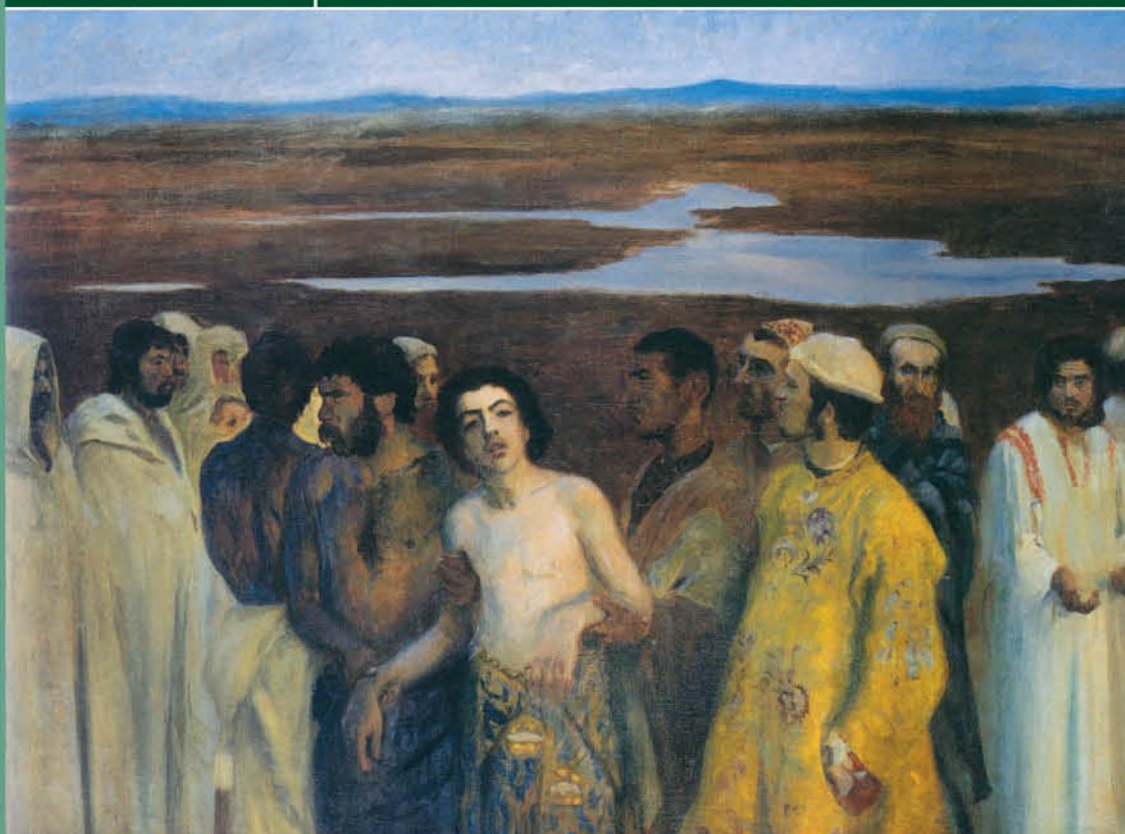




# Studia Theologica Debrecinensis

*A Debreceni Református Hittudományi Egyetem  
teológiai szakfolyóirata*



2009/2.

*Theological Journal of the  
Debrecen Reformed Theological University*

*Theologische Zeitschrift der  
Reformierten Theologischen Universität Debrecen*

# Studia Theologica Debrecinensis

*A Debreceni Református Hittudományi Egyetem  
teológiai szakfolyóirata*



# Studia Theologica Debrecinensis

*A Debreceni Református Hittudományi Egyetem  
teológiai szakfolyóirata*

2009/2.

*Theological Journal of the  
Debrecen Reformed Theological University*

*Theologische Zeitschrift der  
Reformierten Theologischen Universität Debrecen*

Felelős szerkesztő és kiadó/Editor-in-Chief:  
Fazakas Sándor rektor

ISSN 2060-3096

Szakmai szerkesztők/Editors:  
Fazakas Sándor, Hodossy-Takács Előd,  
Peres Imre

Szerkesztőbizottság/Editorial Board:  
Michael Beintker (Münster)  
Gaál Botond, Peres Imre, Kustár Zoltán,  
Hodossy-Takács Előd, Molnár János,  
Baráth Béla, Bolyki János (Budapest),  
Buzogány Dezső (Cluj/Kolozsvár), Győri János

Szerkesztőség címe/Editorial Office:  
H-4044 Debrecen, Kálvin tér 16.  
Tel.: +36-52/516-820 • Fax: +36-52/516-822  
E-mail: rektori@drhe.hu • Web: <http://www.drhe.hu>

A borítón „Józsefet eladják testvérei”  
Ferenczy Károly festményének reprodukciója látható

A szöveget gondozta:  
Gaál Izabella és Magyar Balázs Dávid

Technikai szerkesztés:  
Miklósiné Szabó Monika

Készítette:  
Kapitális Kft.

Felelős vezető:  
Kapusi József

# TARTALOM

## LECTORI SALUTEM!

PERES IMRE

## TANULMÁNYOK

KUSTÁR ZOLTÁN – Milyenek voltak Lea szemei? Exegetikai és nyelvtörténeti megfontolások az 1Móz 29,17 helyes fordításához	9
PERES IMRE – Metaforikus beszéd Pál apostol eszkatológiájában	25
FEKETE CSABA – Igazán soha nem mondhatjuk... Biblia és szertartásbíráló Nagyari József prédikációiban (1681–1686)	49
HORSAI EDE – Etika és globalizáció	77

## KÁLVIN-KUTATÁS

FAZAKAS SÁNDOR – „Mert a szegény nem fogy el a földről...” Kálvin társadalmi etikájának kialakulása és gyakorlati jelentősége	91
--	----

## IN MEMORIAM CZEGLÉDY SÁNDOR

SZÜCS FERENC – Czeglédy Sándor és a Budapesti Református Theológiai Akadémia	107
FEKETE KÁROLY – Czeglédy Sándor debreceni professzor gyakorlati teológiai munkássága	113
CZEGLÉDY MÁRIA – Édesapám, Czeglédy Sándor	123

## VENDÉGELŐADÁSOK

ULRICH H. J. KÖRTNER – Bioethik und Biopolitik	127
--	-----

## RECENZIÓK

KÓKAI NAGY VIKTOR – Martin Ernst Hirzel/Martin Sallmann (Hrsg.): 1509 – Johannes Calvin – 2009. Sein Wirken in Kirche und Gesellschaft	145
ISZLAI ENDRE – Békési Sándor (szerk.): Pius efficit ardor. A művészet értékelése Kálvin művében és a református kultúrában	149

# CONTENTS

## LECTORI SALUTEM!

IMRE PERES

## STUDIES

- ZOLTÁN KUSTÁR – How Were the Eyes of Leah? Exegetical and Linguistic-Historical Considerations for a Proper Interpretation of 1Moses 29,17 9
- IMRE PERES – Metaphorical Speech in of Apostle Paul's Eschatology 25
- CSABA FEKETE – We Can Never Really Say... Bible and Ceremony Liturgical Criticism in the Sermons of József Nagyari (1681–1686) 49
- EDE HORSÁI – Ethics and Globalisation 77

## CALVIN RESEARCH

- SÁNDOR FAZAKAS – „There will always be poor people in the land...”  
The Formation and Practical Significance of Calvin's Social Ethics 91

## IN MEMORIAM SÁNDOR CZEGLÉDY

- FERENC SZÜCS – Sándor Czeplédy and Budapest Reformed Theological University 107
- KÁROLY FEKETE – Professor Sándor Czeplédy's Work on Practical Theology 113
- MÁRIA CZEGLÉDY – My Father, Sándor Czeplédy 123

## GUEST LECTURES

- ULRICH H. J. KÖRTNER – Bioethics and Biopolitics 127

## BOOK REVIEWS

- VÍKTOR KÓKAI NAGY – Martin Ernst Hirzel/Martin Sallmann (ed.):  
1509 – Johannes Calvin – 2009. His Work in Church and Society 145
- ENDRE ISZLAI – Sándor Békési (ed.): Pius efficit ardor.  
Artistic Features in Calvin's Work and in Reformed Culture 149

# LECTORI SALUTEM!

PERES IMRE

Örömmel nyugtázzuk, hogy a sok reménnyel indított *Studia Theologica Debrecinensis* folytathatja pályáját, és ebben a 2009. évben már a 2. évfolyam 2. számát adhatjuk közre. Ez a tény önmagában is több szempontból beszédes bizonyosság. Egyrészt jelzi, hogy a DRHE mint teológiai műhely képes eredményes alkotó munkára, amelyet sajátos értéként épít bele a mai magyar református egyház és teológia alakításába. Ehhez kapcsolódik az is, hogy ebben a folyamatban nem vált „szűkkeblűvé” vagy önmagába zárt körré, hanem nyitottságában partnerré kíván válni minden pozitív gondolkodó vagy alkotó kutatószámára, aki erudícióját az egyház és teológia építésére kész fordítani. A szerzők neve mutatja, hogy például most milyen irányból, egyetemekről, teológiai műhelyekből, belföldről vagy külföldről érkeznek hozzánk munkák, amelyek ezt a teológiai integrációt legalizálják és erősítik. Ugyanakkor egyetemünk és folyóiratunk ezt az integrálókészséget, melynek pozitív eredményei jól mutatkoznak ebben a számban is, tudatos akarattal a kálvini tradíció vonalában igyekszik fejleszteni. Ezt a törekvést azonban nem erőltetett vagy száraz, élettelen tudományként próbálja érvényesíteni, hanem építő gondolkodásként, és biblikusan is jól megalapozott gyakorlati teológiaként,

amely megbízható tudományossággal segít a helyes szakmai orientáltságban, lelki életben és eredményes gyakorlati egyházépítésben egyaránt.

