa Könyvkiadó, 2002, 107.

³⁴ Pavel FLORENSZKIJ: „Az igazság oszlopa és alapja”. in *Az orosz vallásbölcselet virágkora Tolsztojtól Bergyajevig*. i. m. 2. kötet, 59.

a megszemélyesített isteni bölcsességnek mint abszolút szépségnek. A szép nemcsak a művészet, hanem a metafizika tárgykörébe is tartozik: *szotérikus* (üdvözítő-megváltó) funkcióval rendelkezik. „A szépség az isteni harmadik hüposztázisának, a Szentléleknek a megnyilatkozása”.³⁵ A szép metafizikai entitás, a Logosszal együtt fejt ki hatását. A szónak nincs kitüntetett szerepe a megváltó széppel szemben.³⁶ A szépség az igazság (Logosz), az Istenemberség és a mindenegység revelációja. A nagy mű (a teremtés) titka: Logosz és Szophia egysége. Az alkotás nem objektíválás, hanem transzcendentálás, átlépés az immanens valóság határain. A művészi kommunikáció, eltérően a pragmatikustól, amely horizontálisan kapcsolja össze az embereket, vertikális, a transzcendencia felé irányul. Az igazság nemcsak a logoszban, de a tökéletes szépségben is megmutatkozik, ami által feloldhatóvá válik az immanens–transzcendens antinómiája. Ebben az összefüggésben az *ontikus* és *noetikus* szféra egyetlen valóság két elválaszthatatlan aspektusaként jelenik meg.

A vizuális megvilágosodás élménye ugyanolyan mély igazságok megragadására képes, mint a verbális Logosz: az „ikon az igével egyenrangú” kinyilatkoztatás. Egyes kutatók úgy tekintenek Szophiára mint közvetítőre Isten (az Abszolútum), a világ és az emberek között, mások női alapelvként, Istenszülő anyaként (Theotokosz) értelmezik, de vannak, akik az ország, a templom, az égi város, az Anyaszentegyház korporációját látják benne, akiben egy nép egysége reprezentatív módon megtestesül. Auguste Comte úgy gondolja, Szophia az emberiség összegésze (*Grand Être*), Teilhard de Chardin véleménye szerint *L'Âme du monde*, aki a szeretet kohéziós erejével garantálja a rendet és a jó uralmát a világban, biztosítja a transzcendens és az immanens világ kapcsolatát.³⁷ Szophia kozmológiai szerepét később szoteriológiai funkciója váltja fel, predikátumait és funkcióit a zsidó vallásban (részben a keresztényben is) a Logosz veszi át. Az alexandriai zsidó bölcselő Szophiának nem a világteremtő (*Werkmeisterin*), hanem az anyai szerepét hangsúlyozza. „Többé nem a világteremtés organonja, mint például a Logosz, és nem egységteremtő elv, amely mindent összetart és elrendez. Sokkal inkább a Fiúnak (=Logosz) az anyja, aki mostantól fogva ezeket a funkciókat magára vette”.³⁸ A női képességeknek maszkulin kisajátítását érhetjük itt tetten, amelyre már a görög mitológiában

³⁵ С. Н. Булгаков: *Свет не вечерний*. Москва, 1917, 251.

³⁶ Dosztojevszkij *A félkegyelmű* c. regényében többször elhangzik egy kulcsmondat: „A szépség menti meg a világot!”. Az eredetiben: „Красота спасёт мир». A «спасёт» ige ikonológus konnotációjú, a Megváltóra (Спас) utal. Szolovjov esztétikai értekezésének mottójául ezt a Dosztojevszkij idézetet választotta.

³⁷ A hegeli Világszellem, a schellingi Világlélek, P. Florenszkij pneumatoszféra, V. Vernadszkij nooszféra közötti genetikus az összefüggés. A nooszféra „a föld gondolkodó burka”, a planetáris tudat szellemi szféra, szemben a geoszférával, az élettelen világgal, és a bioszférával, az „élő anyaggal kitöltött térrel”.

³⁸ Burton L. MACK: i. m. 146.

is találunk példát: Zeusz anya nélkül hozza világra Athénét, a fejéből pattan ki, Dionüszosz pedig a combjából születik.

A bírálat alá vont könyv szerzőjével, Cselényi Istvánnal egyetemben úgy gondolom, hogy Szophia a világteremtésnek ugyanúgy organonja, mint a Logosz, egységtéremtő elv, amely összetartja a foszlékony világot. A kozmogenezisnek a női lételv ugyanúgy szubsztanciális feltétele, mint a teremtő szó, a Logosz. A Krisztusban megjelenő isteni bölcsesség a ciklikus időt lineárisan kibontakozó esszenciális idővé, üdvtörténeté (*parúszia*) változtatja, amelyben megvalósul az „idők teljessége” (*pléróma*). A vallásos világkép női alapelve mint megváltó szépség (*salvatio*) érzékelhető formában világítja meg az élet értelmét, és koherensen tartja össze a lét szerkezetét. „A Bölcsesség megépítette a maga házát, annak hét oszlopát kifaragván” (Példabeszédek 9:1). (Szophia száma a hetes.) A Bölcsesség preegzisztens, jelen volt már akkor is, amikor Isten a világegyetemet alkotta és rendet teremtett az őseredeti káoszban. A templomépítés az isteni bölcsesség szignifikáns jelképe: az ember gyötrelmes történelmi és metafizikai otthontalanságának a végét, a hazatalálás felszabadító élményét jelentette. A tökéletes ház az isteni bölcsesség teleologikus melegével átitatott egyház, amely egy kulturális és vallási közösség tagjainak nyújt immanens és transzcendens otthont. A templom mikrokozmosz, a világegyetem ikonképe. Aranykupolája a mennyboltot szimbolizálja, amely ráborul a földre. A szent könyv és a templom viszonya igen szoros és sajátos. A templom a mennyei könyv földi megvalósulása, a könyv (Biblia) pedig afféle nyelvi templom. Templomépítésnek gyakran szent szövegek szolgáltak alapul, amelyeket azután a kolostor könyvtárában őriztek.

A *coincidentia oppositorum* elve alapján Logosz azonos Szophiával, de különbözik is tőle: Krisztus a Bölcsesség, de a Bölcsesség nem Logosz. Szergij Bulgakov szerint a Szophiát nem lehet a Szentháromság egyik tagjával sem azonosítani, mert mindegyikkel összeolvad. Álláspontja szerint Szophia a Szentháromsággal koegzisztens, mint Isten feminin aspektusa; az Atya, a Fiú és a Szentlélek három maszkulin elvével együtt fejti ki tevékenységét. „Ha csak egyedül a Logosz a Bölcsesség, akkor az egyetemes egyházi és patrisztikai hagyománnyal ellentétben ez azt jelenti, hogy a többi személy híján van a Bölcsességnek. Ha a Bölcsesség csak egy személyhez tartozik, akkor megbomlik az isteni hármasság egysége, s helyébe az Istenhármasság állandósul, miközben ezen az álkeresztény Olümposzon az istenek éppúgy specialitásuk szerint oszlanak meg, mint a pogány szent hegyen. Ugyanakkor megszűnik a Szentháromság egyetlen természete, élete és önkinyilatkoztatása. Így az isteni Szophia tagadása azáltal, hogy a Logosz attribútumává alacsonyítják, mindenekelőtt antitrinitárius, sőt krisztológiai eretnekséget jelent”.³⁹

³⁹ C. Булгаков: *Два града. Исследования по природе общественных идеалов* 1–2. «Путь», Москва, 1911, Т. 2, С. 91.

Szergij Bulgakov nem fogadja el a második *hüposztaszisz*, a Logosz azonosságát Szophiával, ami ellentmond a hagyományos pravoszláv ortodoxiának. Bulgakov szándéka, hogy Szophiát, mint „negyedik isteni személyt” interpolálja a Szentháromságba, a pravoszláv egyházatyák részéről heves ellenállásába ütközött, és mint eretnokséget elvették. Azt állították, hogy ez nem vallásbölcselet, hanem filozófiai rendszer, jöllehet Bulgakov atya teológusként és nem filozófusként beszélt. Ellenfelei szerint Bulgakov „négyesítőse” a Szentháromságot: negyedik személyt kreált, vagy legalábbis megkísérelte a női elvet becsempészni a dogmatikus jelképek legszentebbikébe. Lev Karszavin vallástörténész élesen elítélte Bulgakovnak azt a törekvését, hogy Szophiában „negyedik *hüposztaszisz*” lásson, mivel ebben a nem-teremtettség és a teremtettség elvének megengedhetetlen összekeveredését vélte fölfedezni.⁴⁰ Bulgakov az alábbi írásával védekezett az eretnokség vádjá ellen *Ипостась и Ипостасность* (1924) (Személy és Megszemélyesítés), amelyben különbséget tesz *úszia* és *hüposztaszisz* (valóságos személy) között: az előbbi általános, az utóbbi egyedi. Határozottan leszögezi: Szophia nem negyedik személy, a Szentháromság mindegyik tagja magában hordozza az isteni bölcsesség ideáját (*úsziaját*).

6. Jelen tanulmány feladatkörén kívül esik, hogy a vallásbölcseleők misztikus tanítását Szophiáról a maga összetettségében tárgyalja. Egyébként is ezt a munkát Böhme, Baader, Swedenborg, Szolovjov, Bulgakov, Florenszkij, J. Trubeckoj, L. Uszpenszkij, Sz. Averincev, C. G. Jung⁴¹ és mások elvégezték, bár mindannyian máshogyan értelmezték, ami fogalmi zavart okozott. Két álláspont ütközött össze: „a logoszofiai, ti. amely Szófiát a Logosszal azonosítja, és a szofológiai, amely önálló személynek tekinti.”⁴² Nem szándékom a Szophiának és a Logosznak a gnosztikus (Pistis Sophia) és kabbalista tárgyalását sem bemutatni – amely az ószövetségi könyvekben, a hochmikus irodalom olyan írásaiban jelenik meg, mint Jób könyve, Sirák fia könyve, Salamon könyve, a Példabeszédek –, illetve interpretációját adni ezeknek a szövegeknek, amelyek hevesen védelmezik a judaizmus monoteista tisztaságát és integritását, ezért ellenzik a Szophiának mindenfajta megszemélyesítését. A feladat nemcsak az erőmet haladná meg, hanem túllépné a tanulmány kereteit is. A terepet itt átengedem a teológusnak és a filozófusnak. Ha olyan dogmatikus vitákról esik szó, mint a sokat vitatott isteni és teremtményi Szophia, vagy a személy (*hüposztaszisz*) és megszemélyesítés (*hüposztaszinoszty*) megkülönböztetése, a kultúrtörténész sok mindent kimondatlanul hagy, különben átlépné a tudományos megfogalmazhatóság határait.

⁴⁰ Л. П. Карсавин: „София земная и горняя. Noctes Petropolitanae”. in *Малые соч.* СПб., 1994.

⁴¹ C. G. JUNG: „Kísérlet a Szentháromság dogmájának az értelmezésére”. ford. Halasi Zoltán, in *Uő: A szellem fenomenológiája*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1997, 75–204.

⁴² CSELÉNYI István Gábor: i. m. 123.

Egy hasonló volumenű egezetikai munkánál a kutatónak egyformán jártasnak kellene lennie nemcsak a filológiában és a filozófiában, hanem a teológiában, a nyelv- és történelemtudományban, az ikonológiában, az egyházi zenében is, jóllehet, mindegyik területen nem rendelkezhet azonos mélységű ismeretekkel. A kérdés iránt mélyebben érdeklődőket a szlovén akadémia tekintélyes kiadványához, s benne J. Harold Ellens⁴³ tanulmányához, illetve Burton L. Mack, előadásom elején hivatkozott könyvéhez irányítom, amelyek e problémakört a gnosztikus és a rabbinikus irodalom kontextusába ágyazva tárgyalják.

7. Előadásom végén néhány záró gondolatot fogalmazok meg. Itt az ideje, hogy az orosz vallásbölcseleti reneszánsz, *teurgikus* művészet, nyelvfilozófia és filológia világszínvonalú produktumai, amelyek a Nyugat emberének a szláv lélek rejtelmait tárják fel, integrálódjanak a világ kulturális örökségébe, és megfordítva, a nyugatról kelet felé haladó bölcseleti mozgás termékenyítően hasson az orosz szellemi élet megújulására, amely többnyire a saját kánonhatárai között mozog. A keleti és nyugati kultúrkörök értékei csak úgy őrizhetők és újíthatók meg, ha kölcsönösen képesek egymás gondolatrendszeréből a haladó eszméket a sajátjukéba asszimilálni. A páneurópaiság és az ökumenikus kereszténység eszméje az a szellemi kohéziós erő, amelyből kifejlődhet a mélyebb világharmónia, a globális összemberiség, a „mindenegység”. Kelet- és Nyugat-Európa viszonyának szemünk előtt játszódó gyökeres megváltozása talán most lehetőséget kínál arra, hogy ennek az ezeréves problémának a megoldásában új fejezet kezdődjön, ami nem jelenti azt, hogy a nemzetek egyénisége felbomlik a formátlan tömegállamok nagy egységében, mint Spengler jósolta. Korunkban (egyéb tényezők mellett) a vallás és a kultúra lehet a legfőbb kiegyenlítő erő, amely féken tudja tartani a világegyetemben zajló és ható ellentétes folyamatokat (az entrópia törvényét), amelyek káoszhoz, pusztuláshoz vezetnek. Meg kell találnunk azokat az érintkezési pontokat, amelyek a különböző kultúrák és vallások komplementaritását lehetővé, ellentéteinek áthidalhatóságát megoldhatóvá teszik, terminusaik ugyanis pillanatnyilag alig fordíthatók le egymás nyelvére. A komplementaritás-elv azt jelenti, hogy a kultúra produktumai látszólag ellentmondó, valójában egymást kiegészítő, átjárható fogalmakkal írhatók le. „Új teológiai látásmódra” van szükség, „hogy újraértelmezzük az egykor elhangzottakat”.⁴⁴ Ugyanakkor kerülni kell a fogalmak és nézőpontok eklektikus összekeverését és módszertani egybemosását.

⁴³ J. Harold ELLENS: „Sophia in Rabbinic Hermeneutics and the Curious Christian Corollary”. in *Interpretation of the Bible*, Ljubljana, Sheffield Academic Press, 1998, 521–546.

⁴⁴ CSELÉNYI István Gábor: I.m. 117, 162.

FORRÁS

LUTHER MÁRTON A TÖRÖKÖKRŐL A KERESZTÉNYEKHEZ

ORSÓS JULIANNA

A most közölt forrás a jövőre megjelenő LVM 4. kötetében¹ szereplő szövegek egyike, a Georgius de Hungaria barát emlékiratainak német nyelvű kiadásához készült előszó fordítása.²

1438 második felében a törökök több ízben betörték Erdélybe. A Szászsebesen tanuló Georgiust a város elfoglalása után foglyul ejtették és Drinápolyba vitték. Huszonnégy évi rabságból szabadulva Rómába került, ahol a domonkos rend tagjaként élt és halt meg 80 éves korában. Munkájában jelentős részt szentelt a törökök vallásának, származásának, szokásainak, valamint hadseregük leírásának. Szándéka volt, hogy a török fogságba került keresztényeknek támogatást és útmutatást adjon hitük megőrzéséhez.³

Amellett, hogy a művet a szegényes keresztény iszlám-ismeretek fontos kiégésztésének tartotta, Luther célja összhangban volt Georgius de Hungaria-éval, hiszen a mű kiadását első sorban a hit megőrzését segítő útmutatás miatt támogatta. Különösen fontosnak tartotta, hogy meghódított, vagy veszélyben lévő területeken élő keresztény olvasókhoz eljusson. Ebből következik, hogy a Sebastian Franck készítette német fordítás előszavában hangsúlyos szerepet kap Luther aggodalma, miszerint a török térhódítással félő, hogy egyre többen és egyre könnyebben térnek majd át az iszlám hitre. Meglátása szerint ennek fő veszélyforrása, hogy sokakat elkápráztat majd a török pompa, a külsőségek, a pazar szertartások, valamint a muzlim szerzetesek végletes önsanyargatása és révületbe esése.

¹ A készülő forráskötetről bővebben: Csepregi Z.: Luther és a török. Lelkipásztor 92 (2017:8–9) 326–327.

² A levél a Magyarországi György barát értekezése a törökök szokásairól, viszonyairól és gonosz-ságáról [Georgius de Hungaria: *Tractatus de moribus, conditionibus et nequicia Turcorum*] című emlékirat német fordításának előszava. Az emlékirat magyarul: Fügedi E. (szerk.): *Kimondhatatlan nyomorúság*. Európa, Budapest, 1976, 7–148. Jelen fordítás az előszó alábbi kiadása alapján készült: *Epistel von der Türcken Religion. Martin Luther dem christlichen Leser*. In: Müz *Ergänzungsreihe* 3. Band: *Schriften wider Juden und Türken* 1936, 487–493. A weimari kiadásban: *Vorwort zu dem Libellus de ritu et moribus Turcorum*, WA 30/2: 205–208.

³ E. Kovács P.: Magyarország törökképe a XV. század elején. In: *Hadtörténelmi Közlemények*, 122. évfolyam 1–3. sz., Hadtörténelmi Intézet, Budapest, 2009, 1. szám 111–126. 122.

Már-már triviális, hogy Luther felfogásában a törökök Isten büntetésének eszközei, és szerinte az Oszmán hódítók sikereinek, illetve a kereszténység sikerelenségének elsődleges oka a pápaság.⁴ Az előszóból ezzel összefüggésben az a jól ismert gondolat is kiviláglik, hogy Luther milyen hasonlóságot lát a törökök erkölcsi és a pápaság hanyatlásának okai közt.⁵

A lutheri értelemben vett igaz keresztények a folyamatos ellentmondások és félelmek (*Anfechtungen und Ängste*) ellen küzdenek, és azokra válaszokatelve, azokat leküzdvé szilárdul meg újra és újra a hitük.⁶

Luther reméli, hogy több, mint húsz évig fogságban sýnlódó Georgius de Hungaria-hoz hasonlóan az ő művét olvasók is erőt nyernek, hogy leküzdjék az iszlám pompája által jelentett kísértést, mígnem Isten igazságot tesz, és a keresztény hit ellenségeit, köztük a törököt és a hanyatló egyházat el nem ítéli.

LEVÉL A TÖRÖK VALLÁSRÓL

Luther Márton a keresztény olvasóhoz.

Isten áldása és békesség Krisztusban! Ezt a könyvet⁷ a török vallásról, annak változásáról és jellegéről szívesen láttam, és megfontoltan jelentettem meg újra. Mert bár eddig vágytam rá, hogy valami alapos ismertetést kaphassak a török vallásról és a mohamedánok mindennemű természetéről, mégsem láttam semmi mást *A Korán cáfolatán*⁸ és – ahogyan Nicolaus Cusanus nevezi – *A Korán megrostálásán*⁹ kívül. A teljes Koránt ez ideig jómagam még nem láttam. Az említett *A Korán cáfolata* című könyvből azonban jól látható, hogy írója teljesen jóhiszeműen el akarja rettenteni a keresztényeket Mohamedtől, és Krisztus igaz vallásánál akarja

⁴ Martin Luther: Grund und ursach aller Artickel D. Mart. Luthers, so durch Römische Bulle unrechtlich verdamt seinde. WA 7: 443.19–33.

⁵ M. S. Francisco: Martin Luther and Islam. A study in sixteenth-century polemics and apologetics. History of christian–muslim relations. Volume 8. Brill. Leiden–Boston. 2007, 70–75.

⁶ A. E. McGarth: Luther's theology of the cross: Martin Luther's theological breakthrough. Wiley, 1990, 170–174.

⁷ Vö. 2. lábjegyzet.

⁸ Ricoldus de Monte Crucis: *Libellus contra legem Saracenorum*. Német fordítása: Martin Luther: Verlegung des Alkoran. Augsburg. 1542. Magyarul megjelent a mű XIII–XVII. caputjainak fordítása. In: Balázs J. – Szuromi K.: Az európai iszlámkép Theodor Bibliander gyűjteményének tükrében. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Történettudományi Intézet. 2016, 31–51.

⁹ Nicolaus Cusanus *Cribatio Alcorani* című műve. Magyarul: *A Korán megrostálása*. In: Balázs J. – Szuromi K. i.m. 53–131.

őket megtartani. Ám hogy csupán azt olvasta össze a Koránból, ami a leggyalázatosabb és legirtózatosabb, hogy ezáltal a törököket gyűlöltté és ellenségessé tegye, valamint ahogy néhány erényükről hallgat (minthogy azok külsődleges formát öltenek) gyanút kelt, és ezeknek az írásoknak kevés hitelt ad, ha írójuk a jót és a rosszat önkényesen mutatja.

Ez az ember¹⁰ azonban, bárki is legyen, őszintén jár el a dologban, ezért tartom valamire a beszámolóit, és adok hitelt neki, egyáltalán nem kételkedem benne, hogy az igazat írja. És jóllehet, mindaz, amit elmond, elég kevés, és igazán többet akartam volna megtudni, mégis szorgosan és megbízhatóan adja közre elbeszélését. Tudniillik elmeséli a törökök történelmét, amelyből azonban nem csupán a vallásukban legszörnyűbb dolgokat szemezgeti ki, hanem szól erényeikről, ragyogó szentségükről is, és dicséri is azokat, miközben a miénk (külsőségeket érintő) bárdolatlan, vad jellegét bünteti és feddi. Mégsem dicséri a török jellemet tisztas isteni magatartásként vagy életként, hanem pogány erényként, és ahogy az idő engedte, bátran és erős megalapozottsággal mond neki ellent.