Ezzel a nemes szándékkal és egyben őszinte óhajjal bocsátja közre a szerkesztőbizottság a *Studia Theologica Debrecinensis* jelen számát. Kustár Zoltán professzor, a bibliafordítás legújabb revíziója ószövetségi anyagának feldolgozója olyan különös exegetikai és nyelvtörténeti megfontolásokra utal az 1Móz 29,17 kapcsán, amelyek nagyban segíthetnek a homályosabb bibliai helyek kielemezésében és helyes fordításában. Peres Imre egyetemi tanár, a bibliarevizio bizottság tagja azt a sokszínű kifejezési módot vizsgálja, ahogy Pál apostol érvel az eszkatológiai váradalom kifejtésében a különböző metaforák használatával. Tanulmánya bepillantást enged az apostoli képes beszéd és (olykor mitikus) nyelvezet variációiba, ami a mai teológiai gondolkodás, a bibliafordítás és -értelmezés számára is eligazító lehet. A Biblia 17. századi gyakorlati hatástörténetéhez kapcsolódik Fekete Csaba kutató vizsgálódása, aki a Biblia és szertartásbírálatról értekezik Nagyari József tábori lelkész prédikációiban. Gyakorlati teológiai témának szenteli figyelmét Horsai Ede teológiai tanár, aki szerint az etika és a globalizáció soha nem volt egymással olyan függő



viszonyban, mint most, a válság idején, amikor a gazdasági fejlődés és zuhanás merőben új helyzetbe állítja az egyházat is, amelynek ebben a posztmodern korban is a „mennyei stratégiát” kell érvényesítenie. Az etikai kérdések igazi mélypontját Fazakas Sándor rektor, egyetemi tanár tanulmánya adja meg, amelyben a szerző Kálvin társadalmi etikájának kialakulását és gyakorlati jelentőségét vizsgálja. A szerző főleg Kálvin 5Móz 15,10,15 alapján mondott prédikációjára fókuszál, s gazdagon kifejti, hogyan értelmezte Kálvin a gazdagság-szegénység kérdését anélkül, hogy a gazdagságot kárhózná és a szegénységet spiritualizálná. E tanulmánnyal egyetemünk műhelyeiben folytatott Kálvin-kutatásába nyerünk bepillantást, ugyanakkor olyan tanulmányorozat veszi kezdetét, amellyel folyóiratunk a Kálvin-évek kapcsán kíván emléket állítani a neves reformátornak, egyházunk tanítójának. A teológia gyakorlati oldalát követve Ulrich H. J. Körtner bécsi professzor debreceni vendégelőadásában, majd tanulmányában mélyreható vizsgálódást tesz a bioetika és biopolitika kapcsolatáról, főleg az osztrák és európai uniós helyzetre figyelve, ahol a teológiának döntő szerepét éppen abban látja, hogy felemeli szavát a túlzott fundamentalista és túlzott politikai álláspontból származó feszültség oldásában, és hozzásegít a józan szolidaritás

létrehozásához, az emberi jogok hitből fakadó védelméhez.

A DRHE életében fontos eseménynek számított a Czeglédy Sándor volt professzor születésének 100. évfordulójáról való megemlékezés egy ünnepi szimpózium keretében, aki gazdag és kiemelkedő gyakorlati teológiai munkásságot fejtett ki egyetemünkön mintegy száz szemeszteren keresztül (1940–1998). A róla szóló értékes írás Szűcs Ferenc és Fekete Károly professzorok tollából származik. A tisztelt és szeretett professzor családi és magánéletéről leánya, Gaál Botondné Czeglédy Mária vetett papírra élményszerű megemlékezést.

Számunk további részében értékes recenziók olvashatók, melyek az egyház és teológia mai aktuális kérdéseit taglalják, a kálvini örökséget ápolva.

Öröm tölt el, hogy gazdag számot adhatunk közre, ezzel is jelezve, hogy jelen vagyunk a teológiai kutatás, az oktatás és a tudományművelés centrumában, hogy új utakra vállalkozunk, hogy aktuális és tudományosan is jól megalapozott, megbízható teológiát kívánunk művelni, és hogy készséggel nyújtunk kezdet – adunk teret minden gondolkodónak, oktatónak vagy kutatónak, aki munkatársunk kíván lenni a hit és értelem építésében. A szerzők, szerkesztők és olvasók részesüljenek hát sok áldásban e szám közzététele által.

# TANULMÁNYOK

KUSTÁR ZOLTÁN

## Milyenek voltak Lea szemei? Exegetikai és nyelvtörténeti megfontolások az 1Móz 29,17 helyes fordításához

### RESZÜMÉ

*Die Übersetzung des Wortes רַךְ in Gen 29,17 bedeutet große Schwierigkeiten. In den modernen Bibelübersetzungen – so auch in den heutigen ungarischen protestantischen Bibeln – wurde es, anhand der Septuaginta und der Vulgata, lange Zeit im Sinne von 'krank' gedeutet ('weak', bzw. 'blöd', 'schwach, kraftlos'). Nach rabbinischen Quellen beschreibt das Wort die unschön gewordenen Augen Leas: ähnlich deutet man es heute im deutschen Sprachraum überwiegend als einen Schönheitsfehler ('matt', 'glanzlos, ohne Glanz'), während andere – anhand des Targums – gerade umgekehrt, die Deutung 'schön, wunderbar' empfehlen. Calvin gibt das Wort mit dem lateinischen Adjektiv 'tener' zurück, was so viel wie 'schwach, weich; fein, zart; sanft; empfindlich' bedeutet. Tremellius übernimmt diese Deutung in seiner Bibelübersetzung, woraus sie bei der ersten vollständigen ungarischen Bibelübersetzung entlehnt wird (1590). Die englischsprachigen Übersetzungen können die Interpretation von Calvin anhand der zweideutigen Ausdruck 'tender-eyed' mindestens als eine Deutungsmöglichkeit vergegenwärtigen, sie geben aber das Wort in Gen 29,17 neuerdings immer öfters als 'lovely' ('lieblich') zurück.*

*Nach der Überprüfung der Belegstellen von רַךְ kann man folgendes feststellen: obwohl das Wort die Grundbedeutung 'schwach' besitzt, bezeichnet es nie das Verlieren der früheren Kraft oder Gesundheit; im Gegenteil, das Wort beinhaltet den positiven Begriff der Vitalität ('zart'), ist eindeutig mit positiven Assonanzen auf dem Gebiet der Ästhetik verknüpft, und kann auch 'fein, vornehm', 'verwöhnt' und 'lieblich, sanft', aber doch nicht 'schön, wunderbar' bedeuten. So ist das Wort רַךְ in Gen 29,17 als 'sanftmütig, zahm, lieblich' zurückzugeben.*

Mózes első könyvének 29. fejezetében olvasunk Jákób házasságáról. Jákób Ézsau haragja elől nagybátyjához, Lábánhoz menekül, aki házába fogadja. Miután kiderül, hogy Jákób hosszabb időre szeretne nála maradni, Lábán felajánlja, hogy Jákób fizetség fejében dolgozzon neki.

A történetből megtudjuk, hogy Lábánnak két leánya volt: Lea és annak húga, Ráhel. Ráhel – a 17. vers jellemzése szerint – „szép termetű és szép arcú volt”. Az elbeszélő ezt a leírást nyilván a következő vers indoklásának is szánta: „[Ezért] Ráhelt szerette meg Jákób”, és hétévi szolgálat fejében őt kérte feleségül magának.

A 17. vers azonban nemcsak Ráhel szépségét írja le, hanem előtte néhány szóval Leát is jellemzi: וְעֵינֵי לֵאָה רַכּוֹת – olvashatjuk a héber szövegben.

Ezt a mondatot az 1975-ös új, ökumenikus magyar bibliafordítás 1990-ben megjelent, javított kiadása (a továbbiakban: Újfordítású Biblia) így adja vissza: „Lea gyenge szemű volt”. Eszerint tehát Lea rövid- vagy távollátó lett volna? De az olvasóban felmerülhet a kérdés: Mi köze a gyenge szemnek egy nő külső megjelenéséhez?

Vagy a „gyenge szem” alatt valami krónikus gyulladásra kellene gondolnunk? A Neovulgata alapján készült katolikus bibliafordítás (1997) a szakaszt eszerint fordítja: „*Lea azonban könnyező szemű volt*”. Ha viszont fellapozzuk a mértékadó német bibliafordításokat, akkor Lea szemeivel kapcsolatban a 'matt', 'fénytelen' és 'nem csillogó' jelzőket olvashatjuk. Eszerint tehát Lea tekintetéből hiányzott volna az élénk csillogás, s ezért találta őt Jákób kevésbé vonzónak, mint Ráhelt, a húgát? S végül, ha az angol nyelvű bibliafordításokat vesszük a kezünkbe, zavarunk csak fokozódik, hiszen ezekben egyre gyakrabban azt olvashatjuk, hogy Leának „kedves, szelíd” tekintete volt.

Ez a sokféle, esetenként egymásnak ellentmondó fordítás részben abból adódik, hogy a héber מַטְמָה melléknév az Ószövetségben sehol másutt nem áll a szem jelzőjeként. Így nincsenek bibliai paralelek, amelyek segíthetnének a szakasz fordításában. Másrészt a szó olyan sokféle összefüggésben fordul elő, hogy az alapjelentése is csak nehezen tisztázható.

Vizsgáljuk meg ezért először magát a מַטְמָה szót, feltérképezve annak előfordulásait és lehetséges jelentéseit! Majd vegyük sorra az 1Móz 29,17-nek azokat a fordításait, amelyek a különböző bibliakiadásokban és a szakirodalomban előfordulnak, térképezzük fel e fordítások eredetét, valamint szedjük számba a mellettük és ellenük felhozható érveket!

## I.

A Koehler–Baumgartner-szótár (1990) szerint a מַטְמָה szó első jelentése az, hogy 'lány, gyenge'. Így beszél az 1Móz 33,13 „gyenge gyermekek”-ről, akik a szoptatós juhok és tehének kicsinyeihez hasonlóan nem bírják még a hosszú menetelést. A Péld 4,3 költői szövegében az önállóan használt melléknév a „gyermek” szinonimája, s nyilvánvalóan annak fiatal életkorára utal. Az 1Krón 22,5 és 29,1-ben Dávid így jellemzi a nép előtt felnőtt fiát: מַטְמָה נַעַר, azaz „*fiatal (= tapasztalatlan) és erélytelen*”. A 2Sám 3,39-ben Dávid magáról mondja ezt: „*fölkent király vagyok, de gyenge (מַטְמָה); ezek az emberek, Cerújá fiai kegyetlenebbek nálam*”: itt a מַטְמָה szó ellentétéként a szöveg a מַטְמָה 'kemény, kegyetlen, szörnyű, erőszakos' szót használja, amit az Újfordítású Biblia az ISám 25,3-ban helyesen a 'durva' jelzővel ad vissza. A szótár ugyanide sorolja be azt a két igehelyet is, ahol a מַטְמָה melléknév leginkább a magyar 'zsenge' jelzővel fordítható: az Ez 17,22-ben egy cédrusfáról letépett, majd elültetett „zsenge hajtás”-ról van szó, az 1Móz 18,7-ben pedig egy „jó és zsenge borjú”-ról, azaz egy különösen finom, zsenge húsú növendék állatról.<sup>1</sup> A „gyengeség” ezeken a helyeken tehát nem a korábbi erő elvesztését, azaz nem 'elerőtlenedés'-t, 'el/legyengülés'-t, 'megbetegedés'-t jelent, s így nincs is negatív csengése: sőt, e gyengeség magában hordozza a vitalitás pozitív fogalmát, illetve az egyértelműen negatív „durva, kegyetlen” magatartás ellentétét is.

<sup>1</sup> Az Újfordítású Biblia ez utóbbi kifejezést szabadon így adja vissza: „egy szép szopós borjú”. Az 1908-as Károli-Biblia itt a „gyenge kövér borjú” fordítást kínálja.

A Koehler–Baumgartner-szótár szerint a רך szó másik jelentése: 'elpuhult; kényeztetett'. Az 5Móz 28,54-ben a קאד רך רך רך kifejezés szerepel, amit az Újfordítású Biblia így ad vissza: „gyenge és nagyon elkényeztetett ember”. Ugyanezeknek a jelzőknek a nőnemű formáját az Újfordítású Biblia két verssel odébb, az 56. versben így fordítja: „gyengéd és elkényeztetett asszony”, az Ézs 47,1-ben pedig „Babilon szűz leányának” jellemzéseként így: „finom és dédelgetett”. A רך jelzőnek mindhárom igehelyen az עני szó a parallelje. Ennek jelentése egyértelműen pozitív: az עני igéből képzett עני főnév 'gyönyörűség'-et, 'gyönyör'-t jelent (Ézs 13,17; 58,13), az ige Pual participiuma a Jer 6,2-ben a „kívánatos és gyönyörűséges” leány jelzője, Hitpaél alakja pedig azt jelenti, hogy '[az ételt] élvezni' (Ézs 55,2; 66,11; Zsolt 37,11), és 'valamiben gyönyörűséget találni, gyönyörködni': ez utóbbi értelemben az Úrban való örvendezés kifejezésére is szolgál (Ézs 58,14; Zsolt 37,4; Jób 22,26; 27,10).<sup>2</sup> A רך szó ebben a három esetben tehát nyilvánvalóan az előkelő, finom és jóléthez szokott emberek leírását akarja adni – hogy élesen szembeállítsa ezzel jelenlegi, illetve kilátásba helyezett nyomorúságukat. Ezekben a helyeken a szó jelentése ugyan a fizikai gyengeséget/puhányságot is magában foglalhatja ('gyenge, puhány, elkényeztetett'), ám ez a bibliai héberben egyértelműen pozitív esztétikai asszociációkkal párosul: 'finom, előkelő; szeretni való, dédelgetett'.

A szó harmadik jelentése az idézett szótár szerint: 'lágú, szelíd'. A Péld 25,15-ben a „szelíd beszéd” mint ajánlott magatartásforma jelenik meg, amely a költői szövegben a türelem szinonimája. A Péld 15,1-ben a רך szó a megfelelő „válasz” jelzője, s a kifejezést a „bántó beszéd” ellentétének szánták. Az Újfordítású Biblia a „higgadt válasz” fordítással aligha talált telibe, sokkal inkább a „szelíd felelet” lenne itt a megfelelő fordítás.<sup>3</sup> A Jób 40,27-ben a krokodillal kapcsolatban hangzik el a költői kérdés: „...beszél-e hozzád szelíden?” – itt már az Újfordítású Biblia is helyesen fordítja a melléknevet.

S végül a Koehler–Baumgartner-szótár szerint a רך szónak van egy negyedik jelentése is: 'gyáva, félnék, bátortalan'. Az 5Móz 20,8-ban ugyanis az „aki fél” és a „szétfolyt/olvadt szívű” kifejezések szinonimájaként a רך הלבב „lágú szívű” szóösszetétel szerepel, a 2Krn 13,7-ben pedig az ezzel csaknem azonos רך לבב szókapcsolat áll. Itt a רך melléknév jelentése negatív: 'gyenge, hibásan, rosszul működő'.

## II.

Vizsgáljuk most a következő kérdést: Jelölheti-e az 1Móz 29,17-ben a רך szó Lea szemeinek gyengeségét, illetve betegségét?

E fordítás gyökerei a Kr. e. 3. századig, a Septuaginta szövegéig nyúlnak vissza. Az Ószövetségnek ez a görög fordítása a רך melléknevet Leával kapcsolatban az ἀσθενής 'beteg, gyenge, erőtlen' szóval adja vissza, amit egyébként – a legkülönbözőbb héber szavak fordításaként – legtöbbször 'meggyengült, gyenge, botladozó;

<sup>2</sup> Egyetlen helyen van a szónak negatív kicsengése: az Ézs 57,4 alapján a Hitpaél forma azt is jelentheti, hogy 'csúfolódni, valaki bosszantásában gyönyörködni'.