Ez annak jele, hogy nem gyűlöletből, vagy irigységből, hanem egy közérthető ismertetés kedvéért az őszinte igazságot írja. Mert aki az ellenségét csupán megfeddi, és csak a nyilvánvaló bűnöket kezdi ki, a többit pedig elhallgatja, az gyanússá teszi önmagát és gyakran a maga ügyének árt. Mert mindaz, ami nyilvánvalóan a becsület, az erény és a természet ellen való, és nyíltan gyalázatos, az könnyen tagadható, önmagát buktatja meg. Azonban azt elbuktatni és megcáfolni, ami külsődleges formát ölt, legyen az szentség és erény; vagyis a Sátánról levenni a szent ferences kalapot¹¹, és felfedni kilétét, ily módon valóban rámutatni mindarra, ami méreg, rossz, ördögi, Istennel szembeni tévedés és az Igazság; mindezért megéri harcolni és hasznos az ügy számára.

Ebben a könyvecskében tehát látni fogjuk, hogy a törökök és Mohamed vallása, szertartásai, valamint színlelt istentiszteletei sokkal nagyobbak, pompásabbaknak tűnnek és dicsőbben kápráztatnak, mint a ferencesek vagy minden más szerzetes-

¹⁰ Utalás Szászsebesi Névtelen, *Captivus Septemcastrensis*, (1422 k.–1502) erdélyi szász történetíróra, aki 1438-ban török fogságba esett, majd 20 évet töltött rabságban. Szabadulása után Rómába került és domonkos szerzetes lett. Személyét a kutatás Georgius de Hungaria (Magyarországi György) barátával azonosította. Fogságában készített főljegyzései alapján írta meg a törökök erkölceiről, életéről és haszontalanságáról szóló, 23 fejezetből és 3 függelékből álló *Magyarországi György barát értekezése a törökök szokásairól, viszonyairól és gonoszságáról* [*Tractatus de moribus, conditionibus et nequitia Turcorum*] című emlékiratát, amelynek Sebastian Franck által készített német fordításához írta Luther ezt az előszót.

¹¹ Utalás a XVI. századi Faust-népkönyvben (*Historia von D. Johann Fausten*), majd annak feldolgozásaiban szürke szerzetes alakjában megjelent Mephistóra. A Luther műveiben megjelenő Faust-movítumokról lásd bővebben: Eugen Wolff: *Faust und Luther, ein Beitrag zur Entstehung der Faust-Dichtung*, Niemeyer. Halle, 1912.

rendünk összes csomózott kötele,¹² lesütött szempárja, szürke kalapja, facipője.¹³ Mert ezt a mértékletességet az evésben és ivásban, szentséget az önkínzásban, a ruházkodásban, az elkülönített házakban és minden dologban, ahogyan a könyv bemutatja, valamint ennyi böjtöt és imádságot, ilyen álszent áhítatosságot és a nép ilyen összejövetelét nálunk nem találni, ez bizonyosan nem lenne jelen a mi egyszerű népünk körében sem. Nincs szentebb, kérlelhetetlenebb szerzetesrend, legyenek akár karthauziak, ferencesek¹⁴ vagy bencések, szégyelleniük kell magukat a török szerzetesekkel, azok csodáival szemben, ahogyan saját testükön sebet ejtenek, ahogy révületbe esnek, stb., ahogyan sok egymást követő napon böjtölnek. A mi szerzeteseink, még a legszentségesebb színlelők is semmik az övéikhez képest. Még a zárándoklatokkal, rózsafüzerekkel és egyebekkel szemben is százféle babonával rendelkezik a török csöcselék.

Az összes valaha itt a Földön élt igaz szentet és keresztényt, pátriárkát, prófétát és apostolt nem övezte annyi dicsfény, mint amilyen színpompával az ördög a török szenteket felruházza. És ez oka, hogy szegény, dőre, oktalan emberek bizonyos országokban, ahol Isten (az Evangélium semmibe vételét büntetve) szabadjára engedi haragját, olyan könnyedén térnek Krisztus vallásából Mohamed mellé. És én biztosra veszem, hogy a pápisták közül sem szerzetesek, sem papok, sem kanonokok vagy más ilyenféle kurtizánok nem maradnának a hitben, ha akár csak három napot a törökök közt kellene lenniük, mert jobbnak és többnek látnák az ő vallásukat. Itt azokról szólok, akik komolyan csimpaszkodnak a pápába és a római egyházba, és akik közt a legjobbak vannak.

A következő népes csoportot (ami nagyon szörnyű), a zárándokok közt található teljességgel epikureusok¹⁵ alkotják, akik nem baktatnak, hanem rohannak a Pokol felé, mindenbe beletörődtek, sem Krisztusban, sem Mohamedben nem hisznek, magát a pápát sem tartják semmire, jóllehet szavaikkal szentek. És ebből a megfontolásból adtam közre ezt a könyvet, és a kereszténység ellenségeinek

¹² Minden bizonnyal a szerzetesek habitusát deréknál átfogó kötélén (kordán) lévő csomókat említi Luther, mely csomók a szerzetesek hármas fogadalmát (szegénység, tisztaság, engedelmesség) jelképezik.

¹³ Valószínűleg a mezőgazdasági munkákhoz facipőt viselő szerzetesekre, első sorban minden bizonnyal az obszerváns ferencesekre utal Luther.

¹⁴ A szövegben Barfüßer (mezítlásbasok) és Holzschuhe (facipősök) is szerepel. A németországi obszerváns ferenceseket a népnyelv a 16. században „mezítlásbasoknak” (*Barfüßer*) hívta. Sok evangélikus istentiszteleti helyé alakított vagy szekularizált templomuk máig ezt a nevet viseli. Az ő megnevezésük volt a „facipősök” is. LVM 2: 108, 241.

¹⁵ A reformáció korában az élet élvezeteit keresőket értették alattuk, akik szerint az ember legfőbb életcélja, hogy minél boldogabb legyen. Az epikureusok Epikuros görög (materialista, hedonista) filozófus tanítványai, Luther azonban a fogalmat következetesen a vele ellenséges humanistákra, szkeptikus gondolkodókra és a reneszánsz pápák udvaroncaira használja. Vö. LVM 8: 121. 106-os lábjegyzet.

orra alá akarom dörgölni, hogy szívükben vagy az egész világon elszégyelljék magukat, hogy világosan megtapasztalják, sőt kezükbe foghassák mindazt, amit mi a Szentírásból és az Evangéliumból tanulunk. Tehát hogy a keresztény vallás és az igaz, kellő istentisztelet sokkal magasztosabb dolgok a külsőségeknél: a szerzetességnél a keserves tekintetnél, a kalapoknál, a tonzúránál, a böjtnél, az imádságnál, a csemetésnél, az éneknél, vagy mindannál, amit a római egyház szentségként dicsőít. Mert a képmutatásban és a szentségben a török messze a mieink előtt jár, így Krisztus halálos ellensége és az Evangéliumot nem kevésbé üldözi, mint amennyire a pápisták gyűlölik és hajszoják Krisztust. Nem különben kézzelfogható, hogy a keresztény vallás és az igaz keresztény istentisztelet sokkal magasztosabb dolog, mint az emberi jó cselekedetek, vagy a kívülről ragyogó erény. Mert íme, azt is hirdeti ez a kis könyv, hogy a törökök az álságos étellel haladták meg messze a keresztényeket.

Rajta hát, kedves zsarnokok, pápisták, püspökök és más hasonló, menjetek csak, fojtsatok, égessetek, fullasszatok, üzzetek, dühöngjetek és tomboljatok minden létező izzó haraggal jámbor, büntelen emberek és a keresztény hit felett! Lám, ezek a ti mértéktelenségeitek és szertartásaitok, íme, itt láthatjátok, hogy rítusaitok olyanok, mint egy sötét lámpás pislákoló kanóca a Naphoz képest, ha a török szerzetességeihez hasonlítjuk őket, és hogy jó cselekedeteitek hivalkodók, ocsmányak, ha azokat a törökök szép, ragyogó tetteihez mérjük. És csak most jegyezem meg, miért írtak ilyen keveset és tartottak mindent ilyen szorgosan titokban a törökök vallásáról és szertartásairól a pápisták és római kurtizánok; miért csak azt hozták nyilvánosságra, ami a török lényében a leggyalázatosabb. Bizonyára, mert érezték, hogy ha a törökkel vagy bárki mással a vallásról beszélnének, az egész pápaságnak el kellene buknia és a pápisták nem volnának képesek sem vallásukat megvédeni, sem a mohamedánt kárhozatni. Mert vagy azt kellene elátkozniuk, amit ők maguk tesznek, vagyis a képmutatást, amin a pápaság alapszik, vagy óvniuk és védeniük kellene a török vallást, hiszen legalább olyan a szerzetessége és olyan álszent, mint a pápaság stb.

Igaz, hogy a törököknél sokkal több a szörnyű, gyalázkodó borzalom, ami Isten, a becsület, az értelem és a természet ellen való, és ezeknek nincs semmi fénye, sugara. Kétségtől még több lett ezekből amióta ez a könyv íródott (70 évvel ezelőtt, Konstantinápoly bevételétől jelent meg)¹⁶ és a törökök most még dühödebbek, mint amilyenek netalán voltak: de a rémségeiket mind finom színekkel fedik el, a fentebb említett koholt tettek és cselekedetek képmutatásával, sok hamis csodával, ördögi szentséggel és mindenféle képmutatással. Mert hát a mi pápistáinknál, kü-

¹⁶ Luther valószínűleg téves időpontot ad meg. A Tractatus 1481-ben jelent meg Urachban, Conrad Fyner nyomdájában. Konstantinápoly elfoglalása 1453-ban volt, az előszó pedig 1530-ban íródott.

lönösen Rómában szintén elég bűn és borzalom volt, olyan sok feslettség, valamint fősvénység, zsarnoki pompa, kevélység, gyűlölet, irigység, rothadás, ellentét, istenkáromlás, hazugság, ördögi, istentelen állapot, mint Szodomában és Gomorában. Mindez azonban le van öntve a szerzetességgel, mindenféle pápai alakoskodással, amelyek mégsem olyan látványosak, mint a törökökéi, vagyis hogy a szerzetesekre és papokra szentekként tekintsenek: mennyivel többé lesznek a törökök ezzel a sokkal nagyobb tettetéssel, amelyre az övéik nagyságként és szentként tekintenek.

Ezért aztán még egy megfontolásból adtuk ki ezt a kis könyvet, azért, hogy az embereket arra az ördögi bajra figyelmeztessük, amely Mohamed tanításából eredhet. Mert a török a vallásával és lényével sok keresztény országhoz közel került, kötelesek vagyunk a mieinket figyelmeztetni, hogy ne hagyják, hogy hasson rájuk a nagy külsín, sem a hergelés, miszerint a mi keresztény hitünk kevésbé ragyogó, mint a törökök hamis, pompás képmutatása. Így nem tagadják meg Krisztust, és nem hátrálnak meg az igazság elől, mint az átkozott mamelukok.¹⁷ És minden istenfélő, jámbor szívnek meg kell itt tudnia, hogy az igaz keresztény vallás és a helyes, valódi istentisztelet (amely a Szentírás oly erős alapja) egy sokkal magasabb dolog, mint a külsőséges emberi cselekedetek, vagy a testgyakorlat. És ami a legmagasabb istentiszteletet illeti, a hit tanítását, ami által Isten valódi megismeréséig és a bűnök bocsánatáig jutunk, az a keresztények számára nem azon múlik, hogy mely látványos szertartások a gyönyörűbbek, pompásabbak vagy jobbak, melyek szentségesebbek és ragyogóbbak. Mi minden külsőséges szertartást egybe vetve azt mondjuk, hogy azok szolgálják ugyan a külső rendet és fegyelmet, de az igazságosság és az Isten előtti bűnbocsánat elnyerésében nem segítenek. Azok, akik az igaz keresztény tanítást (ahogyan Pál és minden szent apostol prédikál) nem sajátítják el, könnyen törökké válnak, mert az emberi értelem e nélkül hajlik a ragyogó szentség felé. Jóllehet a kis könyv írója a török iszonyatot, és képmutatást is (amely bevallása szerint őt is a hanyatlás és a tévedés felé sodorta) teljes keresztény komolysággal elégségesen és keresztény módon cáfolta, mégis látjuk, hogy az idő tájt az Evangélium tanítása nem jelent meg olyan világosan. A legerősebb fegyverzet, ami az ördög, a törökök, és minden pogány összes hazugságával, álszentségével, tévedésével szemben számunkra létezik, nem állt olyan bőségesen rendelkezésre. De most, hála Istennek, a szent Evangélium és az apostoli tanítás tisztán és hangosabban jelen van, ugyanis a mi urunk Jézus Krisztus, ténylegesen Isten fia, meghalt a mi bűneinkért, feltámadt a halálból a mi boldogságunkért. Éppen így a Szentírás világosan megalapozott hittételei az erős villámcsapások, amelyek nemcsak Mohamedet, hanem a Sátánt és a Pokol kapuit is megsemmisítik. Mert az istenkáromló Mohamed tagadja, hogy Krisztus

¹⁷ Utalás a muszlim uralkodók rabszolgatestőreire az arab *mamluk*, 'fehér rabszolga' szóból. Luther a kifejezést tágabb értelemben, az iszlámnak behódolt keresztényekre használja.

Isten fia. Nem különben tagadja, hogy Krisztus meghalt értünk. Ugyanígy tagadja, hogy Krisztus feltámadt. Ugyanígy azt is tagadja, hogy a bűneink általa megbocsáttatnak. Azt is tagadja, hogy az eljövendőben ítélkezni fog az élők és a holtak felett. Ugyanígy tagadja a Szentlélek létezését és annak adományait. Szent hitünk e tételeivel kell bármely jámbor kereszténynek a Sátánnal szemben felfegyverkeznie; ezekkel a kartányokkal¹⁸ kell a Koránt megtámadniuk.

Mert aki az ördögtől megátalkodottan és elvakultan ezeket a tételeket nem ismeri el, mi segít azon, még ha a Szentség angyala¹⁹, egy karthauzi vagy a legszentebb török szerzetes lenne is? Másfelől aki a Krisztusban való hit tanítását elismeri, és ahhoz szilárdan tartja magát, mi árthat annak, még ha annyit nem is böjtöl, imádkozik, virraszt, ruhákkal és más külsőséggel sem viselkedik szerzetesiesen? A törökök és a pápisták mindezek által szeretnének szentekké válni, tehát nem valós hittel Istenben. Isten valós felismerése nincs meg bennük, csak iszonyat és gyalázkodás Isten és a többi ember előtt. De azzal szemben, aki ezt a kis könyvet írta, méltányosan türelmet kell gyakorolnunk amiért – ahogy ez az ilyen írásoknál történni szokott – a Legnagyobbat nem bolygatja, és mert együgyű, durva stílusban ír, hiszen mégis dicséretes munkája és szorgalmas akarata, amivel eddig megtett annyit, amennyit megtenni lehetséges volt.

Ha egyszer kezembe kerülnek az istenkáromló Mohamed tanításai vagy maga a Korán, többet akarok majd róluk írni, mert végképp remélem, hogy a mi Evangéliumunknak, amely most olyan világos fényt vet a világba, az Utolsó Ítélet eljövetele előtt erős kegyelemdőfést kell adnia Mohamednek, minden ördögi rémségének és a török teljes lényegének. Adja meg ezt a mi szeretett Urunk Jézus Krisztus hamarosan. Dicséret és hódolat²⁰ neki mindörökké.

Ámen.

Rövidítések

LVM = *Luther válogatott művei*. 2–8. köt. Szerk. Csepregi Zoltán et al. Luther, Budapest, 2011–2017.

Mű3 = LUTHER, Martin: *Ausgewählte Werke*. Hg. Borchardt, Hans Heinrich – Merz, Georg. 1–6.

Ergänzungsbande. 1–7. Kaiser, München, 31948–1965.

WA = LUTHER, Martin: *Werke. Kritische Gesamtausgabe* („Weimarer Ausgabe“). 1–73. Böhlau, Weimar, 1883–2009.

¹⁸ Az eredeti szövegben Kartaunen szerepel. Kartányoknak nevezték a XVI. sz. elejétől kezdve a középhosszúságú csövű ágyúkat.

¹⁹ Gadiel, a szentség és a szeretet angyala.

²⁰ Zsolt 65,2.

Felhasznált irodalom és források

- Balázs József – Szuromi Kristóf: Az európai iszlámkép Theodor Bibliander gyűjteményének tükrében. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Történettudományi Intézet. 2016.
- Csepregi Zoltán: Luther és a török. *Lelkipásztor* 92 (2017:8-9) 326-327.
- E. Kovács Péter: Magyarország törökképe a XV. század elején. In: *Hadtörténelmi Közlemények*, 122. évfolyam 1-3. sz., Hadtörténelmi Intézet. Budapest, 2009. 1. szám 111-126.
- Francisco, Martin S.: Martin Luther and Islam. A study in sixteenth-century polemics and apologetics. History of christian – muslim relations. Volume 8. Brill. Leiden–Boston. 2007.
- Magyarországi György barát értekezése a törökök szokásairól, viszonyairól és gonoszságáról [Georgius de Hungaria: Tractatus de moribus, conditionibus et nequicia Turcorum] in: Fügedi Erik (szerk.): *Kimondhatatlan nyomorúság*. Budapest, 1976. 7-148.
- Luther, Martin: Epistel von der Türcken Religion. Martin Luther dem christlichen Leser. In: *Mü³ Ergänzungsreihe* 3. Band: Schriften wider Juden und Türken. München, 1936. 487-493.
- McGarth, Alistair E.: Luther's theology of the cross: Martin Luther's theological breakthrough. Wiley, 1990.
- Wolff, Eugen: Faust und Luther, ein Beitrag zur Entstehung der Faust-Dichtung, Niemeyer. Halle, 1912.

DISPUTA

INDIA ÉS A PRESZÓKRATIKUSOK*

RUZSA FERENC

Az ókorban India és Európa sokkal közelebb volt egymáshoz, mint a középkorban. Kapcsolatuk csúcspontját a Nagy Sándor indiai hadjárata után létrejött indo-görög királyságok, majd a korai császárkorban az elképesztő volumenű tengeri kereskedelem jelentette, ám az érintkezés nem ekkor kezdődött. Mivel a régi görögségre mint szellemi szülőatyánkra tekintünk, számunkra a legizgalmasabb a kulturális kölcsönhatások kérdése; sajnos erről, Pürrhón indiai utazása előtt,¹ nincs kétségbevonhatatlan közvetlen adatunk. Euszebiosz a *Praeparatio evangelica* 11. könyvében említi ugyan, hogy Arisztoksenosz (Arisztotelész kortársa és neves tanítványa) szerint Szókratész Athénban egy indiai bölcselővel társalgott, de valami okból ezt a tudósítást nem szokták hitelesnek tartani.

Valójában azonban a szellemi kapcsolatoknak már a korai időktől számos jele van, amelyek közül a leglátványosabbnak a lélekvándorlás eszméje tűnik. Ez az indiai vallásokban egyetemes tanítás a görögségben Püthagorásztól Empedoklészen át Platónig fontos szerepet játszik. Ilyen nagy jelentőségű, világos és népszerű eszméknél gondolhatunk közvetítőre vagy akár a kulturális diffúzió is elégséges magyarázat lehet. Ám az újrászületést szintén elfogadó² Parmenidész tankölteménye olyan meglepetésként és részletekbe menő gondolati és terminológiai párhuzamot mutat a Cshándógja-upanisad egy fejezetével, hogy elkerülhetetlen közvetlen kapcsolatot feltételezni a két szöveg között.³

* A szerző kutatásait támogatta a NKFI K-112253 és K-120375 számú projektje. A cikk végső megformálásában felhasználtam SZEGEDI Mónika és AKLAN Anna Katalin észrevételeit is.

¹ FLINTOFF, Everard (1980): "Pyrrho and India." *Phronesis* 26/1, 88–108.

² Szimplikiosz, in *Phys.* ix. 39. 19–20.

³ Ezt részletesen bizonyítottam cikkemben: "Parmenides' road to India." *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 42 (2002), 29–49. A fejtegetést megismételtem akadémiai doktori értekezésem (*Key Issues in Indian Philosophy*, 2013) ötödik fejezetében; jelen írás opponenseim ezzel kapcsolatosan felvetett kérdéseire adott válaszom alapul. Köszönöm nekik, hogy ellenvetéseikkel e fontos téma alaposabb kifejtésére inspiráltak. [Ruzsa Ferenc akadémiai doktori értekezésének vitájáról a *Vallástudományi Szemle* előző számában közöltünk beszámolót: 2017/2. 115–123. – a szerk.]

A preszokratikus filozófusok és az ind filozófiai iskolák között már a 19. században többen szoros összefüggést láttak; sajnálatos módon e kísérletek jórészt olyan naivak és megalapozatlanok voltak, hogy a szakma egy évszázadra törölte a kérdést a tudományosan vizsgálható témák közül. Mindmáig komoly felhőrdülés követi az ilyen javaslatokat, éspedig eléggé érthetetlen módon a hellenisztikus és a római korra is kiterjesztve az elzárkózást. McEvelley monumentális, úttörő munkája⁴ ezt meg kell hogy változtassa; ám tapasztalatom szerint az ilyen paradigmaváltáshoz harminc-negyven év szükséges, és e könyv csak tizenöt éve látott napvilágot.

Sokakban hasonló megrökönyödést kelt a Parmenidész gondolatainak indiai összefüggéseit kimutató írásom is. Ez érthető, hiszen a klasszikus kultúrák hagyományos értelmezései természetesnek vették azok izoláltságát,⁵ míg én itt görög–ind érintkezést valószínűsíték az i. e. 5. század elejére. Hozzáteszem, hogy a modern kutatás folyamatosan egyre több bizonyítékot szolgáltat arra, hogy a szervesebben összefüggő kultúrterületek (Kelet-, Közép-, Dél- és Nyugat-Ázsia, Észak-Afrika és Európa) legalábbis a neolit forradalom óta folyamatosan kapcsolatban álltak egymással, ami a kereskedelem és a népmozgások mellett kultúrjavak cseréjét is jelentette. Tézisem egyetlen szokatlan eleme, hogy *közvetlen* kapcsolatot vélelmezek két (ekkor még) nem szomszédos kultúrkör között. Ám ennek valószínűségét tökéletesen bemutatja McEvelley kitűnő és alapos összefoglalója.⁶ Itt ennek csak azokat az aspektusait emelem ki, konkretizálom és bontom ki részletesebben, amelyek közvetlenül vonatkoznak a felmerülő ellenvetésekre.