<sup>3</sup> Így például a Zürcher és a Luther-Bibel.

nyomorult, szegény; csüggedt' értelemben használ. Hieronímusz Kr. u. 405-re kényszerítette el az Ószövetség latin fordítását, a Vulgatát. Ebben az 1Móz 29,17 kapcsán alapvetően a Septuaginta interpretációját követte, ám a görög szöveg általános megállapításával szemben egy konkrét betegséget, helyesebben egy betegségűnetet adott meg: *sed Lia lippis erat oculis* – írja, azaz „Lea szemei csipásak voltak”. Az egyházatya tehát itt valamiféle állandósult szemgyulladásra gondolhatott, amely a folyamatos váladéktermelődés („csipásodás”) miatt visszataszítóan hathatott a nősülés előtt álló férfira.

Német nyelvterületen sokáig ez az interpretáció volt a meghatározó. A Luther-Bibél a עָרָב szó jelentését még 1961-ben is a *blöd* szóval adta vissza („blödes Gesicht”), ami annak régebbi értelmében még azt jelentette: 'gyenge, beteg, beteges, érzékeny’.<sup>4</sup> Gesenius először 1810–1812-ben kiadott, utoljára 1915-ben átdolgozott, de azóta is számtalanszor utánn nyomott szótára a עָרָב szót az 1Móz 29,17-ben a Septuagintára hivatkozva a 2Sám 3,39-cel sorolja egy kategóriába, és a *schwach, blöd* = 'gyenge, beteges' jelentést tulajdonítja neki,<sup>5</sup> ugyanígy a Koehler–Baumgartner-szótár legújabb (1990), fentebb idézett kiadása (*schwach* = 'gyenge')<sup>6</sup>. Stendebach 1989-ben írt lexikonszócikkében a melléknevet ugyan már a *matt* kifejezéssel adja vissza, ám az 1Móz 29,17-et azok között az ígehelyek között sorolja fel, amelyekben szerinte a szem lehetséges zavarairól, illetve betegségeiről esik szó.<sup>7</sup>

Angol nyelvterületen szintén gyakran fordítják itt a עָרָב melléknevet a *weak* 'gyenge, beteges, erőtlen' szóval, és követik a vers értelmezésében Hieronímusz interpretációját. Jellemző példa erre a Keil–Delitzsch szerzőpáros kommentárjának angol változata: szerintük „Leának gyenge (*weak*) szemei voltak, aminek következtében nem nézett ki olyan jól; mivel az izzó, tüzes szem a keleti nő szépsége csúcsának számított.”<sup>8</sup> Ezt az értelmezést újabban Baur is mint a szakasz egyik lehetséges értelmezését ismerteti (1986), röviden számba véve a lehetséges gyulladáshoz kapcsolódó betegségeket is.<sup>9</sup> A *weak* szót hozza Lea szemeivel kapcsolatban például a Revised Standard Version (1946) és – igaz, egy korrigáló lábjegyzettel ellátva<sup>10</sup> – a New International Version (1973) is.

4 Lásd a Luther-Bibél 1904 és 1961 közötti kiadásait. Hasonlóan az Elberfelder Bibél 9. kiadása (évszám nélkül): „Und die Augen der Lea waren blöde” = „És Lea szemei gyengék voltak”.

5 Lásd például a szótár 1965-ben megjelent utánn nyomtatát. Mindenesetre e leírásban maga Gesenius még szépséghibát látott: az 1815-ben, Gesenius gondozásában megjelent (rövidített) kiadás ugyan szintén a „schwache, blöde Augen” fordítást javasolja, ám ehhez hozzáteszi: „Dem Orientalen galt dieses für Hässlichkeit (vgl. den Gegens. עֵינֵי יָפָה 1Sám 17,42 schöne Augen habend, in der Beschreibung von Davids Schönheit)” = „A keleti ember ettől undorodott (vö. ellentétéként עֵינֵי יָפָה 1Sám 17,42 szép szeműnek lenni, Dávid szépségének leírásában)” (sic! – helyesen: 1Sám 16,12). A későbbi kiadásokba bekerült a Vulgata fordításának visszautasítása, és megmaradt (immár helyesen írva) az 1Sám 16,12-re mint ellentétre való utalás, lásd a 8–13. kiadásokat (1878–1899). Az 1910-ben megjelent 15. kiadás azonban már ezeket az exegetikai jellegű megjegyzéseket nem hozza, s a szócikkből az 1Sám 16,12-re való utalás is eltűnik.

6 Tartalmilag hasonlóan ez utóbbi szótár 1958-as, első kiadása, ami az 1Móz 29,17 kapcsán a 'zart, empfindlich / tender, sensible, delicate' jelentéseket adja meg.

7 STENDEBACH: 'ajin (1989), 34.

8 KEIL–DELITZSCH: *The Pentateuch* (1949), 285. Hasonlóan SIMPSON–BOWIE: *Genesis* (1952), 700: „weak-eyed, unattraktive”.

9 BAUR: *Leah* (1986), 96.

10 Ehhez lásd lentebb, az V. pont alatt.

A Károli-Biblia eredeti, 1590-es kiadása a versben a  $\eta\eta$  szót még a 'lágý' szóval fordítja. Ám elsőként annak 1685-ben Amsterdamban kiadott, M. Tótfalusi Kis Miklós által revideált változata, az ún. „aranyos Biblia” már ezt írja: „*Leának pedig gyenge szemei valának*”.<sup>11</sup>

Tudnunk kell azonban, hogy a magyar nyelvben sokáig a 'gyenge' szó elsődleges jelentése az volt, hogy 'lágý, finom', illetve 'finom, kecses, vékony'.<sup>12</sup> A *Sermones Dominicales* (1456) egyik glosszája a latin *caro* 'drága, kedves, szeretett' szó jelentését például a 'gyenge' szóval adja vissza. Pesti Gábor szójegyzéke (1538) az *est subtilis* kifejezést szintén a 'gyenge' szóval fordítja magyarra, a Kolozsvári Glosszák pedig (1550) a *tener* szó magyar megfelelőjeként a 'lágý, gyenge' szavakat hozzák; a *tener* jelentése: 'gyenge, finom, lágý; ifjú, fiatal, zsenge; gyengéd, puha, finom, érzékeny'. Verancsis Faustus ötnyelvű szótára (1595) nemcsak az *imbecillis* 'gyenge, erőtlén' szóhoz társítja magyar megfelelőként a 'gyenge' melléknevet,<sup>13</sup> hanem ezt teszi a *delicatus* 'gyengéd, finom, kedves, bájos', a *subtilis* 'finom' és a *tener* szavakkal is.<sup>14</sup> Ez utóbbi értelemben beszél a Margit-legenda (1510) „gyenge gyermekség”-ről, a Debreceni kódex (1519) „nemes gyenge szüzek”-ről, a Jordánszky kódex (1516–1519) a fügefá „gyenge ágá”-ról, az Érdy-kódex (1526–1527) „az gyenge gímnek gyorsaságá”-ról, Heltai Gáspár a maga Bibliájában (1551) a latin *homo delicatus in te et luxiriosus* fordításaként az irigyelt, „gyenge és kedvelt férfiú”-ról, Méliusz Juhász Péter a Jelenések könyvéről írt magyarázatában (1568) a „cifra, gyenge ruhájú papok”-ról, Pázmány Péter egyik prédikációjában (1636) arról, hogy „a gonoszok gazdag palotákban, gyenge eledellel híznak”, és mondhatja Haller János a Hármaskrónikában (1695) azt, hogy „az ember becsületénél e világon semmi gyengébb nincsen”.<sup>15</sup>

Kérdés tehát, hogy Tótfalusi milyen értelemben használta Lea szemével kapcsolatban a 'gyenge' jelzőt.<sup>16</sup> Teljes bizonyossággal ezt már aligha lehet eldönteni. Ám láttuk, hogy a Kolozsvári Glosszák (1550) a *tener* szót a 'lágý, gyenge' szavakkal fordították, ami két szempontból is nagyon fontos. Egyrészt azért, mert itt a többek között Kálvin által is a Lea szemekre használt *tener* szót magyarázzák (ehhez lásd lentebb, az V. pont alatt), másrészt azért, mert itt a Károli Gáspár által használt 'lágý' és a Tótfalusi által választott 'gyenge' szavak egymás szinonimáiként jelennek meg. Fontos látni azt is, hogy Tótfalusi kiadása a  $\eta\eta$  szót szinte minden esetben (kilencszer) a 'gyenge' szóval adja vissza, ami a kontextus alapján nála az Ez 17,22-ben 'zsenge'-t, az 5Móz 28,54.56-ban és az Ézs 47,1-ben 'finom, kedves'-t kell,

11 Komáromi Cspikés György 1675-ben készült el a maga bibliafordításával. Ennek címlapja már 1685-ben megjelent, maga a kiadvány azonban végül csak 1718-ban látott napvilágot. Ebben az 1Móz 29,17 vonatkozó részlete szintén így olvasható: „*A' Leának pedig szemei gyengék valának*”.