A két szöveg tartalmi összefüggését nehéz lenne vitatni. Mindkettőben szerepel ugyanis azonos értelemben három olyan kulcsterminus, amelyek egymástól teljesen függetlenek; együttes, véletlen előfordulásuk tehát gyakorlatilag lehetetlen. A világ végső, metafizikai alapját *létezőnek* nevezik; a tapasztalati világ anyagi elemeit *formáknak*; és a jelenség–lényeg oppozíciót a *név–igazság* szembeállítása fejezi ki. E kifejezések utóélete is függetlenségüket bizonyítja: Európában is, Indiában is mind a három kategória (létező, forma, név) mindmáig fontos filozófiai fogalmak, ám sohasem viszonyulnak egymáshoz úgy, mint az elemzett két szövegben.

Ezért azután nem is a kapcsolat tartalmi bizonyítékait, hanem általában a lehetőségét szokás vitatni, éspedig több különféle szempontból is. Hiszen hiába tűnik teljesen meggyőzőnek egy tézis, ha egyszer lehetetlen, akkor mégsem igaz. A közvetlen görög–ind szellemi érintkezést állítólag kizáró főbb érvek a következők:

⁴ McEVILLEY, Thomas (2002): *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*. New York: Allworth Press.

⁵ Szórakoztató, ám a legkevésbé sem felszínes áttekintést nyújt erről az attitűdről és annak tartathatlanságáról a szerkesztő bevezetője ("Kinesis versus stasis, interaction versus independent invention") e kitűnő tanulmánykötetben: MAIR, Victor H. (szerk.) (2006): *Contact and Exchange in the Ancient World*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1–16.

⁶ i. m. 6–16.

- a) Az öt-hatezer kilométeres távolság egy átlagpolgár, például filozófus számára leküzdhetetlen volt.
- b) Még ha lehetséges is lett volna, egy efféle utazásnak semmiféle célja vagy motívuma nem volt.
- c) Mindkét nyelv, a görög és a szanszkrit is, igen nehéz: képtelenség egy utazás során annyira megtanulni, hogy bölcséleti kérdésekről érdemben tudjanak beszélgetni.
- d) Mindkét nép annyira lenézte az idegeneket, a barbárokat, hogy sem tanulni nem lett volna hajlandó tőlük, sem saját tudását átadni nekik.
- e) Semmiféle történeti bizonyíték nem tanúskodik ilyen utazásokról.

a) Az India és Görögország (Parmenidész esetében a dél-itáliai Elea) közötti utazás nehézségeit hajlamosak vagyunk túlbecsülni. Egy ilyen út valóban fárasztó és időigényes, de teljességgel lehetséges volt; sőt úgy tűnik, hogy a vizsgált korban könnyebb volt lebonyolítani, mint például Kőrösi Csoma Sándor vagy Marco Polo idején.

Az ember hajlamos a görög eszmetörténetre úgy tekinteni, mint amely nagyrészt az athéni agora otthonos környezetében zajlott, de még a nagy mitológiai események is emberléptékű szintén játszódtak: Athéntől Argosz nincs száz kilométerre.⁷ Ám a valóság más – Hémeroszkopeion és Phaszisz (ma Spanyolország, illetve Grúzia), e két akkori görög város távolsága 3500 kilométer. Ez jóval több, mint Phaszisztól az indiai tudomány ókori fellegváráig, Taxiláig (2900 km). Persze ez az utóbbi táv, az északi selyemúton haladva, jelentős szárazföldi szakaszokat foglal magába, ráadásul az Óxosz (Amu-Darja) felső folyásától nehéz terepen, a Hindukus vidékén. De ez az út is régóta bejáratott volt, hiszen az Idus-völgyi civilizáció legészakibb ismert városa, Shortugai (i. e. 2000 körül) az Óxosz mentén fekszik.

Kényelmesebb lehetett a kitűnően kiépített perzsa királyi úton haladni a kis-ázsiai Szardeisztól Perszopoliszig vagy Ekbatanáig, majd tovább a déli selyemúton keletre. De Babilóntól hajóval is tovább lehetett menni: a Perzsa-öböltől az Indus-folyón át Harappáig vagy a Kathiávár-félszigetig már az Idus-völgyi civilizáció idején intenzív kereskedelmi hajózás folyt. Ebben a korban még kevésbé tűnik valószínűnek a császárkor legfőbb kereskedelmi útvonálának használata a Vörös-tengeren át, bár természetesen ezt sem lehet kizárni.

Akármelyik irányban haladt is valaki, mindenképpen a görög kultúra központjaitól a bráhmanikus tudomány leghíresebb nyugat-indiai fellegváráig, Taxiláig mindvégig a perzsa birodalomban utazott,⁸ ahol a szatrapák fő feladata az adók beszedésén túl a közbiztonság garantálása volt. És térképek is készültek: i. e. 499

⁷ A szerepeltetett távolságok mindenütt légvonalban értendők.

⁸ Egész Kis-Ázsia, Indiában pedig Gandhára és Szindh (Gandara és Hinduš), tehát a mai Pakisztán nagy része Dareiosz birodalmához tartozott.

körül, amikor „Arisztagorasz, Milétosz türannosza Spártába látogatott... egy bronztáblát tartott a kezében, amelyre fel volt vésve az egész földkerekség képe, valamennyi tengerével és folyójával együtt.”⁹

A királyi út Szardeisz és Szusza közötti szakaszáról Hérodotosz ezt írja:

Egész hosszában királyi őrállomások és csinos fogadók szegélyezik, és mindenhol biztonságos, lakott helyeken vezet keresztül... Az állomások és pihenőhelyek száma száztizenegy... ezt az utat kilencven nap alatt járhatjuk meg.¹⁰

Szusza 250 kilométerre van a Perzsa-öböltől. Úgy tűnik tehát, hogy ezen az útvonalon az ióniai görög városoktól az Indus vidékére gyalog fél év alatt lehetett elérni. És sokan járták is az utat, görögök és indusok egyaránt. Ezen a görög-perzsa háborúk sem változtattak, hiszen azok szigorúan politikai, nem pedig etnikai vagy nyelvi egységek között zajlottak. Dareiosz, mielőtt meghódította volna indiai tartományait, többek között egy görögöt, a karüandai Szkülaoszt bízta meg a terület felfedezésével;¹¹ a hellén tengerek felderítésére pedig udvari orvosát, a krotóni Démokédészt küldte három hajóval, aki itáliai szülőföldjéig el is kalauzolta a perzsákat.¹² Sok más görög is járt Szuszában,¹³ Xerxész seregében pedig sok indiai katona harcolt.

b) De miért is vállalkozott volna egy görög vagy egy hindu ilyen fáradságos, hosszú útra? Mi lehetett volna a célja ezzel? Mivel tudjuk, hogy ilyen utazások történtek, megválaszolatlanul hagyhatnánk a kérdést; szerencsére azonban van közvetlen forrásunk róla. Hérodotosz, aki adatait gyűjtve maga is beutazta a fél világot, így ír: „Mikor Kambüszész, Kürosz fia hadba vonult Egyiptom ellen, sok hellén is elkísérte a seregét, némelyek, ahogy szokás, kereskedni akartak, mások meg csak országot látni.”¹⁴ Tehát a kíváncsiság és a haszonvágy is teljesen természetes magyarázat volt akkor éppúgy, mint napjainkban. Nemcsak kereskedéssel lehetett vagyont szerezni, hanem szolgálattal is, katonai, orvosi, navigációs vagy művészi¹⁵ kiválóság alapján. Parmenidész esetében persze nyilvánvalóan a tudásvágy volt a meghatározó motívum, mint arra költeménye bevezetőjében világosan utalt is: „ez [az út] viszi minden városokon keresztül a tudó férfit.”¹⁶

⁹ Hérodotosz, V, 49, fordította MURAKÖZI Gyula.

¹⁰ Hérodotosz, V, 52–53.

¹¹ Hérodotosz, IV, 44.

¹² Hérodotosz, III, 135–137.

¹³ Lásd pl. Hérodotosz, III, 132.: egy éliszi jós (MURAKÖZI fordításában tévesen kürenéi); III, 140.: Szüloszón, Polükratész szamoszi türannosz testvére.

¹⁴ Hérodotosz, III, 139.

¹⁵ Mint a kitűnőnek tartott phókiai szobrász, Téléphanész Dareiosz és Xerxész szolgálatában, ld. Plinius: *Naturalis Historia* 34, 19.

¹⁶ Parmenidész, 1. töredék, STEIGER Kornél fordítása

c) A nyelvi nehézségeket a szanszkritul és görögül tudó kutatók a saját bőrukön érzik. Ez azonban többféleképpen is csalóka: mi ma holt nyelvekként tanuljuk ezeket, ami képtelenül megnehezíti az elsajátításukat. Ráadásul rögzített, sokszor hibás, gyakran töredékes írásokat próbálunk megérteni, általában érdemi kontextus nélkül. Egészen más dolog ráérősen beszélgetve, szükség szerint akárhányszor visszakérdezve kommunikálni: így jóval csekélyebb nyelvtudással is el lehet boldogulni. Ráadásul az ógörög és óind nyelvek belső logikája, nyelvi eszköztára meglehetősen hasonlít egymásra, így a nyelvi intuíció is komoly segítséget nyújthatott.

A nyelvi akadályokat az ókorban is le tudták küzdeni, többféleképpen is. Hérodotosz beszéli el, hogy „Dareiosz egyszer összehívta a nála időző helléneket, és megkérdezte [őket egy szertartásról]... ekkor indeket – a kallatiesz nép tagjait – hívatott oda, és a hellének előtt tolmácsok útján megkérdezte tőlük [ugyanazt]...”¹⁷ Figyeljük meg, hogy csak a birodalom határain túli, nem-bráhmaikus, dél-indiai kallatieszekkel való beszélgetésnél említ a szöveg tolmácsokat (ἐρμηνεύς): tehát vagy Dareiosz tudott görögül, vagy a nála lakó görögök perzsául – a legvalószínűbb, hogy mindkettő igaz volt.

A tolmácsolás elterjedt mesterség volt, Hérodotosz az egyiptomiaktól a szkhütáig mindenütt tud róluk. A történelem legkorábbi ismert tolmács-ábrázolása az i. e. harmadik évezred végéről való: az akkád Shu-ilishu történetesen éppen indiai nyelvről fordított. A pecsételőhengeren munka közben látható, amint meluhhai kereskedők (?) szavait közvetíti; Meluhha az Indus-völgyi civilizáció neve volt Mezopotámiában.¹⁸

Semmi okunk feltételezni, hogy a görögök ne ismertek volna nyelveket – ez távolsági kereskedőktől nagyon meglepő volna. A görög drámák többnyelvűsége, hasonlóan az ind drámákéhoz, inkább azt sugallja, hogy örömeiket lelték a nyelvi sokszínűségben. (Persze itt igen közeli, kölcsönösen érthető nyelvekről van szó.) Mivel a görög terület jelentős része perzsa uralom alatt állt, ezt a nyelvet sokan tudhatták. Aki pedig tudott perzsául, akár így is beszélgethetett észak-indiaiakkal. Vagy megtanulhatta a szanszkritot, amely a görögnek távoli, az óperzsának közeli rokona, és e kettő után, harmadik nyelvként könnyen el lehetett benne jutni a társalgási szintre.

Ami felfedező hajlam és nyelvi kommunikációképesség szempontjából általában igaz a görögökre, az különösen igaz a phókaiiakra. Phókaiia Kis-Ázsiában, az Égei-tenger partján fekvő kereskedőváros volt. „A hellének közül a phókaiiaiak vállalkoztak elsőként nagy utakra, ők fedezték fel az Adriai-tengert, Türszíniát, Ibériát és

¹⁷ Hérodotosz, III, 38.

¹⁸ CHROBAK, Marzena (2013): “For a tin ingot: the archaeology of oral interpretation.” *Przekładaniec. A Journal of Literary Translation* (Special Issue), 87–101, 89–90. (Köszönet AKLAN Anna Katalinnak a referenciáért!)

Tartésszoszt.¹⁹ Tartésszoszt jócskán túl van a Gibraltári-szoroson, a mai Cádiztól északra. Ők alapították Masszaliát (Marseille), Emporiont (Empúries Katalóniában), és ők ellenőrizték a kereskedelem egy részét az egyiptomi Naukratiszban.²⁰ Azaz a phókaiak hajók legalább 3500 kilométeres távon mozogtak – ez Naukratisz és Tartésszoszt távolsága.

Parmenidész phókaiak származású volt, tehát a legmozgékonyabb és legmeszebbre kalandozó görögök közé tartozott. Amikor i. e. 546-ban Kürosz elfoglalta Phókaiát, a város lakóinak egy része elmenekült, s először Kürnoszon (Korzikán) telepedett le. Öt év múlva onnan is menekülniük kellett, s Rhégionba (Reggio Calabriába) költöztek, végül kétszáz kilométerrel északabbra alapították meg Elea városát.²¹ Parmenidész már itt született, Platón adata²² alapján a város alapítása után 15–20 évvel.

d) Van, aki *a priori* is képtelenségnek tartja görög–ind szellemi kapcsolatot, mert úgymond ezt mindkét nép beállítottsága kizárja. Kultúrfölényük megingathatatlan tudatában lenézték az idegeneket, barbároknak tartották őket, nem tanultak tőlük. Ezt mulatságos módon éppen a barbár szó cáfolja, amelyet a szanszkrit nyelv *átvesz* a görögöktől, *barbara* formában.

Magam ezt pont fordítva látom: mindkét kultúra alap-ethosza a kíváncsiság, felfedezés és tanulás. Mindkettőnek két nagy eposza van, és ebből az egyik fő tartalma egy-egy hatalmas utazás idegen népek között: Ráma Dél-Indiát és Ceylont járja be, Odüsszeusz a Földközi-tengert. *Πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνων*, sok nép városait, s *eszejárását kitanulta*...²³ A görögösnél ez a nyitottság a tudományok eltanulásában, mítoszok átvételében, az orientalizáló stílusban vagy a föníciai ábécé honosításában jól látható. Természetesen a görögök sohasem csak passzív befogadók voltak, hanem mindig szervesítették és továbbfejlesztették az idegen elemeket. Nem lehetett ez másképp e korszak filozófusainál sem; Filosztratosz elmondja például, hogy Prótagorasz apja sok ajándékkal érte el Xerxésznél, hogy a perzsa mágusok tanítsák a fiát.²⁴

Ind oldalról a vélelmezett hindu xenofóbia, avagy a bráhminok féltékeny tudásörzése mellett kevés bizonyíték szól. Al-Bírúní kétségkívül keserűen panaszkodik, milyen nehezen jutott hozzá a hinduk tudományához – de persze végül mégiscsak

¹⁹ Hérodotosz, I, 163.

²⁰ Hérodotosz, II, 178.

²¹ Hérodotosz, I, 164–167. A város neve ekkor még Hüela volt, a római korban pedig Velia.

²² *Parmenidész*, 127a–128b: a nagy panathénaia játékok idején Szókratész (*470) nagyon fiatal férfi volt (eszerint az i. e. 450-es vagy legfeljebb a 454-es játékokról lehet szó), Parmenidész pedig mintegy hatvanöt éves volt, azaz Kr. e. 520–515 között születhetett.

²³ *Odüsszeia*, Első ének 3.

²⁴ *Vitae sophistarum*, 495.

hozzájutott. Bár e másfél ezer évvel későbbi helyzetleírás amúgy sem szükségképp világítja meg a preszókratika korát, valójában a kitűnő és tárgyilagos muszlim tudós sokkal árnyaltabban mutatja be a bráhminok – számára igen frusztráló – elutasítását. Egyrészt azonnal hozzáteszi, hogy „az igazság kedvéért meg kell vallanunk, hogy az idegenek efféle lebecsülése nemcsak köztünk és a hinduk között jellemző, hanem minden nemzetnél közös egymás iránt.”²⁵ Majd megmutatja, hogy a hinduk ellenszenvét a muszlimok pusztításai okozták, különösen al-Bírúni patrónusa, az első gaznavida szultán kegyetlensége:

Mahmúd több mint harminc esztendőn át nyomult be Indiába, Isten legyen irgalmas hozzá! Teljesen tönkretette az ország gazdagságát, s csodás cselekedetei következtében a hinduk mint porszemek szóródtak szét minden irányban... Maradékaik természetesen a legengesztelhetlenebb ellenszenvet táplálják az összes muszlim iránt.²⁶

Végül egyértelműen leszögezi, hogy „az őseik nem voltak olyan szűklátókörűek, mint a mai nemzedék”.²⁷

Ha pedig a vizsgált korszakhoz közelebbi anyagot nézzük, azt találjuk, hogy a legelső fizikailag is fennmaradt ind szövegek, Ásoka császár i. e. 250 körül sziklába vésett ediktumai, több nyelven készültek el. Éspedig nemcsak különböző középind nyelveken, hanem arámiul és görögül is! Kicsit későbbről, az egyik legkorábbi igazán élvezetes filozófiai szöveg, a *Milinda-pañhā* Menandrosz baktriai görög király (i. e. 150 körül) és Nágaszéna indiai buddhista bölcs dialógusát örökíti meg. Nyoma sincs tehát bármiféle ind begubózásnak – mint ahogy ennek magam sem találtam semmi jelét a mai indiai *pandit*oknál.

Hacker inkluzivizmus-elmélete egy még későbbi, hozzávetőleg a 14. századtól kimutatható sajátos indiai jelenséget ír le. Például a *védánta* filozófiát elfogadó hindu a többi vallási irányzat követőjét nem pogánynak vagy tévelygőnek tekinti, hanem az „igaz” tan egy alacsonyabb fokozata követőjének. Ez kétségkívül értelmezhető (némi rosszindulattal) egyfajta kultúrfölény-érzés arrogáns kifejeződésének, ám ezen túlmenő elzárkózást nem implikál. Mindenesetre alapvetően nem is az idegenekhez, hanem az eltérő tradíciójú többi hinduhoz való viszonyt jellemezte.²⁸

²⁵ SACHAU, Edward C. (tr.) (1910): *Alberuni's India. An account of the religion, philosophy, literature, geography, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about A.D. 1030*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 20.

²⁶ *uo.* 22.

²⁷ *uo.* 23.

²⁸ Bővebben lásd RUZSA (2017): “Unfaithful words: tolerance”. *Romanian Journal of Religious and Philosophical Studies* (előkészületben). https://www.academia.edu/30231748/Unfaithful_Words_Tolerance, 9. o.

e) Sokak szemében a legsúlyosabb ellenvetés, hogy semmiféle görög vagy ind testimonium nem támasztja alá az upanisadok és Parmenidész filozófiájának kölcsönhatásához szükségesnek látszó utazást vagy utazásokat.

Ez nem teljesen igaz. Mindkét érintett filozófusról tudjuk, hogy nagy távolságokat járt be. A Cshándógja-upanisad bölcse, Uddálaka Áruni a madrák földjén, a Pandzsábban tanult Patancsala Kápjánál, de élt Vidéha országában is, a Gangesz keleti medencéjében, onnan 1500 kilométerre.²⁹ Platón dialógusa szerint Parmenidész még ősz öreg korában is elutazott Athénbe. Tankölteményében pedig félreérthetetlenül utal a mogorva Hérakleitosz tanítására:

*akik a létezést és a nemlétezést ugyanannak tartják
és nem ugyanannak, [akik számára] mindenben van fordított ösvény.*³⁰

Ez igencsak valószínűsíti, hogy járt Epheszoszban, hiszen Hérakleitoszról tudjuk, hogy nem hagyta el szülővárosa környékét. Parmenidész epheszoszi látogatása nem is volna meglepő, hiszen ez csak kilencven kilométeres kitérő, ha hazalátogatott Phókaiába bármi okból, például nagyapja sírját látni. Epheszosz pedig ebben az időben éppen a perzsa királyi út végállomásához vezető kikötő volt, három nap járásra Szardisztól.³¹

A parmenidészi költemény előhangja is legkézenfekvőbben egy tényleges utazás felidézéseként érthető:

*Kancáim, melyek visznek, ameddig a vágyam elérhet,
vittek, vezetve, midőn az istennő nagyhírű útjára
elragadtak: ez viszi minden városokon keresztül a tudó férfit...
A tengely a kerékagyban síp hangját adta
izzásig hevülve...
Ott van az Éj és a Nappal ösvényeinek kapuja.*³²

Az éjjel és a nappal is keletről jön, kapujuk tehát a világ keleti végét jelenti – ez Hérodotosznál egyértelműen India, elannyira, hogy szerinte ott reggel van a legmelegebb, olyan közel laknak a felkelő naphoz.³³ A szöveg tehát egy lóvontatta gyors kocsin tett utazásról szól a nagyhírű, minden városokon átvezető, jó minőségű úton, a messzi kelet felé: ez elég pontosan a perzsa királyi utat írja le.

²⁹ Brihad-áranjaka upanisad, 3, 7, 1.

³⁰ Parmenidész, 6. töredék.

³¹ Hérodotosz, V, 54.

³² Parmenidész, 1. töredék.

³³ Hérodotosz, III, 104.

Közvetlen és félremagyarázhatatlan tudósítás Parmenidész keleti utazásáról valóban nem maradt fenn, de ez nem bizonyít túl sokat, hiszen Parmenidész életéről szinte semmi adatunk nincsen. Szküla indiai útjáról nem azért tudunk, mert az ilyesmi olyan híres dolog lett volna, hanem mert karüandai volt, Hérodotosz pedig onnan 19 kilométerre, Halikarnasszoszban nőtt fel, gyermekkorában akár beszélgethetett is az utazóval. Ráadásul Szküla felfedezőútjáról (az Indusztól a Vörös-tengerig) könyvben is beszámolt. Démokédész utazásáról pedig azért tudhatunk, mert a dél-itáliai Krotónból indult és oda tért vissza, márpedig az idősebb Hérodotosz a szomszéd városban, Thurioiban lakott, és természetesen gyűjtött anyagot Krotónban is.³⁴ A legfontosabb azonban, hogy mindkét utazásnak jelentős szerepe volt a perzsa terjeszkedésben, Hérodotosz ezért ír róluk, hiszen művének témája a görög-perzsa háború volt. Még ha esetleg hallott volna is Parmenidészről, vagy keleti útjáról, semmi oka nem lett volna ezt megemlíteni – tudniillik önmagában nem rendkívüli dologról volt szó.

A görög filozófusok életéről fennmaradt legfontosabb forrásunk, Diogenész Laertiosz könyve számos preszókratikus bölcseleti utazását említi. Thalész, Szolón, Kleobulosz, Püthagorász, Eudoxosz, Démokritosz mind jártak Egyiptomban, többen a káldeusoknál (Mezopotámiában, a Perzsa-öbölnél) és a (méd?) mágusoknál is. Démokritosz pedig eljutott Etiópiába, és Indiában a meztelen bölcsekkel társalgott.³⁵ Dareiosz Hérakleitoszt is meghívta udvarába, de a pompakerülő filozófus visszautasította. Lehetséges ugyan, hogy Diogenész némelyik adata téves, de nem látom semmi okát, hogy az ókori híradást általában elvessük. A tudás keresői miért is ne lettek volna kíváncsiak más, ősebb kultúrák hagyományára? A tudósok mindmáig sokat utaznak. Érzésem szerint többek között az „orientalizmus” rossz hagyománya³⁶ okozza, hogy minden megfontolás nélkül tagadják a görög eszmetörténetben az érdemi keleti hatás lehetőségét.

Természetesen az út mindkét irányban járható volt, mint ezt igen szépen mutatja az említett anekdota a Szókratésszel Athénben társalgó indiai filozófusról. Teljességgel elképzelhető továbbá egy hindu és egy hellén bölcsele, akár Uddálaka Áruni és Parmenidész találkozása valamelyik kozmopolita perzsa metropoliszban, Babilónban, Szuszában vagy Ekbatanában is.

Nem azt állítom tehát, hogy Parmenidész elutazott Indiába, vagy Uddálaka Áruni Itáliába; és nem is azt, hogy valamelyik *kész* szöveget a másik szerző felhasználta volna. Ezek mindegyike lehetséges, de ezernyi más forrástól is

³⁴ Erről világosan beszél Hérodotosz például az V, 44–45. szakaszokban.

³⁵ FLINTOFF, i. m. 89–90.

³⁶ SAID, Edward W. (2000): *Orientalizmus*, (ford. PÉRI Benedek), Budapest: Európa. Az európai felsőbbrendűséget kimondatlanul is természetesnek vevő, „gyarmatosító” attitűd a keletet csak egzotikumnak és kuriózumnak tekinti, nem a világtörténet egyenrangú részesének.

is elképzelhető. Például egy upanisad-ismerő tudós hosszasan beszélgethetett Parmenidész valamelyik tanítójával a Fekete-tenger partján. A konkrét esetben ugyan legvalószínűbbnek az látszik, hogy a két szöveg kölcsönösen hatott egymásra (mindkettőben annyi a saját tradíciójában szokatlan elem), de ez is sokféleképpen megtörténhetett. Biztonsággal csak a közvetlen kölcsönhatás állítható, legalábbis egyelőre.

Kimondhatjuk tehát, hogy görög-ind érintkezés, akár teljesen közvetlenül is, tökéletesen lehetséges volt már jóval Nagy Sándor előtt, legalábbis Dareiosz kora óta. Az elszigetelt kultúrkörök mítoszáat ideje a lomtárba vetni. Ahol érdemi hasonlóságot látunk, a gondolatok tartalmát és szerkezeti összefüggéseit szemügyre véve komolyan kell mérlegelni az egymásra hatás lehetőségét is; remélhetőleg így egynémely történeti folyamat is világosabbá válik.

TUDOMÁNYUNK
TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

AZ ERDÉLYI REFORMÁTUSOK ZSINATAI A 17–18. SZÁZADBAN

SIPOS GÁBOR

Az erdélyi reformátusok országos zsinata törvényhozó, egyházkormányzati és igazságszolgáltató intézményként működött az egyházszervezet legmagasabb szintjén, feladatai közé tartozott a lelkészi utánpótlás biztosítása a jelöltek vizsgáztatása és szolgálatra való ünnepélyes kibocsátása révén. Legfelső bírósággént döntött a lelkipásztorok tanbeli és fegyelmi ügyeiben, valamint a fellebbezett házassági perekben.

Ennek az intézménynek a kora újkori tevékenységéről szeretnék szólni a következőkben, remélve, hogy a fenti lexikonizáló meghatározást kissé színesebbé és mozgalmasabbá tehetem.

Témaválasztásomat az erdélyi történetkutatásban az utóbbi negyedszázadban bekövetkezett kedvező változások tették lehetővé. Mindnyájunk atyamestere, Jakó Zsigmond örökké hangsúlyozta, hogy a múlt feltárásában elsődleges szerepe van az új források feltárásának és közzétételének, 1990 után pedig e munka intézményes keretei is megteremtődtek, többek között az Erdélyi Múzeum-Egyesület keretében. E fősodorba álltak be a református egyház történetének kutatói is, ma már tekintélyes könyvespolcot töltenek meg például az egyházmegyei jegyzőkönyvek kiadott szövegei.

Ami az egyház országos zsinatát illeti, a forrásadottságok itt sajnos rosszabbak. Tevékenységét az 1599-ben megkezdett vaskos jegyzőkönyvben foglalták írásba, a 18. század elején emellé újabb *protocollum*okat indítottak. E fontos, nem csupán az egyháztörténészek érdeklődésére számot tartó forráscsoport 1849 januárjában Nagyenyeden elpusztult, a román ellenforradalmárok elől Marosvásárhelyre menekülő püspök ugyanis sorsára hagyta a vasalt iratládát.¹ Szerencsére a zsinati határozatokat nagyjából az egyházmegyei jegyzőkönyvekbe is bemásolták, majd a 18. században Bod Péter és Kónya Ferenc is kijegyezte a fontosabb döntéseket, a század közepétől fogva pedig az erdélyi reformátusok sajátos egyházkormányzati szervéhez, a Főkonzisztóriumhoz is eljutottak a *synodus* jegyzőkönyveinek má-

¹ MAKKAI Domokos: „Antal János erdélyi református püspök élete”. in *Nagy papok életrajza*, Budapest, 1877, 254; JAKÓ Zsigmond: „A levéltárvédelem útja az erdélyi reformátusok körében”, in *Uő.: Írás, könyv, értelmiség*. Bukarest, Kriterion, 1976, 116, 236.

solatai. Több mint két évtizeddel ezelőtt megindult gyűjtőmunkánkban főként ezekre alapoztunk, forrás-rekonstrukciónk eredményeképpen már forgatható a zsinatok első két kötete (a kezdetektől 1770-ig), a harmadik kötet megjelenése az idén várható.² Ennek alapján tervezem megírni a „generalis szent synodus” intézménytörténetét, mostani előadásom akár e reménybeli monográfia szinopszisének is tekinthető.

Régi szokás szerint évente két zsinatot tartottak az erdélyi reformátusok, egyet télen, egyet pedig nyáron, például 1606-ban januárban és júniusban. 1623-tól fogva azonban csak évente egyszer gyűltek egybe, mégpedig „a szokás szerint” Szentháromság vasárnapja utáni második vasárnapon, ugyanis a nyári gyűlés korábban is erre az időpontra esett. Kimondták ugyanekkor, hogy akár egy hétig is tarthat az ülés, a gyakorlatban azonban négy-öt napnál nem húzódott tovább. Kivételes esetekben, például püspökválasztás miatt más időpontokban is ülésezhetett a zsinat, 1738-ban Szigeti Gyula István püspök letartóztatása miatt el is maradt, 1757-ben pedig a pestisjárvány és a vesztégzárak akadályozták a megtartását. A válóperek tárgyában tartott rendkívüli zsinatok helyszínét néha a felperes határozta meg, mivel a költségeket is ő hordozta. Különleges esetekben, például fegyelmi ügyek tárgyalása végett csak részben gyűltek össze a zsinati atyák, az ilyen *semigeneralis*nak nevezett gyűlések határozatai is általános érvényűeknek számítottak.

A meghívókat mindig a püspök bocsátotta ki, megjelölve a helyet és az időt, valamint a prédikátorok nevét, akik a zsinat ünnepélyes kezdő istentiszteletén hirdették az igét.³ Az egyházmegyéknek és a kollégiumoknak címzett kéziratos meghívókat a 18. század közepe táján váltották fel a nyomtatványok, 1740-ből ismerjük a legrégebbit.⁴ A politikai körülményekre való tekintettel a Főkonzisztórium nem javallotta ezt az újítást, ennek ellenére Deáki Filep József püspök 1741-től többször is rendelt meghívókat a kolozsvári református nyomdától, ezek a székyudvarhelyi traktus levelestárában maradtak fenn a szálas iratok között. Utóda, Borosnyai Lukács János 1749-ben visszatért a kéziratos meghívókhoz, hogy aztán 1761-től a nyomtatott körlevél váljék általánossá.

² *Erdélyi református zsinatok iratai*. I. 1591–1714; II. 1715–1770. Sajtó alá rendezte Buzogány Dezső, Dáné Veronka, Kolumbán Vilmos József, Ósz Sándor Előd, Sipos Gábor. (Erdélyi Református Egyháztörténeti Adatok 1/1, 1/2.) Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 2016. A III. kötet megjelenése 2017 végére várható, a kiadvány azután kerül könyvárusi forgalomba. Előadásom főként e kötetekben közölt forrásokra alapozódik.

³ Egy korai példa Tofeus Mihály püspök 1681. május 9-én kelt meghívója (Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, P 658, 8. cs. nr. 2066. Kettőbehajtott félv első oldalán, a negyedikén az enyedi esperesnek és lelkészársainak szóló címzés. Kiadva: *Protestáns Közlöny* 1886. 428–429).

⁴ Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár (EREL), a kolozsvári ref. egyházközség levéltára, fasc. X. lit. D. nr. 70 (nyomtatvány, a kolozsvári főkonzisztórium nyomda kiadványa).

Zsinatot kezdetben Marosvásárhelyen és Nagyenyeden tartottak, az évi egy-szeri gyűlésre való áttérés után is e hagyományos helyszínek maradtak, 1637-ben hívták össze először más helységbe a *synodust*, mégpedig Désre. Négy év múlva Kolozsvárra hívta össze az atyákat Geleji Katona István püspök, kifejezetten a reformátusok itteni térnyerését hangsúlyozandó: „Ott Isten jóvoltából vallásunkon lévő első bírót érven, én is nagyságodnak és senior uraimnak tetszésekből azon esztendőben, úgymint anno 1641. ad 10. Junii Generalis avagy Provincialis Synodust oda convocálék, bocsátván ki disputatoria való theseseket a Szentírásból az isteni állatnak egységéről és annak személyeinek háromságokról.”⁵ Geleji nyilván egyeztetett a fejedelemmel a helyszínről, és a lelkészi vizsga vitatételeit is az unitáriusok anyavárosához igazította. A lelkészjelöltek disputációját és az ordinációt nem az óvári egykori domonkos templomban, hanem a sokkal reprezentatívabb Farkas utcai, akkor még épp nagyjavítás alatt álló templomban tartották. E században még Gyulafehérvárott, Kükküllőváron, Székelyudvarhelyen, Radnóton és Tordán is egybegyűltek egy-két alkalommal. A következő században aztán még változatosabbak lettek a helyszínek, az említettek mellett Széken, Déván, Magyarigenben, Bögözben, Etéden, Sárpatakon, Marosvécsen vagy Kézdivásárhelyen is tartottak közssinatot, sőt egy alkalommal a Kolozsvár melletti kicsi falu, Ajtony is befogadta a gyűlést.

Feladatainak megfelelően két részre oszlott a zsinat, a lelkészavatást megelőző vizsga, majd az új prédikátorok ünnepélyes kibocsátása nyilvánosan, a templomban zajlott, míg az egyházi rendszabályok, az egyházkormányzati ügyek tárgyalása, a házassági perek ellátása meg a fegyelmi eljárások természetesen zárt körben folytak. Ez utóbbit, a parókián tartott zárt ülést *consistorium*nak hívták a kortársak, a fogalomzavar elkerülése végett nevezhetjük püspöki széknek. E párhuzamosan zajló kettős munkáról szóló konkrét adatok a 18. századból valók, utalásokból azonban sejtethető, hogy korábban is ezt a megoldást alkalmazták.

Kezdetben minden lelkész és iskolatanító kötelezően részt vett a *synoduson*, egyházmegyéenként tízből két lelkész maradt hivatalból otthon, hogy az adódó egyházi cselekményeket, a kereszteleseket, házasságkötéseket vagy temetéseket a környékükön elláthassák. 1639-ben például a széki traktusban a zsinatot megelőző egyházmegyei gyűlésen név szerint meghatározták az otthon maradókat, a következő évben pedig megbüntették Nagybányai Kristóf szépenkeresztmártoni lelkészt, „mivelhogy ez elmúlt Fejérváratt celebráltatott Generalis Gyűlésből vakmerőségéből, szántszándékkal kimaradott.”⁶ 1710-től fogva azonban, a református egyház védekezésbe szorulásának egyik jeleként, korlátozták a résztvevők számát, a traktusokból az esperes „harmadmagával” jelent meg, vagyis az egyházmegyei

⁵ GELEJI KATONA István: *Titkok titka*. (Gyulafehérvár 1645, RMNy, 2103) c. kötetének „az eretnekségnek eredetiről és terjedetiről” szóló előszavában.

⁶ EREL, széki egyházmegye levéltára, prot. I., 48.

jegyző és egy *assessor* kísérte, ez utóbbi a lelkészi vizsgán látta el a *censor* (vizsgálóbiztos) feladatát. Egy-két iskolamester egészítette ki a küldöttséget, amelybe természetesen beletartoztak az illető egyházmegye lelkészjelöltjei (a *procedensek*) is. Az esperes és a főjegyző hivatalból a püspöki széken vett részt, a templomban zajló vizsgán és a lelkészavatáson bárki megjelenhetett, általában népes hallgatóságról szólnak a forrásaink.

Zárt ülésein igen változatos témákat tárgyalt a szinódus, a törvényhozás tekintetében az 1606-ban véglegesített Tasnádi Ruber Mihály-féle kánonokat említeném elsősorban, latin szövegét három traktus, a kükküllői, a görgényi meg az udvarhelyi protokolluma őrizte meg egykorú másolatban, a székelyudvarhelyi jegyző magyar fordítással is kísérte a 45 cikkelyt.⁷

Fél évszázaddal később az új, Geleji-kánonok néven közismert törvénykönyvet hosszabb tárgyalások során véglegesítették, először 1647-ben a kolozsvári zsinaton vették sorba a 100 paragrafust – összeállításukat az előző évi szatmárnémeti nemzeti zsinaton vállalta fel Geleji Katona István püspök –, az erdélyi lelkipásztorok mellett a tiszántúliak és a tiszáninneniek is részt vettek a megbeszéléseken. „Ezen gyűlésnek alkalmatosságával – egykorú följegyzést idézve – a Farkas utcabeli megújított templom solennissime dedicáltatott.” A következő évben a Nagyenyeden tartott *synodus*on Bod Péter és Kónya Ferenc kivonata szerint „a száz kánon, főképpen azok, amelyek némely nehézségek miatt függőben maradtak volt, a nemrégiben tartott gyulafehérvári országgyűlésben a református rendekkel egyetértésre jutva, miután a kiigazítás megtörtént, helyben hagyattak.”⁸ 1649-ben a gyulafehérvári nyomda adta ki *Canones ecclesiastici* (Egyházi kánonok) cím alatt, függelékében a szatmárnémeti nemzeti zsinat határozatai is szerepelnek. A Geleji-kánonok Erdélyben és a Tiszántúli egyházkerületben 1882-ig voltak hatályban.⁹

E két zsinaton a törvénykönyv mellett a tervezett új Ágenda (a református is-tentiszteletek rendjét rögzítő szertartáskönyv) szövegét is véglegesítették, 1648-ban „négy egész napon át szorgalmasan átolvasták és jól meghányták-vetették, majd a hatvan jelenlevő egyhangú szavazattal és megegyezéssel elfogadta”, ennek ellenére nem lépett életbe, kiadása is elmaradt.

Európai egyháztörténeti szempontból is figyelemre méltók John Dury / Johannes Duraeus skót református lelkipásztornak a protestáns egyházak egységét szorgalmazó kérdéseire 1634-ben Gyulafehérvárott megfogalmazott válaszok, amelyeket a február 7-én tartott rendkívüli zsinati ülésen tárgyaltak meg. Geleji Katona István püspök mellett a gyulafehérvári Academicum Collegium három professzora, Bisterfeld, Alsted és Piscator, tíz egyházmegye esperese, valamint a

⁷ Székelyudvarhelyi egyházmegye levéltára, prot. I/2. (*Liber ecclesiae*, 1644) 3–14.

⁸ BOD Péter: *Erdélyi református zsinatok végzései 1606–1762*. S. a. r. Buzogány Dezső, Sipos Gábor, Kolozsvár, 1999, 53.

⁹ [GELEJI KATONA István]: *Canones ecclesiastici* ... Albæ Juliæ, 1649. (RMNy, 2260).

fogarasi, a küüllővári és az alvinci lelkipásztor írta alá a válaszokat.¹⁰ Forráskiadásunkban a latin szöveget Buzogány Dezső magyar fordítása kíséri, és tőle várjuk a traktátus dogmatikai és egyháztörténeti elemzését is.

Christoph de Rojas (vagy Roxas) y Spinola bécsújhelyi püspök az 1680-as években indította el a katolikusok és protestánsok békés újraegyesítését célzó mozgalmát, felhívása Erdélybe is eljutott. Apafi fejedelem parancsára Horti István püspök zsinati megbeszélés után írt válaszlevelet, Bod Pétert idézve „summája az: hogy a békességet igen szeretnék, s ha az megforrhatna, annak felette örvidenének, de azt az utat, amellyet avégre mutat a neostadi püspök, arra alkalmasnak és elégségesnek nem látják, ahhoz a több reformatusoknak tetszések nélkül nem is szólnak.” Néhány év múlva újból szönyegre került a téma, „1692-dik esztendőben a felséges Leopold császár levele mellett ez a keresztyéni megegyezés szóban forgott a gubernator úr parancsolatjából az avégre gyűjtetett papi gyűlésen, aholott azt válaszolták, hogy a több európai nemzetekben való, s nevezetesen a helvétziai reformata ekklezsiáknak fogják ebben példájokat követni.”¹¹

Némely esetben a tévtanokat hirdető lelkipásztorokat kellett megrendszabályoznia a zsinatnak, 1688-ban Seprődi (vagy Váradi) Mátyás lelkésznek hagyták meg kemény fenyegetés alatt, „hogy az ecclesianak utolsó állapotya felől, nevezet szerént a zsidóknak Canaán földére való külső carnalis restitutiojok (testi visszatérésük) felől való opinioit magának tartja, se együtt, se másutt, se titkon, se nyilván nem hintegeti.” Mivel tanait nem vonta vissza, Teleki Mihály tanácsúr börtönbe záratta, és a tanait követő prédikátor és iskolamester is büntetésben részesült.¹²

Az erdélyi református egyházban az 1730-as években jelentkeztek a remonstránsok, az általános kegyelem (*gratia universalis*) hirdetői, a zsinat és

¹⁰ *Concordiae inter evangelicos quaerendae consilia* ... H. n. 1654. (RMK, III., 1924) A–F₃, 22 levél. MTA Könyvtára, Régi Könyvek Gyűjteménye, RMIr, III., 952. Rozsondai Marianne osztályvezető szívésségéből használhattuk ezt a ritka kiadványt. – „Franciscus Junius és David Pareus heidelbergi professzorok szorgalmazták írásaikban a lutheránusok és reformátusok közötti felekezeti békét. Hasonló szellemben tevékenykedett a skót John Durie (Duræus) is, aki 1631-től számos utazást tett a kontinensen.” Karl HEUSSI: *Az egyháztörténet kézikönyve*. Budapest, Osiris, 2000, 367.

¹¹ BOD Péter: *Smirnai szent Polikarpus, Avagy, Sok keserves háborúságok között magok Hivataljokat Keresztyéni Szorgalmatossággal Kegyesen viselő erdélyi református püspököknek historiájok*. Nagyenyed, 1766, 134. – Christoph de Rojas (vagy Roxas) y Spinola (Cristobal de Gentil de Rojas y Spinola) bécsújhelyi püspök az 1680-as években indította el a katolikusok és protestánsok békés újraegyesítését célzó mozgalmát. Lipót császár 1691. március 20-án felhatalmazta a reunió magyarországi és erdélyi terjesztésére. NAGY GÉZA: *A református egyház története 1608–1715*. Máriabesnyő – Gödöllő, Attraktor, 2008, II., 333–334; FORGÓ András: „...rediit tamen vacuus...» Egyházegyesítési kísérlet a 17. század utolsó évtizedében”. *Egyháztörténeti Szemle*, 2009/ 1.