12 Így sorolja be a szó jelentéseit SZARVAS–SIMONYI: *Magyar Nyelvtörténeti Szótár* (1890), 1158–1159, és BERRÁR–KÁROLY: *Régi Magyar Glosszárium* (1984), 276, szócikke is.

13 A 'gyenge' szónak ehhez, a mára elsődlegessé váló jelentéséhez és annak korai nyelvi emlékeihez lásd BENKŐ: *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára* (1967), 1126.

14 Lásd: BERRÁR–KÁROLY: *Régi Magyar Glosszárium* (1984), 276.

15 Lásd SZARVAS–SIMONYI: *Magyar Nyelvtörténeti Szótár* (1890), 1158–1159.

16 Köszönöm dr. Fekete Csabának, a Debreceni Református Kollégium Nagykönyvtára tudományos főmunkatársának, hogy szóbeli közlésével erre a fontos szempontra ráirányította a figyelmemet.

hogy jelentsen. További támpont, hogy Tótfalusi a גַּיָּה szót a 2Sám 3,39-ben, Károlit követve, 'erőtelen'-nek fordítja; azaz ha Lea szemei kapcsán egyértelműen azok gyengeségére akart volna utalni, akkor ezt például ezzel a szóval megtehetette volna. Mindezek alapján megállapíthatjuk: Nem lehetetlen, hogy Tótfalusi a 'gyenge' szót a mára általánossá vált jelentésében használta, s így – a Vulgata interpretációjának megfelelően – Lea szemeinek gyengeségét, illetve valamiféle betegségét akarta kifejezésre juttatni. Ám sokkal nagyobb annak a valószínűsége, hogy Tótfalusi a 'gyenge' szót az akkor még elsődlegesnek számító jelentésben értette, és a „gyenge szemek” alatt – az eredeti Károli-Biblia értelmének megfelelően – Lea szemeinek finomságára, kedvességére gondolt.

A magyar nyelvből a 'gyenge' szónak ez az utóbbi jelentése fokozatosan, a nyelvújítás utáni korra csaknem teljesen kiveszett,<sup>17</sup> s így a Károli-Bibliába belekerült jelzőt tévesen Lea szemeinek gyengeségére kezdték vonatkoztatni; e félreértést nyilván elősegítette a latin Vulgata és a német szakirodalom fentebb ismertetett interpretációja is. Így Lea szemei a magyar bibliafordításban lassan „meggyengültek”: egyértelműen már a gyengén látásra, illetve valamiféle betegségre vonatkoztatja az „aranyos Bibliából” származó jelzőt Pollák Kajim 1881-ben kiadott héber–magyar szótára<sup>18</sup>, Kállay Kálmán 1931-es lexikonszócikke,<sup>19</sup> és minden bizonnyal ugyanebben az értelemben használja már a 'gyenge' jelzőt a kolozsvári teológiai professzor, Kecskeméthy Csapó István 1934-ben lezárt, 2002-ben kiadott bibliafordítása,<sup>20</sup> valamint a Hertz-féle kommentált zsidó Tóra-fordítás is.<sup>21</sup> A Szent Jeromos Bibliatársulat gondozásában, a Neovulgata alapján készült katolikus bibliafordítás (1997, 2003) hűen követi Hieronímusz interpretációját, amikor a Leára vonatkozó szakaszt így fordítja: „*Lea azonban könnyező szemű volt*”.

17 Ballagi Mór 1873-ban kiadott értelmező szótára szerint (BALLAGI: *A magyar nyelv teljes szótára*, 489) még az elsődleges jelentés ez: 'meg nem szilárdult (növény szerv), ki nem fejlett, fiatal (állat)', majd a 3) pont alatt tárgyalt átvitt értelmeknél a d. pontban szerepel az 'enyhe, szelid', az e. pontban pedig a 'puha, lágy, finom, érzékeny' jelentés is. Mindezekből mára leginkább csak a 'zsenge' és a 'puha, finom tapintású' jelentés maradt meg, lásd *A magyar nyelv értelmező szótárának* 1960-as kiadását a 'gyenge' szócikk 3. pontja alatt (BÁRCZI–ORSZÁGH: *A magyar nyelv értelmező szótára*, 1092). Ám ezt a két jelentést is szinte csak népdalaink és a költői nyelvezet őrzi már. Népköltészetünkben lásd a „szállj le, szállj le, gyöngye kismadaréka” és a „Magos kősziklának oldalából nyílik a szerelem orvosság. // Ki az én szívemet, Gyenge termetemet mindenkor megújítja” népdalsorokat, vagy az „Oláhu! Marinka (A kegyetlen anyós)” című népi balladát, ahol a hősnő ezt énekli az őt kereső kedvesének: „Élek, gyenge rózsám, De immán végem lett!” Nagy költőinknél szintén felsejlik még a szó régi jelentése, lásd például Arany Jánosnál: „Szép reggel az asszony: pihenést lehellő // Arca szelid hajnal, fris hajnali szellő, // Puha gyenge harmat, gyümölcs üde hamva; // Szava rigó-ének mélyebb fuvodalma.” (Buda halála, Nyolcadik ének, 1863); „Hímezte palástom selyem-arany szállal, // Rá mentekötőt is gyenge tíz ujjával” (Toldi szerelme, Nyolcadik ének, 1863–1879). Hasonlóan József Attila is néhány helyen: „Hát húzd be tüzes szarvad, feküdj a gyenge fűre...” (Pernyétáncra, 1928), „Gyönyörűt láttam, édeset, elképzeltem egy gyenge rózsát.” (Gyönyörűt láttam, 1937). Újabb verselőink műveiből lásd például Fodor Andrásnál: „Recés harisnya formázón feszül // finom bokáin, lába telt husára, // kis párnás talpa, mint a gyöngye bársony, // puhán tapad be hímes papucsába.” (Sárközi lány, 1952).

18 POLLÁK: *Héber–Magyar teljes szótár* (1881), 349, a גַּיָּה címszó alatt: 'gyöngye, tompa látású’.

19 KÁLLAY: *Lea* (1931), 697: „Lában idősebb, szemfájós leánya”.

20 „És Lea szemei gyengék voltak”.

21 HERTZ: *Mózes öt könyve* (1984), I. kötet, 249: „Lea szemei gyengék voltak”.

Az előző pontban áttekintettük a רך szó valamennyi előfordulási helyét és lehetséges jelentését. Ennek alapján meg kell állapítanunk, hogy a szó szemantikailag sehol nem áll betegséggel összefüggésben. A רך jelenthet ugyan 'gyengeség'-et, de csak mint a gyermekek vagy az ifjak szükségszerű életkori sajátosságát, vagy a jómódú ember életmódjaként előállt 'puhányság'-ot. Ugyanakkor a szó ezekben a jelentéseiben is inkább pozitív asszonanciát hordoz: a gyengeség itt egyben 'zsengeség'-et, azaz frissességet és életerőt, illetve 'finomság'-ot is jelent.

Tovább csökkenti ennek az értelmezésnek a meggyőző erejét, hogy a héber Ószövetség a szem gyengeségéről mindig más szavakkal beszél. Különösen is gyakori ebben az összefüggésben a כרה 'el/meghomályosodik' igető, lásd 1Móz 27,1; 5Móz 34,7; 1Sám 3,2; Zak 11,17; Jób 17,7. Sokatmondó ebben az összefüggésben, hogy az Ézs 42,3,4 ugyanezzel az igetővel a mécses pislákolását, illetve kihunyását írja le. Szintén gyakran használja a bibliai héber a látás megromlására a כלה igetővet 'elhomályosodik' értelemben, lásd 3Móz 26,16; 5Móz 28,65; 1Sám 2,33; Jer 14,6; Zsolt 69,4; Jób 11,20; 17,5; 31,16; JSir 4,17. Az 1Móz 48,10-ben ugyanebben az összefüggésben a כבד 'nehéz, nehézzé válik' ige áll 'elnehezül, meggyengül' értelemben, lásd ugyanezt az igét a nagyothalló fül összefüggésében az Ézs 6,10; 59,1; Zak 7,11 versekben.<sup>22</sup>

Megállapíthatjuk tehát, hogy Lea szemei semmiképpen nem lehettek „gyengék” a gyengén látás vagy valamilyen krónikus betegség értelmében. Az Újfordítású Biblia szövege ezen a ponton feltétlenül korrekcióra szorul.

### III.

Utalhat-e akkor az 1Móz 29,17 szövege Lea szemével kapcsolatban valamiféle esztétikai hiányosságra?