¹² MNL OL R 147, K. Papp Miklós iratai, 9. tétel, az erdélyi deputatio jegyzőkönyve, 71–77. Kiadva: *Történeti Lapok*, I., 1874, 453–454.

a püspök azonnal vissza is verte tanaikat. Nádudvari Sámuel nagyenyedi másodlelkész univerzalista tanait 1734 júniusában ítélte el a küüllővári szinódus, Nádudvari reverzálisában visszavonta elveit: „a leszűkített (részleges) kegyelem és az eleve elrendelés tanítását illetően szigorúan csak az Erdélyben bevett igazhitű tanhoz ragaszkodom, abban állhatatosan megmaradok, azt nyilvánosan vallom és vele egyetértek.” Prédikációit azonban továbbra is az eredeti felfogásában mondta el, hangsúlyozva, hogy meggyőződése a reverzális ellenére sem változott.¹³

Hollandiában is ugyanebben az időben került sor a dordrechteri zsinat predestináció-tanításának felülvizsgálatára. Hermann Venema groningeni professzornak a kiválasztásról szóló remonstráns jellegű tanítását, amely az evangélium minden bűnös számára való felkínálását egyeztette a predestinációval, tanártársa, Antonius Driessen 1734-ben cáfolta meg. Driessen más fórumokon is megtámadta Venemát, sőt 1734 novemberében Erdélyben is nyomozást indított a megvádolt professzor tanítványainak esetleges heterodox nézetei ügyében. Bonyhai Simon György püspök 1735. március 14-én válaszolt Driessen professzornak, hivatalosan bizonyítva, hogy az arminianizmus gyanújába keveredett egykori franekeri hallgatók igazhitűségéhez semmi kétség sem fér, és amint a zsinat tárgyalásaiból kiderül, Erdélyben semmi gyanú sem merült fel Venema ellen.

Ebbe a sorba illeszkedik bele hét évvel később Huszti Andrásnak, a kolozsvári református kollégium első jogtudományi professzorának heterodoxia pere is, ő jogtudományi kézikönyvének *Oratio panegyrica* c. előszavában hirdetett univerzalista elveket. Írását egy szakértő bizottság vizsgálta meg, ennek jelentése került az 1742-ben Déván ülésező zsinat elé, amely Huszti szövegét „a SzentÍrásal és szent vallásunkkal ellenkező tévelygésnek” nyilvánította, a szerzőt pedig nézetei visszavonására ítélte.

Utoljára 1791-ben került a zsinat elé hasonló téma, Samuel Endemann német teológus dogmatikai kézikönyvének az enyedi és a székelyudvarhelyi kollégiumban való tanítását sérelmezték, mivel „tudománya ellenkezik Helvetziai Confessionkkal és Heydelbergai Catechesisünkkel, tanítván socinianismust, armenianizmust, pelagianizmust satöbbi.” Az érintett professzorok hosszas értekezésben védekeztek, az ügyet végül a Főkonzisztórium zárta le azzal, hogy más kézikönyv használatát javasolta.

A 17. század elején a *generális synodus* az erdélyi református anyaszentegyház konfesszionalizálódásához is hozzájárult, amennyiben 1620-ban a háromszéki egyházmegyékben betiltotta a régi gyakorlatot, mely szerint hitvallástól függetlenül választottak lelkipásztort a gyülekezetek, Bod megfogalmazása szerint „sokszor a község más valláson s máson volt a papja.”¹⁴

¹³ BOD (1766): 173–174.

¹⁴ Uo. 67.

1669-ben Apafi Mihály fejedelem a zsinat feladatává tette a református püspöknek alárendelt román görögkeleti egyház felügyeletét, oklevelében kötelezte a román püspököt, hogy „ha a román szinódus ülése befejeződött, vegyen maga mellé néhányat övéi közül, és jelenjen meg személyesen az igazhitű, evangélium szerinti református vallás magyar lelkészeinek zsinatán a püspök előtt főhajtásra, hogy egyrészt a maguk zsinatán hozott döntéseket időben alávehessék a vizsgálatnak, másrészt hogy az igaz vallás dolgait és az egyházi eljárásokat jobban megismerje, és utána ezeket övéivel is megismertethesse.” Ekkoriban Kovásznai Péter püspök legalább egy alkalommal részt kívánt venni a görögkeleti románok szinódusán (*marele sabor*), arról viszont nincs adatunk, hogy a román vladika az előírás szerint megjelent volna a református zsinaton.

Igen gyakran bocsátott ki a zsinat az igazi keresztyén magatartásra vonatkozó határozatokat, főként a 17. században, szorgalmazta az országos bűnbánatot, mérsékelte a cifrázkodást, a lakodalmakban és egyéb alkalmakkor való zenélést és táncot. Mindezek végrehajtásában a református fejedelmek karhatalmi segítségét igényelték, Bethlen Gábor ezt meg is ígérte, de azzal a megjegyzéssel, hogy csak legyen szívből jövő, töredelmes a bűnbánat, „nem sokat árt a muzsika”. Többször is elítélte az országban elharapózó káromkodást, amelyet egyébként a világi törvények is tiltottak, a vasárnapi két istentisztelet látogatását pedig erőteljesen szorgalmazta.

1643-ban a székely urak sajátos igényeire válaszul a zsinat leszögezte, hogy az újszülöttek megkeresztelését ne halogassák, a szertartás lehetőleg a templomban legyen, a halottak feletti harangozást mérsékelni kell, templomba pedig lehetőleg ne temetkezzenek, „mivel a templomok igazán nem holtaknak temető helyek, hanem az élőknek, gyülekezeteknek és az isteni szolgálatnak helye.”

A lelkipásztorok és családjuk mintaszerű magatartását, öltözködését, viselkedését a Geleji-kánonok is részletesen szabályozták, a kihágásokat pedig szigorúan büntette a zsinat. Ha egy prédikátor olyan cégéres bűnt követett el, amiért lelkészi jellegétől megfosztották, ennek jeléül a zsinat színe előtt elvágta a tógáját és a kalapját. E megszegényítés elől a delikvensek menekülni igyekeztek, a zsinaton jelen lévő iskolamestereknek épp az volt az egyik feladatuk, hogy ilyenkor résen legyenek, és visszatartsák a menekülőket. Kedvezményképpen szabóval bontatták fel a tóga varrását, így a posztót újra lehetett használni.

A válóperek esetében a zsinat volt a legfelső fórum, ahova az egyházmegyék parciális zsinatairól fellebbezni lehetett az ügyeket, a mágnások válóperei azonban eleve a zsinaton kezdődtek. A 18. század folyamán a *synodus* többször is kimondta és a Főkonzisztórium is megerősítette, hogy az egyházmegyei bíróságok csak nyilvánvaló házasságtörés esetén mondhatják ki a végső ítéletet, egyébként kötelező a fellebbvitel. Ezzel a Habsburg-kormányzat és az erdélyi római katolikus püspökség egyre erősödő nyomását próbálták kivédeni, amely a református válóperek korlátozását célozta.

A zsinat nyilvános része, a prédikátorjelöltek több napig tartó vizsgálja egyfajta továbbképző tanfolyamnak számított mind a résztvevő lelkipásztorok és iskolatanítók, mind a felsőbb osztályos kollégiumi diákok, mind pedig a helybéli vagy messzebből jövő érdeklődők számára. Időnként magukat a hivataltól jelenlevőket is figyelmeztetni kellett kötelességeik teljesítésére. 1634-ben és 1635-ben kötelezte a zsinat a lelkészeket és iskolatanítókat, hogy legyenek jelen a templomban: „Miután évente megrendezett gyűlésünknek nem épp legutolsó célja az, hogy gyakoroljuk és felkészüljünk a hittételek dogmatikai megvitatására, ellenfeleink ellen, azt a határozatot hoztuk, hogy mind az egyházközségek lelkészei, mint az iskolamesterek a vizsgákon fölös számban legyenek jelen, és a vizsgák ideje alatt ne kószáljanak a piacokon, vagy ne rejtőzzenek el szállásukon, annál kevésbé dorbézoljanak a csapszékeken.” Ami a kollégiumok felsőbb osztálybeli, teológus hallgatóit illeti, a disputák formájában megrendezett vizsgán ők töltötték be az opponensek szerepét, alaposan felkészülve az előre kijelölt dogmatikai kérdésekből, számukra a részvétel a szakmai képzés részének számított. Így jelent meg Kovásznai Sándor marosvásárhelyi diákkorában két ízben is a zsinaton, 1753-as enyedi szereplésekor egy jelenlévő nemes ember meg is dicsérte.¹⁵ A disputákra beosztott opponensek között a lelkipásztori pályára készülő deákok mellett a kollégiumban tanuló főnemesi ifjak is szerepeltek, számukra a részvétel a nyilvános fellépés gyakorlását jelentette. Ezt egyébként az 1760-as években a zsinati meghívók külön kiemelték, a kollégiumok tógás deákjai mellett a főnemesi ifjaknak is feladatául szabva a vitában való részvételt.

A procedensek vizsgájának ünnepélyességét a 17. században alkalmanként a fejedelem jelenléte is emelte. Milotai Nyilas István a *Speculum Trinitatis* című művének előszavában dicsérte meg Bethlen Gábort: „Fölségednek is tisztességes jó híre, neve megmarad, hogy sohult itt Erdélyben a fölséged birodalmában olykor közönséges Synattyok nem lehetett az evangelicus egyházi szolgáltnak, melyben fölséged be nem ment volna, és a Szentírásból álló exament, mely indíttatott az egyházi szolgáltra kibocsátandóknak próbálásokra, nagy figyelmesen nem hallgatta volna.”¹⁶ Még tisztázásra vár, hogy melyik gyűlésen/gyűléseken vett részt Bethlen, 1619-ben viszont a zsinat országos bűnbánat-tartásról szóló határozatait küldöttség vitte Küküllővárról a gyulafehérvári palotába. Öreg Rákóczi György három ízben is részt vett egyháza zsinatán, 1641-ben Lorántffy Zsuzsanna és az ifjú Rákóczi Zsigmond társaságában kísérté figyelemmel a lelkészi vizsgát, „kezdetitől fogva mind végéig, úgymint negyed egész napestig minden unalom nélkül napjában kétszer.” Apafi Mihály fejedelem tudtommal nem vett részt a zsinatokon, kivéve

¹⁵ KOVÁSZNAI Sándor: *Az ész igaz útján*. S. a. r. Kocziány László, Bukarest, Kriterion, 1970, 100–101.

¹⁶ A *Speculum Trinitatis* (Debrecen, 1622, RMNy, 1262) 1622. január 17-én keltezett, Bethlennek szóló ajánlásában.

az 1673-as radnóti gyűlést, amikor az újító eszmék terjesztésével vádolt puritánus lelkészek és professzorok, Dési Márton, Pataki István, Csernátóni Pál és Hunyadi Pál ügyét tárgyalták. Ekkor azonban a lelkipásztorok a templomban gyűltek össze a fejedelem képviselője, Rhédei Ferenc elnökletével, Apafi és a református főurak pedig a kastélyban tárgyalták meg a zsinati atyák döntéseit. A 18. században a fejedelem egyházvédő szerepét felvállaló Főkonzisztórium a főúri és a nemesi rendből küldött egy-egy képviselőt a *synodus*ra, általában a kitűzött helyszínhez közel lakókat bízva meg e feladattal.

A lelkipásztori pályára készülők, akár külföldi egyetemekről jöttek haza, akár itthoni tanulmányaikat végezték be, először egy-egy gyülekezeti vagy udvari lelkészi állást foglaltak el az illetékes esperes tudtával vagy a támogató főúr meghívására, azzal az ígérettel, hogy a legközelebbi zsinaton vizsgára állnak, és annak sikeres letétele után fölszenteltetik magukat. Fontosnak érezte az egyház a befogadó gyülekezet támogatását, ezért már az 1619-es zsinat előírta, hogy a procedensek eklézsiájuk egy-két képviselőjének kíséretében jelenjenek meg a gyűlésen, akik szabályos felavatásuknak tanúi lehetnek. 1653 novemberében a kolozsvári százsz református gyülekezet másodlelkészének, Jacobus Merkeliusnak az ordinálására az egyházközség főgondnoka, Váradi Miklós szekerezett „Enyedre a generalis papok gyűlésére nyolc personakkal együtt.” Pataki István nemrégiben meghívott radnóti prédikátor 1675 júniusában utazott a marosvásárhelyi zsinatra, az udvarbíró adott alája lovat, útiköltséggel is ellátta, kísérről pedig egy szabadost rendelt melléje.

Kezdetben hitviták mintájára tartották a vizsgát, a vitapartnerek a kollégiumok teológiát hallgató diákjai, illetőleg az előző évben fölvatott ifjú lelkipásztorok közül kerültek ki, a vita témáját a II. Helvét Hitvallás két-három fejezete képezte, ezt a meghívóban is feltüntették. Némely esetben „élesben” zajlott a vita, a nevezetes 1641-es zsinaton, Bod Péter szerint, „a fejedelem parancsolatjából jelen kellett lenni az unitarius professoroknak és tudósoknak, hogy opponáljanak.” Később, a 18. század utolsó évtizedeiben rátértek a korszerűbb, a teológia különféle ágaira (bibliai nyelvek, dogmatika, egyháztörténet) kiterjedő kérdező módszerre.

A zsinat nyilvános részének lefolyását 18. századi forrásokból ismerjük, de valószínűleg korábban is ezt a rendet tartották, ugyanis a tiszántúliai 1629-ben tartott váradi *synodus*án ugyanezt a rendtartást állapították meg.¹⁷

Szombaton délután érkeztek a zsinati atyák és az ifjú lelkészjelöltek a zsinat helyszínére, vasárnap reggel a résztvevők a püspök szállása előtt gyülekeztek, onnan vonultak ünnepélyesen a templomba. Az istentisztelet a meghívóban feltüntetett lelkipásztor igehirdetésével kezdődött, majd a püspök „az alkalmatossághoz képest szép könyörgést tett, annakutánna rövid beszédekkel előadta, minémű két okokra

¹⁷ Tiszántúli Református Egyházkerületi és Kollégiumi Levéltár, I. 1. a) 2. zsinati jkv. 1629. Az adatot Dáné Veronkának köszönöm.

nézve gyülekeztek egybe, úgymint az ecclesiai dolgoknak igazíttására, a kibocsátandó papoknak felszentelésére nézve”. A szószékről felolvasta az ordinálandó ifjak nevét, a névsort általában még szombaton állították össze, előre téve az akadémita jelölteket. Ezután mindegyik procedens beadta ajánlólevelét a főjegyzőnek, aki fel is olvasta azokat. A püspök kezdte meg a vizsgáztatást, majd a disputációk vezetését átadta az előre kijelölt vizsgaelnöknek, valamelyik kollégium teológiai professzorának, és kivonult a templomból az esperesek kíséretében a zsinati *consistorium* (püspöki szék) ülésére, az egyházmegyékből jött vizsgabiztos lelkipásztorok természetesen a templomban maradtak. Vasárnap délután általában a vizsgázást hallgatták az atyák, majd hétfő reggel folytatódott a *consistorium* a parókián, a vizsga pedig a templomban.

Ugyanígy zajlott a következő napokon is, és amikor a vizsgaelnök jelezte a vizsgáztatás végét, a püspöki szék tagjai is bevonultak a templomba az ünnepélyes kibocsátásra. A püspök kikérdezte a vizsgabiztosokat és az elnököt a jelöltek szerepléséről, és a sikeresen vizsgázott ifjak előálltak a kibocsátásra. Előtte a püspök „szép hosszas peroratioval elsőbben a papi szent hivatalnak méltóságát, annakutánna a világtól való szokott megvettetését adta elő a procedenseknek, egynéhány kérdéssel kényszerítvén, hogy ha a proponált gyalázatokra, szenvedésekre kötelezik-e magokat, aki félelmes szívű, térjen vissza.” Az ifjak vállalták a lelkészi sorsot, utána pedig a püspök vigasztaló beszédet intézett hozzájuk, majd az eskütétel következett, ezt térdelve mondták a jelöltek. A püspök és az esperesek kézzel áldották meg az ifjú lelkészeket, a gyülekezet pedig a *Jövel Szentlélek Úristen* kezdetű énekkel vett részt a szertartáson. Utána az Apostoli Hitvallás eléneklése következett, majd a püspök hálaadó imával zárta a szertartást, és köszönetet mondott a zsinattartás támogatóinak.

A fölvatatott ifjú lelkészek latin nyelvű bizonyítványt, úgynevezett formatát kaptak a főjegyző aláírásával, a nyomtatott űrlap a református nyomdában készült, a neveket kézzel töltötték ki. A legkorábbi ismert formata Tofeus Mihály püspök idejéből való.

A lelkészjelöltek felkészültségét ellenőrizni hivatott disputát egy-egy tudatlanabb ifjú akár meg is kerülhette. Hermányi Dienes József az édesapjával, Hermányi Péter esperessel együtt vett részt a radnóti zsinaton 1721-ben, s meglepve tapasztalták, hogy az egyik procedens egyszer sem felelt, de a többivel együtt térdre hullott, letette a papi esküt, „a formatát is szaporán kiváltá”, és boldogan ellovagolt. Mire Péter esperes megjegyezte: „Azt a tudatlan ifjat nem felszentelők, hanem csak felkaftányozók.”¹⁸

¹⁸ Hermányi Dienes József szépprózai munkái. S. a. r. S. Sárdi Margit, Budapest, Akadémiai Kiadó – Balassi Kiadó, 1992, 253–254.

A zsinat jegyzőkönyvét a *generalis notarius* vezette, a vaskos kötetet azonban csak az ülések idején vehette kézbe, az egyébként a püspök őrizetében állott. A különféle határozatok, válóperes és egyéb ítéletek kiadása szintén a főjegyző hatáskörébe tartozott.

A zsinat és a Főkonzisztórium viszonya vonatkozásában a határozatlan mellérendelésből rövid időn belül fölérendelés alakult ki az utóbbi javára. A zsinatokon jelen levő főtanácsi küldöttek például nem csupán részt vettek a tanácskozásokon, hanem előzetesen írásban átnyújtották a Főkonzisztóriumtól megtárgyalásra ajánlott ügyeket a határozati javaslatokkal együtt, sőt némely esetben a zsinat helyét és a résztvevők számát is a főgondnokok határozták meg.

Ami az Egyházfőtanácstól megtárgyalásra ajánlott ügyeket és határozati javaslatokat illeti (országos böjt megtartása, botránkoztató életű lelkészek fegyelmezése, a papságra felszentelendők szigorúbb megválogatása, az ifjúság katekizációjának újraindítása stb.), a *generalis synodus* általában a javaslatok értelmében határozott, a végrehajtáshoz adott esetekben szükséges világi karhatalmat azonban a főcuratoroktól kérte. Levélváltásaik hangneme részben e kialakuló alá-fölé rendelést tükrözi, de nem hiányzik belőle – noha némelykor csupán óhajként – a közös szent célért együttműködő testületek kölcsönös tisztelete és megbecsülése sem.

LAUDÁCIÓ

A 2017. JÚNIUS 1-I SZÉKFOGLALÓN

ZSOLDOS ATTILA

TISZTELT OSZTÁLYÜLÉS, KEDVES VENDÉGEINK!

Bölcs tanárainak annak idején úgy világították meg számomra a történész és a levéltáros közötti különbséget, hogy az előbbi a témáihoz keres forrásokat, az utóbbi pedig forrásaiban találja meg témáit. A legjobb, persze – tették hozzá –, ha az ember tudós levéltáros, mert akkor a kétféle megközelítés egyensúlya szinte magától kialakul.

Mai előadónk a tudós levéltárosok Kárpát-medence szerte mindinkább fogyasztó képviselői közé tartozik, s habitusának ezen legfőbb jellemzője jól nyomon követhető pályafutásában. Az első dolgozata egy klasszikus középkoros téma, ami szükségszerű, hiszen mentora az erdélyi magyar mediévisztika halhatatlan mestere, Jakó Zsigmond volt. Éppen négy évtizede azonban az Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár munkatársa lett, s ezzel el is dőlt, hogy a középkor helyett a 16–18. század igen tágas értelmezett művelődéstörténete nyert el magának egy felkészült kutatót. Az erdélyi reformátusok világába előadónk egyébként is beleszületett: munkái között akad nem egy, melynek gyökerei a szilágysági gyermekkorig nyúlnak vissza. A levéltárban végzett kitartó munka ugyanakkor egyre több szint vitt fel a palettára: az erdélyi művelődéstörténet nagy alakjai mellett megjelentek írásaiban a rég elfeledett lelkipásztorok, tanítók és nyomdászok, a hétköznapi története. Tovább gazdagodott a munkásság, amikor az iratok mellett immár a könyvek világa is magához láncolta, s így Erdély kora újkori művelődéstörténetét egy újabb oldalról nyílt alkalma feltárni és megismertetni olvasóival. A levéltárban őrzött iratoknak a magyar tudományosság legjobb hagyományait aprólékos gondolat követő kiadásai, a könyv- és könyvtártörténeti munkák, valamint az erdélyi református egyház történetét feldolgozó írások azok az oszlopok, amelyeken az életmű eddig meghúzott íve nyugszik.

Magyar egyházi levéltárosnak lenni a 20. század utolsó negyedének Erdélyében nem ígért diadalmenetet a tudományos pályán való előrejutást illetően: hol a támogatás hiányával, hol a cenzúrával kellett megküzdeni, a lehetőségek nem hogy korlátlanok nem voltak, de jószerével nem is léteztek. A politikai változások, a magyar tudományos és kulturális élet újraéledése viszont előadónk pályafutását is kiteljesítették. Megnyílt számára az út az egyetemre, hogy évtizedek alatt felhal-

mozott tudását immár a szervezett oktatás nyújtotta keretek között adja tovább a fiatalabb nemzedékek képviselőinek, bevonva egyúttal tanítványai legjavát a magyar kora újkor erdélyi kulturális hagyatékának feltárását és további kutatásokat megalapozó rendszerezését végző munkájába. A magyarországi pályatársakkal való kapcsolattartásból is kikoptak lassan a – romantikusnak csak visszatekintve nevezhető – konspiratív elemek.

Előadónk kezdettől fogva aktív részese volt az erdélyi magyar tudományosság legendás intézményét, a Múzeum-Egyesületet újjászervező törekvéseknek, s má már kutatóintézet is működik a Múzeum-Egyesület égisze alatt. Szerkesztőként is jelentős szerepe van abban, hogy egyre több helyet kell felszabadítanunk könyvespolcainkon a Múzeum-Egyesület színvonalas kiadványai számára; ezek egyikeként jelent meg az erdélyi református intézménytörténet szövetén tátongó rést befoltozó monográfiája. A közösség bizalmából 2010 óta az Erdélyi Múzeum-Egyesület munkáját annak elnökeként szervezi.