Ezt az értelmezést egészen a Kr. u. 5. századig, a babiloni Talmudig vezethetjük vissza (Baba Bathra 123a). A Talmud szerint Lea úgy tudta, hogy őt és Ráheld Izsák két fiának szánják: az idősebbet az idősebbnek, a fiatalabbat a fiatalabbnak. Amikor azonban az utcán Ézsau és Jákób felől érdeklődött, azt hallotta, hogy Ézsau egy elvetemült rabló, míg Jákób egy szelíd, sátorlakó ember (vö. 1Móz 25,27). Emiatt aztán annyit sírt, hogy még a szempillái is kipotyogtak.<sup>23</sup> Lényegében ugyanezt a magyarázatot követi aztán a Genézis rabbá zsidó kommentár (Kr. u. 6. sz.) és Rasi, a 12. század máig nagy tekintélyű zsidó írástudója is; a Genézis rabbá mindezen túl határozottan elutasítja azt az értelmezést, miszerint Lea szemei orvosi értelemben gyengék lettek volna (70:16).<sup>24</sup> S valóban: ha a szempillák kidörzsölése nem is következik be egykönnyen, a kisírt női szem elveszíti elevenségét, csillogását, kivörösödhet és karikássá válhat, s így valóban sokat veszíthet vonzerejéből.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Az egyéb kifejezésekhez ebben az összefüggésben lásd JENNI–VETTER: *Auge* (1976), 261–262.

<sup>23</sup> Lásd GOLDSCHMIDT: *Der Babylonische Talmud* (1933), 324–325.

<sup>24</sup> Lásd FREEDMAN: *Midrash Rabbah* (1983), 648, és SILBERMANN–ROSENBAUM: *Chumash with Rashi's Commentary* (1985), 136–137.

<sup>25</sup> Ugyanez a magyarázat cseng vissza újabban Scharbert kommentárjából: „Lea »matt« szemeiből minden bizonynyal a családottság árad, amiért még nem talált férjet magának, azaz egy bizonyos depresszív hangulat, ami nem teszi őt vonzóvá”, lásd SCHARBERT: *Genesis 12–50* (2000), 202.



Az, hogy az Ószövetség korának embere a szép szemeket a vonzó külső egyik kellékének tekintette, férfi és nő vonatkozásában is bizonyítható. Az 1Sám 16,12 Dávid külsejének méltatása során mondta azt, hogy „szép szemű”.<sup>26</sup> Az Énekek éneke több helyen is dicséri mind a nő (1,15; 4,1,9; 7,5), mind a férfi szemének szépségét (5,12).

E szerelmi költemények előszeretettel hasonlítják a szerelmesek szemait a galambhoz. Ám Keel szerint ez nem a szem színére, de nem is annak formájára vonatkozik: a galamb az ókori Keleten a szerelem és a testiség szimbóluma, így a „galamb-tekintet” a testi vonzódás és a „szerelemre való készség” hirdetője.<sup>27</sup> Az ószövetségi szépségideálról mégis elárul valamit az, hogy az Énekek énekében a galamb motívuma gyakran kiegészül a víz képével: az 5,12 szerint a vőlegény szemei olyanok, „*mint a galambok a folyóvíz mellett, tejből fürödnek, bő víz mellett ülnek*”, a 7,5-ben pedig a leányról olvassuk: „*Nyakad elefántcsont-torony, szemeid Hesbón tavai a batrabbimi kapunál...*” Keel szerint a víz ebben az összefüggésben a szem csillogására utal: ahogy a tavak, folyók és itatók felszíne csillogva visszaveri a napsütést, ugyanígy a szép szem is csillogó, fényes, ragyogó.<sup>28</sup> Ezt a magyarázatot két dolog is alátámasztja. Egyrészt a héberben az עֵינַי 'szemek' szó egyben azt is jelentheti, hogy 'csillogás': a Péld 23,31 így beszélhet a „bor szemeiről”, azaz 'csillogásáról', az Ez 1,4.7.16.22.27; 8,2; 10,9 és a Dán 10,6 pedig a „bronz/réz szemeiről”, azaz a fém 'csillogásáról, ragyogásáról’.<sup>29</sup> Másrészt más igehelyek is azt bizonyítják, hogy az ószövetségi korban az életkedv és az öröm egyik jelének a „világító”, azaz a csillogó, ragyogó szemet tekintették, lásd 1Sám 14,27.29; Zsolt 13,4; 19,9; 38,11; Péld 15,30; 29,13; Ezsdr 9,8,<sup>30</sup> valamint Jób 41,10 és 1Móz 49,12.<sup>31</sup>

Az Énekek 5,12 alapján a szép szemmel kapcsolatos korabeli elvárásokat tovább pontosíthatjuk. A „bő víz” képe itt leginkább a szem nagyságára utalhat: a nagy vízfelszín a szem fehérje, az abból ivó galamb pedig a pupilla körüli színes szivárványhártya.<sup>32</sup> Tudjuk, hogy az arab világban is a nagy „gazellaszem” volt az ideál.<sup>33</sup> A „tejből fürdő” galamb talán a szemgolyó fehérségének költői körülírása,<sup>34</sup> ami

26 Az 1Sám 17,42-ben néhány héber kézirat és a Septuaginta ugyanezt olvassa, valószínűleg azonban éppen a 16,12-vel való harmonizálás jegyében, lásd a BHS-t.

27 KEEL: *Hohelied* (1992), 74.

28 i. m., 218.

29 JENNI-VETTER: *Auge* (1976), 265, és KEEL: *Hohelied* (1992), 72.

30 Ezekon az igehelyeken az עֵינַי 'világít, fénylik' ige, illetve az עֵינֵי 'fény, világosság' főnév szerepel. A kérdéshez lásd JENNI-VETTER: *Auge* (1976), 264.

31 JENNI-VETTER: *Auge* (1976), 264. Az 1Móz 49,12-ben Júda leírásában azt olvassuk: „Szemei bornál ...-bbak, fogai tejhél fehérebbek.” A szem jelzőjeként szereplő héber עֵינֵי sajnos *hapax legomenon* (főnévi formája is csak egyszer fordul elő, a Péld 23,29-ben), s így jelentése is bizonytalan: egyesek szerint azt jelenti: 'sötét' (POLLÁK: *Héber–Magyar szótár* [1881]; STENDERBACH: *ajin* [1989], 35.), mások szerint azt, hogy 'zavaros, homályos' (így GESENIUS [1962] szótára), vagy 'tompá, matt, fakó' (így a BROWN–DRIVER–BRIGGS [2003] lexikon), megint mások szerint azt, hogy 'szikrázó, csillogó' (KOEHLER–BAUMGARTNER [1967] szótára és JENNI-VETTER: *Auge* [1976], 264.).

32 Így Budde alapján RINGGREN: *Das Hohe Lied* (1981), 279.

33 DILLMANN: *Genesis* (1982), 341.

34 A kutatók mindenesetre gyakran feltételeznek szövegromlást ebben a versben, s ezért a „tejből fürdő” jelzői szerkezetet már a fogakra vonatkoztatják, lásd például RINGGREN: *Das Hohe Lied* (1981), 276. 278.

persze egyben a fiatalság és az egészség jelének is számított akkoriban. Az ideális szemszínre nincsenek utalások, de a korabeli népszerűségi viszonyok között ez csakis a fekete, illetve a sötétbarna lehetett.

Kétségtelen tehát, hogy a bibliai korban a nagy, élénk, ragyogó szemek Izraelben, akár csak a többi keleti népnél, hozzátartoztak a női szépségideálhoz.<sup>35</sup> Az Ószövettség is tud arról, hogy emiatt az asszonyok, ahogy csaknem mindig és mindenhol szerte a világon, igyekeztek sminkeléssel elérni, hogy szemeik nagyobbak és felűnőbbnek látszanak (lásd 2Kir 9,30; Jer 4,30; Ez 23,40). Emiatt az is kézenfekvő, hogy a nagy és csillogó szem hiánya „súlyos szépséghibának számított”.<sup>36</sup>

A német kutatók és bibliafordítások jó része abból indul ki, hogy az elbeszélő az 1Móz 29,17-ben Leát Ráhel „kontrasztfigurájának”<sup>37</sup> szánta, s ezért szemével kapcsolatban csakis valamilyen szépséghibára utalhatott. A fentiek alapján aztán valóban kézenfekvőnek tűnhet, hogy az üde, eleven csillogás hiányára gondoltak. Emiatt német nyelvterületen a רַחֵל melléknevet újabban rendre a *matt* szóval adják vissza.<sup>38</sup> Ahogy a vershez fűzött magyarázatokból aztán kiderül, a *matt* jelző itt nem azt akarja jelenti, hogy ‘gyöngye, erőtlen, bágyadt, kókad’, hanem egy másik értelme alapján azt, hogy ‘tompá (fényű), fénytelen, fakó’.<sup>39</sup> Hogy ez az utóbbi jelentés egyértelmű legyen az olvasók előtt, a fordítások és kommentárirók egy része később áttért a רַחֵל szó *glanzlose*<sup>40</sup> / *ohne Glanz*<sup>41</sup> fordítására: mindkét kifejezés azt jelenti magyarul, hogy ‘tompá (fényű), matt, nem csillogó’.<sup>42</sup>

Az 1908-ban megjelent, revideált Károli-Biblia az 1Móz 29,17-et így adja vissza: „Leának pedig gyenge szemei valának, de Rákhel szép termetű és szép tekintetű vala.” Ne térjünk itt ki most arra a kérdésre, hogy jogosan fordították-e Ráhel esetében a רַחֵל szót ‘tekintetű-nek (szerintem aligha). Számunkra most az az érdekes, hogy a „gyenge szem” kifejezés alatt a szerkesztők valami olyan szépséghibára gondoltak, ami szembeállítható Ráhel „szép tekintetével”: a „gyenge (beteg?) szem”

35 SCHNEIDER: *Auge* (1991), 215. A bibliai kor szépségideáljához lásd újabban AVIOZ: *Motif of Beauty* (2009), 344, rövid, táblázatos összefoglalását.

36 GUNKEL: *Genesis* (1910), 328, hasonlóan PROCKSCH: *Genesis* (1924), 346; HEINISCH: *Genesis* (1930), 304; SEEBASS: *Vätergeschichte II* (1999), 327. 330–331.

37 BOECKER: *Genesis* (1992), 65.

38 Lásd például DELITZSCH: *Genesis* (1887), 382; PROCKSCH: *Genesis* (1924), 344. 346; KÖNIG: *Genesis* (1925), 601; GUNKEL: *Genesis* (1963), 328; RAD: *Genesis* (1976), 233; JENNI-VETTER: *Auge* (1976), 261; WESTERMANN: *Genesis* (1989), 563, továbbá Herrmann Menge 1926-os és Franz Eugen Schlachter 1990-ben újra kiadott bibliafordítása, valamint a Zürcher Bibel (1942, 1975) és a német Einheitsübersetzung (1980).

39 Így a „matt” fordításhoz magyarázatában RAD: *Genesis* (1976), 234. Szokatlan, de tartalmilag ide sorolható SEEBASS: *Vätergeschichte II* (1999), 327, eljárása, aki itt a melléknevet a *sanft* (= ‘lágý’) szóval adja vissza, de lábjegyzetben hozzáfűzi: „a szikrázó szemek ellentétéként”.

40 KAUTZSCH: *Heilige Schrift* (1909), 48; HEINISCH: *Genesis* (1930), 304; KEEL: *Hohelied* (1992), 71, valamint Die Gute Nachricht. Die Bibel in heutigem Deutsch (1983) és a Hoffnung für alle. Die Bibel (1996) bibliafordítások.

41 BOECKER: *Genesis* (1992), 65; Jerusalemer Bibel – Deutsche Ausgabe (1968); Zink: *Das Alte Testament* (1966), 39, valamint a Luther-Bibel 1984-ben revideált változata.

42 Szótárában Gesenius nagyon hamar, már az 1815-ös kiadásban szépséghibaként értelmezi Lea szemének „gyengeségét”, lásd fentebb, 5. lábjegyzet. (Sajnos az első, 1810–1812-ben megjelent kiadás második, erre vonatkozó kötete nem volt számomra elérhető.) Hasonlóan jár el néhány angol nyelvű egzegéta is. Skinner például megmarad ugyan a *weak* ‘gyenge’ fordítás mellett, de a szót Lea tekintetének tompaságára, szemei csillogásának hiányára vonatkoztatja, s így abban ő is szépséghibát lát, lásd SKINNER: *Genesis* (1930), 383.

kifejezés tehát itt is a szépséghiba képzetével kapcsolódik össze. A Szent István Társulat gondozásában 1979-ben megjelent katolikus bibliafordítás szintén ezen a vonalon mozog, amikor a szakaszt így adja vissza: „*Lea szeme kifejezéstelen volt*”.<sup>43</sup>

Ez a magyarázat azonban a korabeli szépségideálra való hivatkozás ellenére sem kellően megalapozott. Egyrészt a kontextusból korántsem következik, hogy az elbeszélő Ráhel szépségével Lea csúnyaságát akarta volna szembeállítani. A kontraszt helyett ugyanis a fokozás művészi eszköze itt ugyanúgy kézenfekvő lehetne: míg Leának csak a szemei voltak említésre méltóan szépek, addig húgának mindene: alakja és arcának többi része is csodálatos volt. Másrészt a Talmud bölcseinek magyarázata nyilvánvalóan a **לֵאָה** név téves etimológiájára épül: a **לֵאָה** ige, amit a név forrásának tekinthettek, a héberben azt jelenti, hogy 'elfáradni, vesződni', az arámban pedig azt, hogy 'szegénynek, boldogtalannak lenni'. Speiser szerint ez a téves etimológia tudat alatt még a legújabb korban is befolyásolhatta a bibliamagyarázókat.<sup>44</sup> S végül, harmadrészt, a **קָרָה** szó jelentésének feltérképezésekor semmi nyomát nem találtuk annak, hogy a szó valaminek a csúnyaságát jelölne. Ez még az 'elkényeztetett, puhány' jelentés esetében sem áll fenn; éppen ellenkezőleg: a 'finom, zsenge', a 'kényes' és a 'gyengéd, lágy, szelíd' jelentésárnyalatok miatt a szó inkább pozitív esztétikai tartalmat hordoz magában.<sup>45</sup>

#### IV.

A fentiek alapján talán nem is olyan meglepő, hogy a korai fordítások némelyikében ez a pozitív esztétikai tartalom valóban megjelenik.

A Targúm Onkelos (Kr. u. 5. század) a **קָרָה** szót szakaszunkban a **קָרָה** 'szép' jelzővel fordítja arámra: ez ugyanaz a szó, amivel az 1Móz 39,6-ban József szépségét írja le, vagy amit a Targúm Jónatán a Jer 6,2-ben Sion „szép és gyönyörű” leányának leírásához használ.<sup>46</sup> A Kr. u. 2. században Aquila és Szümmachosz is így értelmezte a melléknevet, amikor azt fordításaikban a görög **ἀπαλός** 'lágy, friss, üde, zsenge' szóval adták vissza.<sup>47</sup> Ugyanezt a szót hozza a Septuaginta a már tárgyalt 1Móz 18,7-ben („zsenge borjú”), de az 5Móz 28,54.56 és az Ézs 47,1 versekben is, ahol az elpuhult, előkelő embereket jellemzi, valamint az 1Krn 29,1-ben, a fiatal Salamon leírásában.

Ezt az értelmezést követi kommentárjában Clarke, amikor ezt írja: „Azt hiszem, a szó itt éppen az *ellenkezőjét* jelenti annak, mint amely jelentést általában tulajdonítani szoktak neki. [...] Lea fő ajánlólevele a *lágy* és *csodálatos szemei* voltak”.<sup>48</sup>

43 Kérdés, hogy ezt a fordítást nem befolyásolta-e a korábbi német bibliák *blöd* fordítása: ez a szó ugyanis ma már elsődlegesen nem azt jelenti, hogy 'gyenge, beteg, beteges, érzékeny', hanem azt, hogy 'bárgyú, bamba, buta, ostoba'.

44 SPEISER: *Genesis* (1967), 225; REYBURN–FRY: *Genesis* (1997), 671. A „Lea” név „Die Übermüdete, Ermattete” fordításához lásd például LANGE: *Genesis* (1877), 344.

45 Lásd YEE: *Leah* (1992), 268.

46 Lásd SPERBER: *Bible in Aramaic I*, 46. 65, és uő: *Bible in Aramaic III*, 149.

47 Lásd SKINNER: *Genesis* (1930), 383.

48 CLARKE: *Genesis to Deuteronomy* [1971], 182. – kiemelés: Clarke.

Csaknem ugyanígy fogalmaz kommentárjában Soggin is: szerinte a רַךְ szó Lea szemével kapcsolatban azt jelenti, hogy 'lágý, finom', és visszautasítja a Septuaginta értelmezését követő fordításokat. Szerinte Lea „talán nem csinos, de szép szemei vannak, miközben Ráhel valódi szépség”.<sup>49</sup>

E magyarázat kétségtelen előnye, hogy a רַךְ szó jelentésébe nem vetíti bele a Lea jellemzéséről alkotott preconcepciót, illetve hogy engedi érvényesülni a szó pozitív esztétikai asszonanciáját. Ám szemantikailag már túl messzire megy: a רַךְ szó ugyanis azt, hogy 'szép, csodálatos', sehol nem jelenti. Azt, hogy valaki „szép szemű”, a bibliai héber az 1Sám 16,12 szerint úgy mondja, hogy עֵינֶיהָ יְפָה עֵינֶיהָ .