Élete és munkássága Erdélyhez köti, azok közé tartozik azonban, akik mindig is vallották, hogy a Királyhágó csupán földrajzi határ, mely mögé a tudomány nem zárkozhat be. Kevesen tettek többet nála azért, hogy az erdélyi és a magyarországi történettudomány között helyreálljon az a sokszínű és inspiráló kapcsolatrendszer, mely nélkül a magyar tudományosság egysége az ünnepi beszédek közhelyei között létezhetne csupán a valóság helyett.

Mindezeket mérlegre téve a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai és Történettudományok Osztálya javaslatára a Magyar Tudományos Akadémia 187. közgyűlése Sipos Gábort külső tagjai közé választotta, amihez őszinte örömmel gratulálok, a folytatáshoz pedig jó egészséget és töretlen munkakedvet kívánok.

HÍREK

TEOLÓGUS TAVASZ

„*Újuljatok meg lelketekben és elmétekben!*” (Ef 4,23)

Az Egyház Megújulása a Reformációra Emlékezve

2017. március 10-11. Debrecen

ADAMEKNÉ NÉMETH ZSÓFIA, MOLNÁR AMBRUS

A Teológus Tavasz Konferencia a *Debreceni Református Hittudományi Egyetem* és a *Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiumának* közös rendezvénye volt az egyetem Doktorandusz Önkormányzatának szervezésében. A konferencia megvalósuláshoz a *Református Közéleti és Kulturális Központ Alapítvány* is jelentős anyagi támogatást nyújtott.

A szervezők célkitűzése az volt, hogy a reformáció félévezredes évfordulója alkalmával a tudományos élet területén tevékenykedő fiatal generáció is méltóképpen megemlékezzen ezen örökségről.

„*Újuljatok meg lelketekben és elmétekben!*” (Ef 4,23) – ezt a vezérigét választották a szervezők, mivel úgy vélik, az emlékezésnek hatással kell lennie a jelenre és a jövőre. A doktori képzés célja, a tudományos ismeretek bővítésén túl, valami újnak a prezentálása: új kutatási eredmény felmutatása, a réginek új szempontból való megközelítése, esetleg újraértékelése.

A konferencia megnyitóján elsőként *Bölcskei Gusztáv*, az egyetem rektora kapott szót. Úgy vélte, a vezérigé jó, ugyanakkor veszélyes választás, mert csapda lehet az állandó újulás és újítás kényszere. A Reformáció nem akar(t) mindent eltörölni, ami mögöttünk van, hanem olyan, mint a bölcs írástudó, aki őt és újat hoz elő egyszerre (vö. Mt 13,52). A megújulás tehát fontos motívum lehet, de szükséges, hogy megfelelő mérlegelés kísérje.

Hodossy-Takács Előd, a Doktorok Kollégiumának főtíkára beszámolt arról a kezdeményezésről, miszerint a Kollégiumon belül tagjelölti státuszt kívánnak létrehozni a doktoranduszok számára, amit az állami képzésben lévők felé is nyitottá tesznek, felekezeti megkötés nélkül.

Az egyetem Doktori Iskolájának vezetője, *Fazakas Sándor* Ady Nagyvárad naplójából idézett. Ennek értelmében a fiatalok akkor járnak jó úton, ha a tanulás, a kutatás és a munka útját választják, szemben az ifjúsági mozgalmakkal. Nem mindennapi, ha valaki a diploma után továbbtanul, a tudományos kutatás mégis hasznos és eredményes.

A nyitó gondolatok után két köszöntő következett. *Zila Gábor*, az RKK titkárságvezetője az ApCsel 20,28-ra támaszkodva fejtette ki mondandóját: „*Viseljetek*

gondot tehát magatokra és az egész nyájra, amelynek őrizőivé tett titeket a Szentlélek.” Kiemelte, hogy a hívő tudósok – akikre a szellemi őrállói tiszt bízott – az emberek, felekezetek, intézmények és a nemzet javát az Isten előtti számadás felelősségével szolgálják. Elmondta, hogy az RKK célja olyan események létrejöttének segítése, melyek a múlt gyökereiből táplálkozva kívánnak előre tekinteni és új gondolatokat megfogalmazni. Ezért kapott támogatást a konferencia, mely jó lehetőség arra, hogy egymás tudásának segítségével új nézőpontokhoz jussunk, és így továbbfejlődjünk. *Peleskey Miklós Péter*, a DRHE Doktorandusz Önkormányzatának elnöke a konferenciára készült előadásokat szellemi körsétához hasonlította. Megosztotta továbbá azt a meggyőződését, miszerint megújulni sokféleképpen lehet, de csak Krisztusban érdemes.

A megnyitót és a köszöntőket két plenáris előadás követte. *Hörccsik Richárd*, az egyetem Egyháztörténeti Tanszékének vezetője „1517-2017. A reformáció hatása napjainkban” címmel tartott előadást. Előadásának első részében azt fejtette ki, hogy a reformáció esetében egyfajta különös történelmi korszakváltás következett be. Ez volt az a pont, ahol Isten belenyúlt az emberiség, az öreg kontinens történetébe. A reformáció teljesen átrendezte az Isten és ember vertikális, valamint az ember és ember horizontális, egymáshoz való viszonyát. Lett egy új korszak, lett egy új Európa, nemzetállamok, nemzetegyházak. Lett új életfelfogás, új életstílus, lett új gazdaság. Lett új kultúra – közösségi életfelfogás. Az egyén és a közösség életében egyaránt kitapinthatók ma is a reformáció impulzusai. Előadásának második részében arról szólt, hogy fontos az ún. „protestáns hagyományokra” büszkének lennünk, mivel ezek sohasem megkövült béklyót jelentettek viselőiknek, hanem állandó megújulást, felfrissülést. Úgy vélte, hogy az e hagyományokat komolyan vevők élete és szolgálata példa lehet a nem reformátusok, a nem keresztyének számára is. Mindennek pontos megvalósulását négy alponthoz fejtette ki: *társadalom, önkormányzatiság, gazdaság, kultúra és oktatás.*

Mire kötelez bennünket református örökségünk? Mindarra, amire Isten Igéje kötelezte 500 évvel ezelőtt reformátor eleinket. Sem többre, sem kevesebbre! – összegezte meglátásait Hörccsik Richárd. Ezért érdemes számba venni ma, a 21. század első felében, a reformáció örökségét, a nyitott Biblia mellett. Eleink példáját, kiállását látva felvetődik a kérdés: *Vajon bennünk van-e annyi hitbeli „kurázszi”, mint eleinkben volt fél évezreddel ezelőtt?* Mert a reformációnak így él tovább az a hatása, melynek mi is eszközei vagyunk otthon vagy a munkahelyen, az egyéni vagy a közösségi életben egyaránt.

A konferencia második plenáris előadását *Pusztai Gabriella*, a Debreceni Egyetem Humán Tudományok Doktori Iskola vezetője, a Neveléstudományok Intézetének oktatója tartotta: „*A társadalmi mobilitás egy rejtőzködő mozgatórugója*” címmel.

Úgy vélte, a tudományos kutatás szabadságának lehetőségéért vívott küzdelem érdemi kapcsolódási pont a reformáció korához és vívmányaihoz. Meglátása szerint ma is ezzel küzdünk, ezért megújulásra és bátorságra van szükségünk. Hangsúlyozta, hogy a tényeket nem nagy vonalakban, hanem aprólékosan érdemes vizsgálni, mert így mutatkoznak meg a mérvadó és jelentős összefüggések. A vallásgyakorlás tekintetében ilyenek a regionális különbségek, az egymást követő generációk vallásgyakorlata, a társadalmi státuszcsoportok összevetése vallásosság szempontjából, valamint a vallásgyakorlat és az iskolai mobilitás közötti összefüggések.

Pusztai Gabriella rámutatott arra, hogy a vallás funkcióival kapcsolatos vizsgálatok kiszélesedtek, így ma már számos hipotézis létezik. A vallás segíti a kompenzálást a véletlenségtől való rettegéssel szemben, megóvja a test-lelki egészséget, segít szót érteni különböző kultúrákkal, mobilizál, orientál.¹ Segíti a megfelelő idődiszpozíciót, a munkát hivatásként értelmezi, önreflexióra készítet, szociál-integratív funkciót tölt be a környezeti kontroll segítségével. Ennek értelmében – a tudományos közösség számára is bizonyíthatóan – olyan potenciál van az Isten ügye mögött, ami révén a gyülekezet és az egyházi iskola képes hatni a társadalom összetételére és szerkezetére, valamint ellátni egy bizonyos „lift funkciót”.²

A kétnapos konferencia első napján négy szekcióban több, mint 30 – reformációval és a megújulással – kapcsolatos előadás hangzott el magyar, illetve angol nyelven. A református felekezethez tartozó kutatók mellett evangélikusok, baptisták és katolikusok is jelentkeztek előadóként és résztvevőként. Az ország minden részéből, valamint Felvidékről, Partiumból és Erdélyből is érkeztek fiatal kutatók. Nemcsak a vallás, illetve a hittudomány területéről, hanem bölcsészeti, természettudományi és műszaki területről is voltak érdeklődők.

A diszciplínák besorolása szempontjából az egyetlen önálló szekció a történettudományi volt, amely a Doktoranduszok Országos Szövetsége hittudományi osztályának konferenciáihoz hasonlóan nagy népszerűségnek örvendett. A legtöbb előadás a rendszeres teológiai, jog- és államtudományi szekcióban hangzott el. Az előadások közül hatnak tárgya volt konkrétan a reformáció, illetve Kálvin munkássága. Érdekesség, hogy a biblikus teológiai és vallástudományi szekció 7 előadása közül 4 foglalkozott ószövetségi könyvvvel, vagy igeszakasszal, ami feltehetően összefügg a ténnyel, hogy Kálvin a Szentírás egészére építette fel írásmagyarázói tevékenységét, felértékelve az Ótestamentumot. A tanulmányokból készült kötet megjelenése ez év végére várható.

¹ Egyházi iskolák szignifikáns módon jobban teljesítenek a szövegértésben, mint a matematikában. Ennek oka az írott szöveggel kialakított, több évszázados meghitt viszony.

² Például a cigányság integrációja, felemelése.

A konferencia másodnapján, az ún. reformációs körséta program keretei között, Debrecen reformációhoz fűződő emlékhelyeinek megtekintésére került sor. A körsétát dr. Baráth Béla Levente, az egyetem Tudományos és Művészeti Bizottságának elnöke vezette. Az emlékhelyek között szerepelt a Kollégium épülete, a Nagytemplom, az Emlékkert, a Líciumfa, a Kistemplom és a Szabó Magda emlékszoba. Ez utóbbi a Kollégium Dóczy Gimnáziumában található, amely azokban a napokban a Gulag-vándorkiállításnak is helyet adott, így ezt a kiállítást is volt alkalmuk megtekinteni a résztvevőknek.

BESZÁMOLÓ
A HUNGARO-SOUTH AFRICAN
ANCIENT TEXT STUDY GROUP
ELSŐ KONFERENCIÁJÁRÓL

Persecution, Passion and Epiphany in Early Jewish Literature
2017. szeptember 20-22. Budapest

BOZÓ RÉKA

A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara adott otthont 2017. szeptember 20-22. között a *Persecution, Passion and Epiphany in Early Jewish Literature* című nemzetközi konferenciának, mely a dél-afrikai North-West University és a KRE közös összefogásával valósult meg.

A nemzetközi kutatócsoport létrehozásának ötlete 2015-ben született meg, amikor Prof. Dr. Pierre Jordan, a North-West University oktatója Magyarországra látogatott a kétévenként megrendezésre kerülő *International Society for Deuterocanonical and Cognate Literature* konferenciájára. Ő volt az, aki kezdeményezte a műhelycsoport alapítását magyar és dél-afrikai professzoroknak, illetve PhD hallgatóknak, és aki megszervezte a társaság első találkozóját kollégája, Prof. Dr. Nicholas Allen és a KRE rektorhelyettese, Prof. Dr. Zsengellér József segítségével.

A konferencia tizenhét előadásból állt, és jelen volt a KRE, illetve a North-West University professzorain kívül még Prof. Dr. Johann Cook, professor extraordinarius a dél-afrikai Stellenbosch Egyetemről; Prof. Dr. Steve Mason a holland Groningeni Egyetemről; Prof. Dr. Friederich Vincenz Reiterer, professor emeritus a Salzburgi Egyetemről; Prof. Dr. Jan Willem van Henten az Amszterdami Egyetemről; továbbá Dr. Buzási Gábor, egyetemi adjunktus az Eötvös Lóránd Tudományegyetemről.

A kutatócsoport prezentált munkái elsősorban szövegközpontú elemzések voltak a hellenisztikus zsidó irodalomról, időnként átnyúlva a filológia és hermeneutika tudományterületeire. Tanulmányaikat az üldöztetés, a zsidó- és antik görög kultúra és gondolkodásmód különbségeinek kérdéskörére fűzték fel. A konferencia esszenciáját remekül adta át Briton Riviere *Daniel in the Lion's Den* festménye, melyet a szervezők az esemény plakátjaként használtak.

A három nap leforgása alatt elhangzott prezentációkat öt nagyobb, egymással összefüggő tematikus egységre lehetett felosztani. Prof. Dr. Friederich Vincenz Reiterer („*Let Us Test Him with Cruelty and with Torture*”) vitaindító előadása alapozta meg az első témát, mely egyben a konferencia nevét is ihlette: zsidóüldözés

a Kr.e. 2. században, szenvedés és igazságtalanság. Kutatásában a címként használt bibliai idézet (Bölcs 2:19) apropóján mutatta be, hogy a hellenizmus korának felfogása szerint a hatalom és jog kéz a kézben járt, vagyis az igazság mindig az erősebb oldalán állt. „The strong do what they want, the weak do what they must.” Ebből a nézőpontból válik világossá, hogy a zsidóüldözések kegyetlensége nem számított a görögök szemében embertelennek és igazságtalannak, ugyanis a zsidóság volt a térségben a kiszolgáltatott kisebbség.

Prof. Dr. Gideon R. Kotzé (*Images of Human and Divine in Masoretic Texts and LXX Lamentations* 3:52-66) a Siralmak könyvének egy részletét (Sir 3:52-66) vizsgálta, mely a meghurcolt, haldokló lírai én narratívájában erős képi és metaforikus nyelvezettel írja le a magára hagyatottságát Isten által, majd az Úr megváltását és bosszúját üldözőin.

Prof. Dr. Jeremy Punt (*Paul the Jew, Power of Evil and Rome*) amellett érvelt, hogy Pál leveleit nem pusztán mint keresztény teológiai értekezéseket szabad értelmezni, hanem olvasásukkor figyelembe kell venni az apostol zsidó és római gyökereit is, mert e két nézőponttal együtt érthető csak meg a hozzáállása a hatalom gonoszságához.

Prof. Dr. Steve Mason (*Pathos and Passions in Josephus' Judaeen War: A Tragic Vision of History and Politics*) azt bizonyította be, hogy Josephus Flavius *De bello Judaico* című kötetében tudatos írói fogásként használja a pátoszt; művészi precizitással adagolja, illetve keveri a szenvedélyt és testi-lelki szenvedést, így mutatva be a háború tragikus voltát.

Ez az előadás vezet át minket a következő nagyobb témakörhöz, Josephus Flavius, a Kr.u. 1. század legjelentősebb zsidó történetíró műveihez. Prof. Dr. Zsengellér József (*Hellenistic Persecution of the Samaritans According to Josephus Flavius*) tanulmányában Josephus két, a hellenizmus korában szamaritánus-üldözésről feljegyzett történetét elemezte, majd a korszak vallási és politikai helyzetét figyelembe véve arra a következtetésre jutott, hogy a művek nem valós események feljegyzései, hanem pusztán irodalmi fikciók.

Prof. Dr. Karasszon István (*Heroism and Literary Technique in the Presentation of the Religious War in the Second Century BCE*) két szöveget vizsgált meg: a Makkabeusok első könyvét és Josephus-tól a *De bello Judaico*-t. Mindkét mű ugyanarról az eseményről, vagyis a Kr.e. 168-ban a zsidóság és Szeleukidák között kirobbant háborúról szól, azonban mindkét forrás más nézőpontból írja le a történeteket, narratívájuk miatt sokszor erősen túloznak, emiatt lehetetlenség belőlük rekonstruálni a pontos történelmi eseményeket.

A Makkabeus felkelést elbeszélő deuterokanonikus szövegekkel több előadó is behatóbban foglalkozott. Dr. Eugene Coetzer (*Victorious Victims and Prayers for the Deceased: Possible Links Between Conceptual Tension and Progressive Doctrine in 2 Maccabees* 12) azt mutatta be, hogyan használja a szerző a Makkabeusok második

könyvében a kognitív disszonanciát mint lírai eszközt. A szociálpszichológiában meghonosodott fogalom azt az állapotot írja le, mikor egy új tapasztalat ellentmond a korábbi ismereteknek, ezáltal belső feszültséget teremtve, melyet az alany igyekszik valahogy feloldani. A Makkabeusok második könyvében az alapvető elképzelés szerint Júdea serege legyőzhetetlen, mert az Úr velük van. Az új információ, mellyel azonban szembesülniük kell az, hogy az ellenség mégis legyőzte és megölte a katonákat. Ezt a disszonanciát a mű az új tapasztalat átértelmezésével oldja meg: a feltámadásban való hit által Júdea harcosainak halála immár nem számít vereségnek.

Prof. Dr. Pierre J. Jordaán (*Passion, Persecution and Epiphany in the Death of Antiochus IV Epiphanes*) a 2Mak 9-ben kereste a drámai ironia lírai eszközének jellegzetességeit, versről-versre fejtve fel, hogyan realizálja fokozatosan IV. Antiokhosz Epiphanész azt, amivel az olvasó már tisztában van – vagyis hogy Jeruzsálem meghódításának dicsősége helyett csúfos és szenvedéssel teli halál vár rá.

Prof. Dr. Jan Willem van Henten (*Martyrs, Religion and Politics*) előadásában amellet érvelt, hogy a mártíromság ugyanannyira szól a vallásról, mint a politikáról. Elmondása szerint a legjobban ezt a Makkabeusok könyve támasztja alá, ahol a vallási és nemzeti identitás megegyezik, így a vértanúság egyenlő a hazafissággal.

Prof. Dr. Hans van Deventer (*Spare a Story for the Martyrs: Rethinking the Near Persecution Narratives in the Book of Daniel*) a Dániel könyvében lévő mártír, vagyis majdnem mártír történeteket vette górcső alá, bevezetve ezzel a negyedik témát, az Ószövetség legkésőbbi keletkezésű kanonikus könyvét, mely felépítésének elemzésén keresztül került bemutatásra, hogy Dániel és társainak megpróbáltatásai a Kr.e. 2. század mártírság irodalmának nyomait viselik magukon.

Dr. Manitza Kotzé (*Us and Them: Food and Identity in Times of Persecution*) előadásában arról beszélt, hogy az étel – a zsidóság esetében a szigorú étkezési szabályok – hogyan tükrözi vissza a kultúrát, és ezáltal hogyan válik az identitás részévé. Dániel könyvét hozta példának arra, hogyan tudja az étkezés megerősíteni a vallási identitást egy olyan környezetben, ahol az másképp elveszhetne.

Prof. Dr. Marius Nel (*Jewish Apocalypses from the Second Century BCE as an Epiphany for Persecuted People*) kutatásában Dániel látomásain keresztül az apokaliptikus irodalmat vizsgálta, közelebbről annak bölcsesség-irodalomba visszanyúló gyökereit, a műfaj megkülönböztető jegyeit a profetikus irodalomtól, illetve kialakulásának történelmi-kulturális okait.

Hasonló komparatiztika állt az utolsó előadások fókuszában is. Prof. Dr. Johann Cook (*The LXX of Proverbs in the Light of Antiochus Epiphanes' Devastating Reforms*) többek között arról értekezett, hogy a Példabeszédek könyvének *Septuaginta* szövegében található hozzátoldott görög sorok és versek magának a görög fordítónak a munkái, aki a hellenista és zsidó kultúrában és irodalomban egyaránt jártas személy lehetett.

Dr. Buzási Gábor (*Pilpul and Eros: Philo on the Desire for Truth Against the Literalists*) Alexandriai Philón munkásságával, közelebbről a szimbolikus Biblia-értelmezésével foglalkozott. Példaként az Ex 22:25-27 részletét hozta fel, melyben egy érdekes – az Ószövetségben több alkalommal is felemlített – szokásról olvashatunk: egy ruhadarab (MT [שָׁלֵחַ], LXX [ἱμάτιον]) zálogba adását egy fogadalom megkötésekor. A literalisták szó szerinti értelmezést elvetve Philón a *De Somniis I* című művében az allegorikus értelmezés mellett érvel, és a ruhadarabot a *logos*-nak felelteti meg.

Prof. Dr. Balla Ibolya (*Fate of Two Cities: The Description of Jerusalem and Babylon in Second Temple Songs of Zion*) a Sion énekek jellegzetességeit elemezte három forrás – Jeremiás 50-51, Ézsaiás 41 és Báruk 4-5 – szövegének részletes összehasonlításával.

Dr. At Lamprecht (*The Conception of a Spatial Centric Essence for a Divine Epiphany in the Hebrew Bible: A Comparison Between Exodus 3 and Job 1-2*) két bibliai részlet – Exodus 3 és Jób 1-2 – példáján keresztül mutatta be, hogy az epifánia leírása tükrözi a kulturális közeget, azt, hogy az adott népcsoport hogyan látta a világ működését, és így milyen szimbolikus képekben gondolkodik.

Végül pedig Prof. Dr. Nicholas Peter Legh Allen (*Passion, Persecution and Epiphany: the David and Bathsheba Affair According to LXX, Josephus and the Rabbinis*) Dávid és Betsabé ikonikus történetének három különböző forrását vetette össze, arra a következtetésre jutva, hogy mindhárom szövegkorpusz más nézőpontból írta meg a történetet: a Septuaginta narratívája vallási színezetű, míg Josephus Flavius az *Antiquitates Judaicae*-ben történelmi rekonstrukcióra törekedett, a rabbinikus irodalom pedig jogi-politikai szemszögből próbálta magyarázni az eseményeket.

A kellemes hangulatban és családias légkörben zajló konferencia célja a hellenizmus zsidó irodalmával foglalkozó *Hungaro-South African Ancient Text Study Group* nemzetközi összefogással elért kétéves munkájának lezárása és eredményeik megosztása volt – remélhetőleg nem az első és egyben utolsó alkalommal. Az elhangzott értekezések, a tervek szerint, egy angol nyelvű tanulmánykötetben, a Brill Press nyomtatásában jelennek meg.

RECENZÍÓK

Christensen, Duane L. (†):
Nahum – A New Translation with Introduction and Commentary

NEW HAVEN–LONDON: YALE UNIVERSITY PRESS, 2009;
ANCHOR YALE BIBLE 24F

Náhum könyve a Héber Biblia egyik legtalányosabb könyve. A próféta személyéről szinte semmit sem tudunk a nevén kívül, és azt sem tudjuk, hogy pontosan hol helyezkedik el a származási helyeként megjelölt Elkós városa. A könyv szövege nem árul el sokat keletkezésének körülményeiről sem, héber szövege pedig nehéz, sőt némely ponton esetleg felmerülhet a szövegromlás gyanúja is – máshol viszont életteli képekkel jövendőli meg, illetve mutatja be az Asszír Birodalom fővárosának, Ninivének a pusztulását. A könyv a 12 kispróféta könyveinek egyike, és érdekes módon Júda számára kizárólag üdvösséget prófétál, éppen ezért kérdőjelezték meg többen a könyv értékét, sokszor nacionalistának is bélyegezve annak hangvételét. Náhum próféciája egy város és egy birodalom hanyatlását, meghódítását és pusztulását írja le költői nyelven, egy, az eseményeket a központhoz képest távoli Júda királyságából szemlélő személy szemszögéből. A téma aktualitása miatt a könyvnek minden kor számára lehet üzenete.

Az itt bemutatott Náhum-kommentár szerzője, Duane L. Christensen (1938-2013) a californiai berkeley-i Graduate Theological Union professzora volt. Christensen szinte egész életét e rövid, ámde annál gazdagabb könyv kutatásának szentelte. Tanulmányaiban feldolgozta a könyv kutatástörténetét, foglalkozott a könyv elején olvasható töredékes akrosztichonos zsoltárral, egy esetben revideálva annak terjedelméről vallott korábbi nézetét is, és életművének betetőzéseként egy monumentális kommentárt írt a rangos *Anchor Yale Bible* kommentársorozatában a mindössze 47 versnyi terjedelmű prófétai könyvhöz. Náhum-kutatásain túl fontos még a *Word Biblical Commentary* sorozatban 2001-2002-ben megjelent Deuteronomium-kommentárja

Christensen kommentárjának két fő jellegzetessége megosztó lehet az ószövegségi tudományok szakemberei számára. Egyrészt vitatott és vitatható a szerzőnek az a végkövetkeztetése, hogy egységes irodalmi alkotásnak tekinti Náhum könyvét, elvetve a redakciókritikai iskola kutatásainak eredményeit. Szintén megosztó a szerzőnek az az álláspontja, hogy az irat hagyományozott héber (masszoréta) szövegét alapvetően megbízhatónak és pontosnak tekinti. Ennek ellenére nem konzervatív szemléletű munkáról van szó, mivel Christensen úgy véli, hogy a

prófétai könyv jóval az események után keletkezett, leghamarabb a fogság alatti időre teszi annak születését. (Megjegyzendő, hogy a datálás kérdése nem hangsúlyos elem Christensen számára, maga is többször méltatja annak a Klaas Spronknak a Náhúm-kommentárját, aki a könyv keletkezését a Ninive bukása előtti időre teszi.)

A kommentár egészét ismerve a szerző meggyőzően érvel a fent ismertetett tételek mellett, és munkájának értékét még akkor sem lehet elvitatni, ha valaki a prófétai irodalom specialistájaként esetleg más következtetésekre jut, mint a szerző. Az egyes ószövetségi könyvek keletkezésével kapcsolatban ma több rivális elmélet él, Náhúm esetében azonban több megoldatlan kérdése is maradt még a kutatásnak, éppen ezért azoknak is érdemes megfontolni Christensen kutatási eredményeit, akik más alapon állnak, vagy a könyv kritikai vizsgálata során éppen ellentétes eredményre jutnak.

A szerzőnek az az álláspontja, amely a héber masszoréta szöveget szinte teljes mértékben megbízhatónak tekinti, viszonylag ritka Náhúm könyve kritikai kutatásában, bár a bibliatudomány egészét tekintve újabban egyre inkább elfogadottá válik ez a vélemény. Ennek az az oka, hogy a könyv elején olvasható töredékes akrosztichonos zsoltár rekonstrukciója, illetve a szöveg néhány nehezen értelmezhető részének vizsgálata során a filológusok sok emendációval éltek. (A *Biblia Hebraica Stuttgartensia* 103 lehetséges javítást tartalmaz.) Ezzel szemben Christensen mindössze 8 apró emendációt eszközöl a szövegben, amelyek közül négy ókori variánsok – héber nyelvű kéziratok, illetve héber alapszöveg alapján készült fordítások – szövegén, másik négy pedig a szerző rendkívül alapos prozódiai analízisén alapul. Ennek alapján megállapítható, hogy Christensen kizárólag alapos okkal nyúl a szövegjavítás eszközéhez. A szerző prozódiai és metrikai elemzései a kommentár legfőbb erői közé tartoznak, Náhúm könyvének filológiai kutatásában komoly eredménynek tekinthetők.

A könyv kommentárját egy viszonylag hosszú bevezető fejezet előzi meg, amelyben a szerző a könyv prozódiai vizsgálatának bemutatásával, kutatástörténeti összefoglalóval, a könyv irodalmi műfajával, struktúrájával, történelmi háttérével és szövegkritikai vizsgálatával, valamint az ókori zene vizsgálatának Náhúm könyve prozódiaja szempontjából releváns kérdéseivel foglalkozik. Számomra ez utóbbi volt a könyv legproblémásabb részfejezete, mivel e téren laikusként meglehetősen spekulatívnak éreztem a szerző e kérdésről írott fejtegetéseit, amelyek nagyrészt Ernest McClain kutatásain alapulnak.

A kommentárt mindezen túl megelőzi még a tárgyalt prófétai könyv szakirodalmának, illetve a nem szorosan Náhúm könyvének vizsgálatával foglalkozó, de ahhoz kapcsolódó szakkönyveknek rendkívül alapos, mintegy 80 oldalnyi terjedelmű bibliográfiája. Annak ellenére, hogy a szerzőnek nem volt célja a teljes Náhúm-kutatás feltérképezése, mégis ismereteim szerint ez a legalaposabb és legjobban használható bibliográfiája ennek a prófétai könyvnek.

A kötet legterjedelmesebb részét természetesen a kommentár teszi ki, ahol a szerző hét nagyobb egységre bontva magyarázza a szöveget. Christensen az *Anchor Yale Bible* sorozat megszokott struktúráját követve a legtöbb egység kommentálását egy rövid bevezetéssel kezdi, ahol az adott részlet sajátosságait mutatja be, majd pedig versenként magyarázza azt, végül történeti, illetve ókori (elsősorban mezopotámiai) szöveges források és ábrázolások segítségével tágabb kultúrtörténeti kontextusba helyezi a tárgyalt szakaszt.

A kommentár megközelítése szövegközpontú; körültekintően igyekszik a héber szöveg összes nyelvi és értelmezési nehézségét bemutatni, és azokra válaszokat keresni, valamint a megoldási lehetőségeket kifejezni. A szerző részletesen vizsgálja és bemutatja a könyvben alkalmazott költői eszközöket, meggyőzően érvel például amellest, hogy a könyv elején található zsoltárbetét nemcsak az abecedárius akrosztichon – ez ma már bizonyítottnak tekinthető –, hanem a telesztichon eszközével is él: a négy első sor utolsó betűjéből az Örökkévaló nevét olvashatjuk össze. Az ehhez hasonló költői eszközök miatt tekint úgy a kommentár szerzője a könyv szövegére, mint ami tudatos költői vagy szerkesztői munka eredménye, és éppen ez vezet a szerzőnek a masszoréta szöveg megbízhatóságáról vallott, korábban már ismertetett nézetéhez.

A szerző továbbá bemutatja Náhum könyvének Biblián belüli párhuzamait, és annak egyes részleteit összeveti a Második Templom korának Ószövetségen kívüli zsidó irodalmával is, továbbá időnként szélesebb kultúrtörténeti kitekintést is tesz (a 2,11-14 magyarázata során például egy rövid exkurzus az ókori keleti oroszlán-szimbolikát vizsgálja). A szövegközpontúság következtében a könyv történeti háttérének bemutatása kevésbé részletes, mint a filológiai elemzés, akit ez a kérdés érdekel, az magyar nyelven Kőszeghy Miklós „Jaj neked Asszíria! Náhum: egy tipikus próféta a kivételesek között” című, 1999-ben az *AETAS* folyóiratban megjelent tanulmányához folyamodhat, assziriológiai szempontból pedig Stefan Zawadzki (különösen az 1988-ban megjelent *The Fall of Assyria and Median-Babylonian Relations in the Light of the Nabopolassar Chronicle* című monográfiájában) és Nadav Na’aman (elsősorban az 1991-ben a *Zeitschrift für Assyriologie*-ben megjelent „Chronology and History in the Late Assyrian Empire [631–619 BC]” című tanulmányában) dolgozzák fel Ninive bukásának történetét, míg Mordochai Cogan és újabban Eckart Frahm munkássága az eseményekre adott bibliai reflexiókat elemzi. Náhum könyve szempontjából érdekes még Delbert R. Hillers 1964-ben megjelent *Treaty-Curses and Old Testament Prophets* című monográfiája, amelyben az ószövetségi idegen népek elleni ítéletes próféciaák képi világának az ékirásos vazallusszerződések átokformulaiban található párhuzamait elemzi.

Az elmondottak alapján a könyv legfőbb erényének azt tartom, hogy kiváló érzékkel fejt fel a könyv héber szövegének problémáit. Christensen megközelítésében lehetnek (vannak!) nehezen elfogadható elemek, de mind Náhum könyvének

megértésében, mind e könyv kutatástörténetének megismerésében nagy segítséget jelent ez a kommentár.

A keménykötésű kötet fizikai kiállítását tekintve kiváló minőségű, ahogyan az az *Anchor Yale Bible* sorozat kommentárjai esetében megszokott. A könyv jól szerkesztett, elenyészően kevés sajtóhiba zavarja csak az olvasását. A főszöveg mellett a kötetben 14 illusztrációt találhatunk, ezek közül öt a bevezetésben található, ókori zenével (*archeomusicology*) foglalkozó fejtegetéseket kíséri, azzal a céllal, hogy az ott elmondottak megértését segítse. A további kilenc illusztráció a prófétai könyv szövegét kommentáló fejezetben található, és asszír domborművek ábrázolásainak rajzolt másolata, egy esetben pedig fényképe, illetve asszír fegyverek rajza és egy skorpióábrázolást tartalmazó júdeai pecsétnyomó másolata. Ezeknek a célja az, hogy a szöveges magyarázat mellett vizuálisan is segítsék Náhumi könyv megértését. A kötetet a jól használható tárgymutató mellett egy-egy, az idézett szerzők neveit, az idézett írott ókori források, szöveghelyek pontos megjelölését és a kötetben található akkád, arab, arámi, kánaáni (elsősorban ugariti), egyiptomi, görög és héber szavak jegyzékét tartalmazó mutató zárja.

Christensen Náhumi-kommentárját elsősorban a prófétai irodalom, illetve a bibliai héber költői szövegek és a héber poétika elmélete iránt érdeklődőknek ajánlom, de a kötetet annak gazdag anyaga és újszerű megközelítése miatt haszonnal forgathatja mindenki, aki az Ószövetség – és különösen annak héber szövege – iránt mélyebben érdeklődik, hiszen a szerző magyarázatai közelebb vihetnek minket ennek a rövid és talán ritkábban olvasott és kutatott ószövetségi prófétai könyvnek a megértéséhez.

Péntek Dániel

Gallusz László:
Jézus hét reformációs üzenete a Jelenések könyvében:
Kortörténeti szempontok, mai vonatkozások

BUDAPEST, ADVENT KIADÓ, 2016, 200 O.

Gallusz László hosszú ideje a legmagasabb tudományos szinten foglalkozik a *Jelenések könyve* (a továbbiakban: Jel) magyarázatával. Büszkén mondhatjuk, hogy munkássága Egyetemünkhöz is kapcsolódik, mivel 2011 októberében a KRE HTK-n védte meg vaskos *The Throne Motif in the Book of Revelation* című doktori értekezését. Dolgozata a rangos „The Library of New Testament Studies” sorozat részeként is megjelent 2014-ben.

Üdítő látnunk, hogy a szerző nem hagyott fel a „bibliai kánon koronáját” jelentő újszövetségi irat vizsgálatával (16. o.). Újonnan megjelent művében nem a Jel egy központi témájára összpontosít, hanem vizsgálata tárgyát egy nagyobb önálló egység, a hét gyülekezetnek megfogalmazott jánosi (jézusi) levél adja (Jel 2-3).

A szerző örökérvényű igazságokat taglaló könyve egy nagyon is konkrét szituációra reflektál, és a reformáció emlékévéhez köthetően jelent meg magyar nyelven. Bátor vállalkozásnak mondható a reformáció („reformációs üzenet”) és a *Jelenések könyve* összekapcsolása, mivel tudvalevő, hogy sem Luther, sem Kálvin nem magyarázták (részletesebben) a legutolsó kanonikus újszövetségi művet (15. o.)

A szerző felvetése kapcsán bátor, de egyúttal szükséges vállalkozásról is beszélhetünk. A reformáció korában a Jel-ről kevés szó esett ugyan, a reformációt megelőzően és azt követően azonban (így napjainkban is) komoly érdeklődés övezte és övezi a bibliai iratot – az évszázadok során a mű sokfajta értelmezése és félreértelmezése látott napvilágot.

Gallusz László könyve a reformáció eredeti célkitűzését szem előtt tartva nem csupán helyes (és szükséges) értelmezésre, hanem biblikus cselekvésre is ösztönöz. Rögtön az előszóból kiderül, hogy a könyv megpróbálja a „bibliaszöveg eredeti, szándékolt értelmét feltárni, valamint a benne kidomborodó elvek alkalmazását keresi a mai nyugati világban élő keresztyének életét illetően” (16. o.). Ha úgy tetszik, nem csupán bibliai, hanem gyakorlati teológiai célkitűzés is motiválta a szerzőt műve elkészítésében. Nem csupán a Jel értelmezése, hanem korunk és nyugati keresztyénségünk néhány lényeges kihívására történő reflexió is célja a könyvnek. Gallusz László kiemeli, hogy az aktualizálás csak az egzisztenciális megalapozást követően végezhető el kellő magabiztossággal.

A gyakorlati megfontolásból következik, hogy a könyv a szakemberek mellett a Jel-t kevésbé ismerő olvasókat is meg akarja szólítani (18. o.). Sajnos egyre kevesebben vállalják fel ezt a nem könnyű kettős célkitűzést (célközönséget). Éppen ezért Gallusz László munkája hiánypótló, és reménység szerint másokat is hasonló irányba ösztönöz majd.

A könyv érdemi része módszertani alapvetéssel kezdődik, ahol a szerző röviden érinti a Jel egyes bevezetéstani kérdéseit (műfaj, célkitűzés, kortörténeti háttér). Megemlíti, hogy a Jel egyszerre tartozik az apokaliptika, a prófécia és a „pasztorális körlevél” kategóriájába (23. o.). Utóbbi jellegzetességgel kapcsolatosan hangsúlyozza, hogy azért is kiemelten fontos a Jel 2-3 történeti háttérének szem előtt tartása, mert ezek a körlevelek minden város esetében utalnak a jellegzetes múltbeli vagy éppen aktuális szituációra.

A szerző ezt követően röviden vázolja a Jel történelmi kontextusát. Legelőször is kiemeli, hogy a Kis-Ázsiában lévő pogány kultuszok komoly kihívást és fenyegetettséget jelentettek a térségben élő keresztyének számára. A pogány kultuszok ereje kirajzolódik egy-egy monumentális kis-ázsiai templom és oltár képeiben is, gondolhatunk az ókori világ hét csodájának egyikeként számon tartott efezusi Artemisz-templomra vagy a pergamoni akropoliszon belül található és a látogatók körében ma is nagy népszerűségnek örvendő Zeusz-oltárra (26. o.).

Gallusz László véleménye szerint azonban a császárkultusz vallási-politikai hatalma jelentette Jézus akkori követői számára a legnagyobb nehézséget. Míg a császárkultusz mintegy abroncsként a „Birodalom erejét és stabilitását volt hivatott garantálni” (27. o.), addig „Krisztus követői nem vallhatták egy időben Jézust és a császárt is uruknak” (29. o.).

A bevezető fejezeteket követően olvashatjuk külön-külön a hét gyülekezetnek megfogalmazott jézusi levelek részletes magyarázatát. A könyvet izgalmassá teszi, hogy legelőször nem az egyes levelek értelmezésével találkozunk, hanem egész a kezdetektől, mintegy folyamatában kísérelhetjük végig a címzett városok és gyülekezetek történetét. Ezt követően külön alfejezetben olvashatunk a városon belül folyó pogány kultikus gyakorlatokról. Öröndetes, hogy a szerző a történeti és a vallástörténeti vizsgálat alkalmával számos görög-római forrást felhasználva mélyíti el magyarázatát. Mindez nem csupán a Jel-ben, hanem a történettudományban való jártasságát is bizonyítja.

A könyv aprólékosságát az is mutatja, hogy számba veszi az adott városban megjelenő gyülekezeti (keresztyén) előzményeket is. A hét gyülekezet közül Efezus városa több újszövetségi iraton belül is megkülönböztetett fontossággal bírt (erre világosan felhívja a figyelmet a könyv, de emellett az Újszövetség egészében előforduló, kevésbé jelentősnek mondható városok – pl. Laodicea – hitbeli előzményeiről is szól). Az előzetes vizsgálat eredményeképp alapos előismerettel olvashatjuk el a konkrét bibliai szakaszok magyarázatát.

A múltbeli események mellett a Jel 2-3-ban lévő levelek közvetlen és távoli hatását is nyomon követte Gallusz László. A szerző nem csupán az egyes levelek előzményeire, hanem azok következményeire is kitér, amikor említést tesz arról, hogy milyen irányt vett a gyülekezetek élete, miután olvasták Jézus őket megszólító személyes felhívását. Azonban a szerző által felvázolt ív még ezen a ponton sem áll meg, hanem mintegy kitekintésszerűen felhívja a figyelmet az igeszakaszok számunkra aktuális üzenetére is.

A könyv komoly történeti megalapozottságát az is mutatja, hogy az oldalszám tekintetében közel azonos terjedelműnek mondhatók a történeti jellegű fejezetek a szövegmagyarázati részekkel. Továbbá, a szerző a bibliai szövegek magyarázatok igen gyakran utal vissza a történeti megalapozás alkalmával felmutatott eredményekre. Minden esetben igazolja azon állítását, hogy a történeti vizsgálat hiányában céltévesztettnek mondható a Jel 2-3 értelmezése.

A könyv végén részletes bibliográfiával találkozunk, benne a jelentősebb kortárs angol nyelvű Jel-kommentárokkal. Az itt szereplő bibliográfia nem csupán a Jel kutatóit segíti, hanem a bibliaolvasókat, gyülekezeti tagokat is, mivel a legfontosabb magyar nyelvű szakirodalmat is tartalmazza a könyv végén található felsorolás.

Tudományos és ismeretterjesztő szempontból is dicséretes, hogy a könyv számos képpel illusztrálja üzenetét, és teszi kézzelfoghatóvá a Jel térben és időben tőlünk távolinak mondható világát. Számos fényképpel találkozunk, melyeken egy-egy akkori épület maradványait, érméket, illetve a hatástörténet kategóriájába sorolható festményt láthatunk.

Összességében elmondhatjuk, hogy Gallusz László munkája mindenképpen üdvözlendő. Nem csupán a felvetése és kortörténeti olvasata okán, hanem azért is, mert magyar nyelven meglehetősen kevés olyan munka érhető el, amely tudományos igényességgel közelít a Jel-hez. Némi hiányérzetünk egyedül a bevezetéstani fejezet olvasásakor lehet, mivel a Jel szerzőségéről és ezzel együtt datálása kérdéséről csak futólag esik szó. Továbbá, a szerző a bevezetéstani fejezetben nem hangsúlyozza, hogy a helyi pogány kis-ázsiai elemek és a Római Birodalom jelentette fenyegetettség mellett némely keresztyén gyülekezetek hitét egyes helyi izraelita közösségek is próbára tették. Ha a bevezetéstani részben nem is olvasunk erről, de a részletes vizsgálat alkalmával utóbbi kérdés kellő alapossággal taglaltatik (75-77. o.).

Nagy József

Ellis Potter:
3 elmélet a mindenségről

FORDÍTOTTA J. FÜSTÖS ERIKA,
BUDAPEST: HARMAT, 2014; 135 O.

Egy kaliforniai születésű szerző könyvét tartjuk a kezünkben, aki az élet kérdéseire keresve a választ először zen buddhista szerzetes lett. Az 1970-es években viszont a svájci L'Abri közösségben, Francis Schaefferrel beszélgetve jutott el a keresztény hitre. Azzal a Francis Schaefferrel, aki az előfeltevésekre építő apologetika képviselője volt, amely abból indul ki, hogy a tényeket nem objektíven szemléljük, hanem szubjektíven, azaz szocializációnk, élményeink és saját meggyőződéseink befolyásolnak minket. Éppen ezért a keresztény hitre jutáshoz elsősorban ezeknek az előfeltevéseinknek kell változni, és ehhez kinyilatkoztatásra van szükség. Ellis Potter könyvében a különböző ilyen előfeltevéseket veszi górcső alá, és ezeken keresztül jut el a keresztény hithez, mely számára a kinyilatkoztatott igazság. Teszi mindezt úgy, hogy a célja nem egy tudományos munka létrehozása, hanem sokkal inkább egy lelkiiségi mű írása, mely a keresztény apologetika népszerűsítő változata. Ellis Potter tíz évig volt egy bázeli angol nyelvű protestáns gyülekezet lelkipásztora, jelenleg független misszionáriusként dolgozik.

Már könyve címe magában hordozza azt az üzenetet, melyre az egész írása felépül. A *3 elmélet a mindenségről* olyan cím, mely felkelti az ember kíváncsiságát. Valójában nem elméletekről, hanem inkább világképekről beszél, ahogy ezt az első fejezetben meg is fogalmazza. Az -izmusok mibenlétét tisztázva megállapítja, hogy a világképek 3 „-izmusba” sorolhatók, melyeket a monizmus, a dualizmus és a trinitarianizmus fogalmakkal jelöl. Megállapítja, hogy e három -izmusnak vannak közös tanításai is:

1. kezdetben minden tökéletes volt;
2. valami elromlott ebben a tökéletességben, és ez szenvedést, zűrzavart okoz;
3. cél az eredeti állapothoz való visszatérés.

De vannak különbségek is e világképek között:

1. a tökéletesség természetén mást és mást értenek;
2. másnak látják a szenvedés okait
3. és a tökéletes állapothoz való visszatérés módját.

A könyv felépítéséből, a fejezetek terjedelméből egyértelműen látszik, hogy Potter mely világnézetekhez kötődik személyesen. Amikor a monizmusról beszél, több rövid fejezetben járja körül a témát. Egy szómagyarázattal kezdi, melyben az olvasó figyelmét felhívja arra, hogy ne keverje össze a monizmust a monoteizmussal. A „New Age elefántja” révén betekinthetünk ennek a világfelfogásnak az igazságkeresésébe. Ez az a képzeletbeli elefánt, melyet vakok egy csoportja vizsgál, és mivel mindenki más-más részét tapintja ki, ezért az elképzelése is más lesz az elefántról. Így érzékelteti a szerző azt, hogy mindenki ismeri az igazság egy kis részletét, de senki sem az egészet. Egy másik példázat pedig arra világít rá, hogy a vízcsepp a tökéletességet az óceánban éri el, amikor egygyé válik vele.

A monizmus ősi tapasztalat, amely szerint egyfelől létezik az egyetlen Egy, és ez az egység a tökéletesség, mert stabil és kiszámítható. Másfelől a változatosság is jelen van a világban, de az a tökéletesség elromlása, mert ingatag és kiszámíthatatlan. A szenvedésnek az a feloldása, ha emlékszünk a tökéletes egységre.

A két legnagyobb monista vallás, a hinduizmus és a buddhizmus elemein keresztül mutatja meg a szerző, hogy mit jelent a tökéletesség: minden Egy, amiben az ember is az Egy, azaz maga Isten része. Az ehhez vezető út a szenvedés okának, a vágnak a megszüntetése, melyhez eszköz a négy nemes igazság, azon belül a nyolcrésztű nemes ösvény, amely Potter megállapítása szerint terápiás programnak tekinthető. Szerzőnk természetesen nem kerülheti meg a reinkarnáció kérdését sem, ha a hinduizmusról és buddhizmusról beszél, és fontosnak tartja tisztázni, hogy ezekben a vallásokban az újra megtestesülés nem pozitívum, hanem a cél a körforgásból való megszabadulás, a felébredés a „sokféleség rémálmából” és a tökéletes egység megismerése. Ez a monisták evangéliuma.

A meditáció gyakorlatáról szólva kiemeli a nyugati és keleti felfogás közötti különbséget, amikor felhívja az olvasó figyelmét arra, hogy a meditáció lényege nem a koncentráció, hanem az elme teljes kiüresítése, a „semmi-állapot” elérése. A mantra-meditáció célja, hogy megszüntesse a nyelvet, kikapcsolja a gondolkodást, és ezáltal megszabadítson a sokféleségtől, a kapcsolatoktól, és elvezessen a teljes egységre. Ehhez kapcsolódik a szerző személyes tapasztalata a zen-buddhizmusról, melynek híveit inkább *nonistáknak* (a Semmiben hívóknak) tartja, mint monistáknak. Egy rövid buddhista „igehirdetést” is olvashatunk ennek a résznek a végén, melyben Potter arra mutat rá, hogy az üdvösség az, ha felismerjük magunkban a Buddha-természetet.

A fejezetben két nagy világvallást sorol be a szerző a monizmusba, de mindezt nagyon leegyszerűsítve teszi. Egymás mellé állítja a hinduizmust és a buddhizmust egy bizonyos szempontból, és nem tesz említést a kettő jelentős különbségeiről, gazdagságáról, sokféleségéről.

A második körről, a dualizmusról a szerző – saját bevallása szerint – nem sok személyes tapasztalatot szerzett. Ez a világfelfogás a jó és a rossz harmóniájára

helyezi a hangsúlyt, jelképe, a jin-jang elve a taoizmusban és a konfucianizmusban található meg, de más világfelfogásokban is felfedezhetjük. Ezt a világgépet az ellentétpárok hívták életre, és a tökéletességben ezek az ellentétpárok összhangban, egyensúlyban vannak. A szenvedés oka az, ha ez a harmónia felborul, a megváltás pedig az, ha az egyensúly visszaáll.

Ez a világszemlélet az élet különböző területein egészen gyakorlati módon igyekszik megteremteni a harmóniát. Itt olvashatunk a *feng shui*-ről, mely a környezet összhangjára figyel, vagy a keleti orvoslásról, mely elsősorban megelőző módon, táplálkozással, életmóddal törekszik az egészség megtartására. Ez a világszemlélet azonban hatott a kultúrára, a művészetekre, a filozófiára és a politikára is, aminek példaként Potter megemlíti Hegelt, Marxot, a dialektikát és a kommunizmust, mely mint kísérlet megbukott a 20. században, ezzel is rámutatva ennek a világfelfogásnak a hibáira.

E világgép hiányosságát abban fedezi fel az író, hogy nem mindennek van ellentéte. A természetben számtalan olyan dolgot találhatunk, amelynek nem tudjuk megmondani az ellentétét. Másrészt ha ez helyes világfelfogás lenne, akkor mindent tartalmaznia kellene, a jót a rosszal együtt, és egyik sem győzedelmeskedhetne. Mivel a nyugati gondolkodásban létezik jó rossz nélkül, szeretet gyűlölet nélkül, ezért Potter nem tudja elfogadni a dualista világnézetet, mely kiegyenlítené ezt a kettőt. Harmadsorban az ellentétek teljes egyensúlya statikusságot jelent, nincs benne mozgás, tehát egység jön létre, amit Potter egyenlővé tesz a monizmussal, és bebizonyítja, hogy a dualizmus valójában nem különbözik attól.

Amikor elérkezünk a harmadik körhöz, a trinitarianizmushoz, már a fejezet terjedelméből látjuk, hogy az első két kör bemutatása valójában arra irányult, hogy a szerző apologetikailag felépítse a könyvét, és annak csúcspontja legyen a kereszténységet tárgyaló szakasz. Értelemszerűen ez a leghosszabb rész, a legtöbb alfejezettel. Érdekes, hogy míg a korábbi világgépeknél viszonylag hamar világossá vált az olvasó számára, hogy mi okozza a szenvedést az ember számára, addig itt lassan, több fejezeten keresztül jutunk el arra, hogy megismerjük a szenvedés okát. Ezek a fejezetek arra szolgálnak, hogy bemutassák mindazokat az okokat, összefüggéseket, melyeket a korábbi világfelfogásoknál már tárgyalt, valamint azt, hogy ezek miért nem a szenvedés okai a trinitarianizmusban.

Potter rögtön vitába száll a monizmussal akkor, amikor a Szentháromság egységéhez hozzákapsolja, hogy Isten önmagában hordozza a kapcsolatot, azaz Isten tökéletesen egységes és tökéletesen változatos. „Egyedül Isten Isten, és Isten nincs egyedül.” A világra tekintve számtalan ellentétpárt fedezhetünk fel, melyek már a teremtésben is jelen voltak, de ezeket nem lehet 50-50 %-ban kiegyensúlyozni, ahogy Isten szuverenitását és az ember szabad akaratát sem. Potter ezt két, egymásba csúsztatott körlappal vizualizálja, ezáltal létrehozva egy térbeli szemléltetést, mellyel logikailag támasztja alá, hogy egy három személyű Isten háromdimenziós világot

teremtett. Ez a leegyszerűsített ábra elsősorban a szerző nézőpontját segít megértetni az olvasóval, és így mint didaktikai eszköz elfogadható ugyan, mégis erőltetettnek tűnik a háromdimenziós világ és a Szentháromság ilyen összekapcsolása.

A trinitarianizmusban a személyiségnek nem kell feloldódnia, mert személyes Isten van jelen, aki kapcsolatban van saját magán belül, és ez adja az identitását. Ennek értelmében az ember számára sem okozhat szenvedést a kapcsolat. A kapcsolat az abszolút valóság része, de vannak következményei, mint pl. a hierarchia és a szükségletek. Ahogy Potter végigveszi ezeket a kérdéseket is, újból és újból rámutat, hogy a Szentháromságban ezek is a tökéletes állapot részét képezik, így egyik sem okozhat szenvedést.

Végül elérkezünk ahhoz a ponthoz, amikor megtudhatjuk – amint egy keresztény olvasó előre is kitalálhatta –, hogy a szenvedést a bűn okozza. A szerző a bűneset történetét bővebben kifejti, felhíva az olvasó figyelmét azokra a pontokra, ahol önközpontúvá válik az ember. Ezeken a pontokon mint megoldáskeresés a szenvedésre megjelenik a naturalizmus és a viktimizáció fogalma is. A végkifejlet, ami valójában okozza a szenvedést, a halál állapota, ami Potter szerint az önközpontúságot, a bűnösséget jelenti.

Már csak a megoldás fejezete van hátra, ahol a szerző rámutat, hogy Krisztus Isten szeretetét jeleníti meg a kereszthalálában, ezzel helyreállítja a kapcsolatot, és elveheti önközpontúságunkat. Ezt jelenti a megváltás.

Mivel a könyv anyagát Ellis Potter számos helyen előadta, mielőtt nyomtatott formában napvilágot látott volna, ezért különösen érdekesek a kötet harmadát kitevő hallgatói kérdések és a szerző által adott válaszok. A kérdések részben követik a könyv felépítését, részben személyes hangot ütnek meg, amennyiben az előadóhoz szólnak. Miközben a korábbi okfejtések egyes részletei még érthetőbbek lesznek, Ellis Potter itt folyamatosan bizonyosságot tesz keresztény hitéről. Mindezt teszi a szerző úgy, hogy közben hangsúlyozza, hogy a keresztényeknek is fel kell tenniük az élet nagy kérdéseit. Ebben a részben kerül csak elő két másik világvallás, a judaizmus és az iszlám. A judaizmust kettősen sorolja be: egyrészt az Ószövetség és ezen belül a Tóra alapján a trinitarianizmushoz tartozónak vallja, de arra is felhívja a figyelmet, hogy a judaizmusban a gondolkodás inkább a monizmushoz kapcsolható. Az iszlámot egyértelműen az első körbe sorolja be, mert Allah egyedül van. Ez azonban, véleményem szerint, elnagyolt besorolás.

Ellis Potter könyve népszerűsítő apologetikai mű. A szerző saját egyszerű szimbólumaival szemlélteti az elméleteket, ezáltal azok vizuálisan is megjegyezhetők. Megjelenésében egyszerű, fűzött zsebkönyv a mű, rövid fejezetekkel. Szerkesztése jó, a fontos kifejezéseket a dőltbetűs kiemelés teszi egyértelművé. Az olvasószervező munkáját dicséri, hogy hibát nem lehet benne találni, egy-egy elválasztást kivéve.

A *3 elmélet a mindenségről* című könyvet egyszerűsítő hozzáállása ellenére ajánlom mindazoknak, akik szembekerülnek a mai nyugati világ bizonytalan

szinkretizmusával, akár személyesen, akár a munkájuk során. Olyan módon közelíti meg a problémát, melyet a vallástanári gyakorlatomban magam is alkalmazni tudok, hiszen az éppen felnövő, világra rácsodálkozó fiatal hasonlóan szembesül a könyvben megismert világnézetekkel. Az a kérdés, hogy mennyire tudjuk ösztönözni azokat a diákokat a kérdésesre, akik már a középiskolai tanulmányaik alatt nem tanulnak filozófiát, azaz nem tanulják meg feltenni a lét kérdéseit. Ugyanakkor viszont fontos felhívni az olvasók figyelmét arra, hogy a világvallások megismeréséhez nem ez a megfelelő irodalom, de a szerzőnek nem is az volt a célja, hogy azokat ismertesse, hanem hogy a keresztyén apológiát népszerűsítse, és a keresztényeket kérdésfeltevésre, gondolkodásra ösztönözze.

Bölcsföldiné Türk Emese

A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE CÍMŰ FOLYÓIRAT JELLEGÉRŐL ÉS CÉLJAIRÓL

1. A *Vallástudományi Szemle* című folyóirat 2005 tavaszán indult, első két száma 2005-ben jelent meg. A szerkesztőségben és a szerkesztő bizottságban az ország jelentősebb vallástudományi műhelyének több neves munkatársa található. A folyóirat évente négyszer jelenik meg. Az alapító jogokat a Károli Gáspár Református Egyetem gyakorolja.

2. Annak ellenére, hogy a folyóirat egy intézmény égisze alatt jelenik meg, kezdettől szélesebb alapra helyezkedve értelmezi önmagát. Sokak véleménye szerint világos ugyanis, hogy egy felekezetszemleges vallástudományi folyóirat fontos hiánypótló a magyar folyóiratok palettáján. Eddig a vallástudomány különböző területei jobbára a különböző vallások, felekezetek által indított orgánumban jelentek meg, a szemleges, „világi” fórum, szerteágazó okok miatt több évtizede hiányzik, holott egyre növekvő igény van rá.

3. A folyóirat publikációs lehetőséget, véleménycsere és vitaforumot kíván teremteni a vallástudományt, annak bármely területét és azt bármilyen világnézeti alapról művelők számára. Senkit nem rekeszt ki, nincs semmiféle előzetes fenntartása senkivel szemben, mindenkit szívesen lát szerzői között, akinek értékes gondolatai, figyelemreméltó tudományos eredményei, vagy egyéb értékes mondandója van a vallástudományhoz kapcsolódóan.

4. Fontosnak tartja, hogy közölje, és ha kell, ütköztesse a különböző tudományos álláspontokat. Az írások szerzőjük álláspontját, felfogását képviselik, és nem a szerkesztőségét. A folyóirat nyitott akar lenni minden vélemény és minden kritika számára, amíg az megmarad a tudomány keretein belül (tehát nem vallások vagy személyek ellen irányul), viszont elzárkózik attól, hogy bármilyen vallást vagy felekezetet hasábjain akár propagáljanak, akár támadjanak.

5. Ösztönzője, gerjesztője akar lenni e tudományterületen a különféle műhelymunkának, előmozdítója akar lenni a tudományszervezés terén a vallástudomány akadémiai szintű felfejlesztésének, hozzá akar járulni a vallástudomány tartalmi és szervezeti épüléséhez.

6. Rendszeresen hírt kíván adni a tudományág eredményeiről. Bemutatja a megformált és akkreditált szakképzési tanterveket, forráskutatásokat közöl, hírt ad

tudományos fokozat szerzésekről, védésekről, habilitációkról, az MTA Vallástudományi Elnöki Bizottsága munkájának közérdeklődésre számot tartó elemeiről.

7. Recenzió rovata folyamatosan figyelemmel kíséri és bemutatja a tudományág friss könyvanyagát, tankönyveket, filmeket és egyéb médiumokat, ismerethordozókat.

A fent említett törekvésekhez még azt szükséges hozzáfűzni, hogy az eddig kiérlelt irányok nem zártak, a profil rugalmas, alakítható, fókusza bármerre és bármikor tágítható, nem akar lemaradni semmiféle olyan mozzanatról, mely a vallások, a hozzájuk kapcsolódó szervezetek és fórumok, egyáltalán a vallásos emberek, vagy a nem vallásos emberek, az emberiség élete, életminősége szempontjából jelentős, illetékesnek érzi magát az ember és a transzcendencia viszonyának, küzdelmének minden fontos mozzanatában.

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

ÚTMUTATÓ SZERZŐKNEK ÉS SZERKESZTŐKNEK

A szöveget Word formátumban, *rtf* kiterjesztéssel kérjük elektronikus úton elküldeni a következő címre: vallastudomanyiszemle@kre.hu. Tanulmányok esetében általában 1 szerzői ív (mindennel együtt kb. 40 000 leütés) terjedelmű írásokat várunk, de indokolt esetben hosszabb is lehet a szöveg. Recenziók esetében a várt terjedelem 5000-10 000 leütés.

A szöveget a lehető legkevesebb formázással kérjük. A főszövegben használt alaptípus a 12 pontos Times New Roman legyen, lábjegyzetben 10 pontos Times New Roman. Ha a szöveg külön fontkészletet igényel, kérjük azt csatolni, valamint a szöveget pdf formátumban is csatolni, az idegen fontkészleten írt szöveg ellenőrzése céljából. A főszöveget sorkizártan, 1,5-es sortávolsággal, a bekezdések elején behúzás nélkül kérjük. A lábjegyzetet sorkizártan, szimpla sortávolsággal.

A hivatkozásokat lábjegyzetekkel és nem végjegyzetekkel kérjük. Nem kötelező, de szívesen vesszük, ha van a tanulmányok végén külön bibliográfia, ilyenkor ajánljuk a jegyzetekben a szerző és évszám feltüntetésével megadott rövid hivatkozást. Ha nincs külön irodalomjegyzék, akkor az első hivatkozás esetében teljes hivatkozást kérünk, minden bibliográfiai adattal, utána pedig a további hivatkozásokban a rövid, szerzőt és évszámot megadó hivatkozással. Kérjük, hogy *i. m.* hivatkozást csak abban az esetben használjanak, ha egy szerzőtől egyetlen művet idéznek.

A szerző vezetéknévét kiskapitálissal kérjük, folyóiratcikk, könyvfejezet címét idézőjelek között, normál betűvel; folyóirat, könyv címét dőlt betűvel.

HIVATKOZÁSOK TELJES LÁBJEGYZETBEN ÉS A BIBLIOGRÁFIÁBAN

1. Könyv és könyvfejezet esetében:

SZERZŐ: *Cím*, Kötetszám, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

SZERZŐ: „Fejezetcím”. in *Uó: Könyvcím*, Kötetszám, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

2. Gyűjteményes kötetek és bennük megjelenő írások esetében:

SZERKESZTŐ – SZERKESZTŐ (szerk.): *Cím: Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám.

SZERZŐ: „Cím”. in Szerkesztő – Szerkesztő (szerk.): *Cím: Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

3. Folyóiratcikkek esetében:

SZERZŐ: „Cím”. *Folyóirat címe*, Évfolyszám római számmal, Évszám/Sorszám. Hivatkozott oldalak.

4. Heti- és napilapokban megjelent cikkek esetében:

SZERZŐ: „Cím”. *Lap címe*, Évfolys, Lap száma, Évszám. Hónap. Nap. Oldalszám.

HIVATKOZÁSOK RÖVID LÁBJEGYZETBEN

1. Egy szerző egy művének használata esetén:

SZERZŐ: i. m. Hivatkozott oldalak.

2. Egy szerző több művének használata esetén:

SZERZŐ (Évszám): Hivatkozott oldalak.

3. Előző lábjegyzetben hivatkozott irodalom másik szövegrésze esetében:

Uo. Hivatkozott oldalak.

Minden esetben pontos irodalmi hivatkozást kérünk, megjelölve a pontos kezdő és záró oldalszámot (tehát kerüljük a 251kk. vagy 251sq. formát), a két oldalszám között gondolatjellel (–). Kérjük, az oldalszámot (p. vagy o.) csak abban az esetben egyértelműsítsék, ha a hivatkozott munka jellegéből (katalógus, képkötet) nem volna egyértelmű, hogy oldalszámról van szó. Internetes hivatkozások esetében kérjük ellenőrizni, hogy a hivatkozott oldal elérhető-e, és az utolsó megtekintés dátumát kérjük zárójelben megadni.

Klasszikus auktorok idézésénél nem kell kiskapítalist alkalmazni. Auktorok neveit és műveit lehetséges a szakmában elfogadott rövidítésekkel jelezni, külön magyarázat, feloldás nélkül. Tudományos közéletünkben kevésbé ismert szakfolyóiratok, sorozatok, kézikönyvek címét ne rövidítve írják, csak akkor, ha van a cikk végén bibliográfia vagy rövidítésjegyzék.

Idegen nyelvű, latin betűs idézeteket, kifejezéseket kérjük dőlt betűvel szedni. A görög, héber, kopt és szír idézeteket a megfelelő betűvel (más nyelvű szövegeket is szívesen látunk eredeti írásmóddal). Kérjük, hogy ne külön héber, görög stb. betűkészletet használjanak, hanem *unicode* betűket (ha egyes

A FOLYÓIRAT MEGVÁSÁROLHATÓ

Budapest

Írók Boltja
1061 Bp. Andrásy út 45.

Bibliás Könyvesbolt
1092 Budapest, Ráday u. 28.

L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.