## V.

Mindezek után egyetlen értelmezési lehetőség maradt még hátra: az, amely a רַךְ szót Lea esetében szintén dicséretként értelmezi, de amely nem a szem külső, esztétikai szépségét hangsúlyozza, hanem a tekintet lágyságát, kedvességét, azaz Lea pozitív személyiségét.

Ez az értelmezés is meglehetősen nagy múltra tekint vissza. 1554-ben megjelent Genézis-kommentárjában Kálvin János a רַךְ szót a *tener* jelzővel fordítja latinra, aminek a jelentése, ahogy fentebb már láttuk, a következő: 'gyenge, finom, lágý; ifjú, fiatal, zsenge; gyengéd, puha, finom, érzékeny'.<sup>50</sup> Kálvin tehát itt egyértelműen Lea tekintetére vonatkoztatta a jelzõt, és a leány finomságát, kedvességét olvasta ki belőle. A 18. vershez fűzött magyarázatában aztán ezt az interpretációt alternatívaként állítja oda a Vulgatában jelenlévő, hagyományosnak tekinthető értelmezés mellé: „akár az történt, hogy Lea, csipássága miatt (*propter lippitudinem*) kevésbé volt szép, akár az, hogy ő legfeljebb szemei kedvessége révén arathatott tetszést (*sola oculorum gratia placebat*), Ráhel általában is kitűnt formájának eleganciájával”. Arra, hogy Kálvin egyértelműen az utóbbi magyarázatra hajlott, nemcsak a szakasz fordításából következtethetünk, hanem abból is, hogy a folytatásban Lea erényeit, jó természetét (*virtutes Leae*) említi, és azt hangsúlyozza, hogy a párválasztás terén kellő súllyal kell figyelembe venni a lányok természetét, belső értékeit.<sup>51</sup>

Tremellius nagy hatású latin bibliafordítása (1575–1579) az 1Móz 29,17-ben az „*Erantque oculi Leae teneri*” szöveget kínálja, azaz, hasonlóan Kálvinhoz, Lea szemére ő is a *tener* jelzõt használja.<sup>52</sup> Tudjuk, hogy Károli Gáspár bibliafordításának egyik legfőbb segédeszköze éppen Tremellius fordítása volt. Nem csoda hát, hogy az 1Móz 29,17 kapcsán is annak interpretációját követi. A Károli-Biblia első, 1590-

49 SOGGIN: *Genesis* (1997), 371. Talán ugyanígy értelmezi a melléknevet újabban Schreiner is: szócikkében ugyanis az 1Móz 29,17-et az Énekek 1,15; 4,1.9; 5,12; 7,5 versekkel együtt azok közé az ígehelyek közé sorolja, amelyek szerinte azt bizonyítják, hogy „a nagy, fénylő szemek a zsidóknál, akárcsak a többi ókori népnél, különösen szépnek számítottak”, lásd SCHNEIDER: *Auge* (1991), 215.

50 CALVIN: *Genesis* (1880), 399.

51 Lásd CALVIN: *Genesis* (1880), 402.

52 Sokatmondó, hogy Tremellius művének 1603-as kiadásában a *teneri* szóhoz egy lábjegyzet kapcsolódik, ami megjegyzi: „Heb. debiles” – azaz: „a héber (jelentése): erőtlenek, gyengék, nyomorékok”.

es kiadásában a vers fordítását – egyszerűsített átírásban – a következőképpen olvashatjuk: „Az *Leának pedig lány szemei valának...*” Arról, hogy Károli Gáspár mit is értett itt a 'lány' jelző alatt, szerencsére nem kell találgatásokba bocsátkoznunk, hiszen világosan mutatja ezt a szakaszhoz írt, rövid margószéli magyarázata, ami egyébként lényegében Kálvin kommentárjának intelmeit követi: „*Jákób az ő házasulásában csak az szép formára néz, nem tekinti meg Leában az alázatos szeléd [azaz: 'szelíd'] erkölcsöt, de nem sokat nyer benne, mert az Ráhel meddő léssen. Azért az házasulandó embernek jó az formát is nézni, de főképpen az jó erkölcsöt nézze meg az leányzóban.*” Az 'erkölcs' szó ebben a korban (a latin *virtus* megfelelőjeként) 'erény'-t, 'jó természet'-et is jelent, az 'alázatos szelíd erkölcs' kifejezés pedig Lea szelíd természetét, illetve mértékletes, tisztelettudó és engedelmes viselkedését írja le. Károli ezekre a tulajdonságokra csakis Lea „lány szemeiből” következtethetett. A Károli-Biblia későbbi, javított kiadásai egészen Tótfalusi revíziójáig (Amsterdam, 1685) ezt a fordítást hozzák.<sup>53</sup>

Az egyik legtekintélyesebb angol nyelvű bibliafordítás, a King James Version a *tender eyed* fordítás segítségével a kálvini kettős interpretációt egyszerre volt képes megjeleníteni<sup>54</sup>: az angol kifejezés ugyanis egyszerre jelenti azt, hogy 'gyenge látású/szemű'<sup>55</sup>, de azt is, hogy 'lány tekintetű'<sup>56</sup>.

Újabb azonban az angol nyelvű szakirodalom egyre inkább az olyan fordítást részesíti előnyben, amely egyértelműen Lea szemének kedvességét juttatja kifejezésre. Speiser szerint ugyanis a  $\aleph$  szó alapjelentése nem annyira az, hogy *weak* 'gyenge', mint inkább az, hogy *dainty, delicate*, azaz 'finom, kecses; kényes, finnyás'. Az elbeszélő szerinte itt azt akarja mondani, hogy Leának ugyan kedves szemei voltak („Leah had lovely eyes”), Ráhel azonban minden téren rendkívüli szépség volt.<sup>57</sup> Hasonlóan érvel lexikonszócikkében Yee is: szerinte az 5Móz 28,54.56 és az Ézs 47,1 igehelyekből kiindulva a  $\aleph$  szó jelentése nem annyira *weak*, mint inkább *refinement* és *delicaty of breeding*, azaz 'kifinomultság' és 'finom modor'. Ennek alapján úgy gondolja, hogy a  $\aleph$  szó Lea esetében a leány lelki finomságát, érzékenységét és kedvességét írja körül: Lea „may have been more sensitive and kind – tender of spirit”.<sup>58</sup>

Az újabb angol nyelvű bibliafordítások már rendre ezt az értelmezést tükrözik. A New International Version (NIV, 1973) a főszövegben az 1Móz 29,17 első felét ugyan még az alábbi értelemben fordítja: „*Lea szemei gyengék voltak*”, ám a *weak* 'gyenge' szóhoz a következő lábjegyzetet fűzi: „or delicate” – azaz elképzelhető lenne itt a *delicate* fordítás is, ami azt jelenti: 'finom; kifinomult, ízléses, remek'. A New Revised Standard Version (NRSV, 1989) viszont már éppen fordítva jár el: itt a főszövegben áll a „*Leának kedves szemei voltak*” fordítás, és a szerkesztők lábjegyzetben a *lovely* 'kedves' szóhoz hozzátesszik: „a héber szó jelentése bizonytalan”.

53 Tótfalusi bibliakiadásához lásd már részletesen fentebb, a II. pont alatt.

54 Így például annak 1936-os kiadása. Hasonlóan a Londoni (1898) és az Oxfordi (1901) Biblia.

55 Így értelmezi a kifejezést például SPENCE: *Pulpit Commentary* (1950), 359, valamint a The Interpreter's Bible hasábjain SIMPSON–BOWIE: *Genesis* (1952), 700.

56 Így értelmezi magyarázatában a kifejezést például CLARKE: *Genesis to Deuteronomy* (1971), 182.

57 SPEISER: *Genesis* (1967), 225.

58 YEE: *Leah* (1992), 268.

A The New Interpreter's Bible, amely mindkét bibliafordítást idézi, a szöveghez fűzött kommentárjában egy zárójeles megjegyzés formájában szintén kitér e két fordítási lehetőségre: „Az NRSV és a NIV a 17. versben jól tükrözi azt a bizonytalanságot, hogy Leának 'gyenge' vagy 'kedves (*lovely*)' szemei voltak-e.”<sup>59</sup> A Jeromos Biblia-kommentár (1990) magyar változatában a Clifford–Murphy szerzőpáros a 77 melléknév kapcsán a 'szelíd, kedves' jelentést szintén mint megfontolásra érdemes alternatívát ismerteti.<sup>60</sup>

A The New American Bible első kiadása (New York, 1970) a „Leának kedves (*lovely*) szemei voltak” szöveget kínálja, és lábjegyzetben utasítja el a hagyományos *weak* 'gyenge' fordítást, a további kiadások pedig már ezt a jegyzetet sem hozzák. A Today's English Version (1976) szintén a *lovely* 'kedves' jelzöt hozza itt, igaz, lábjegyzetben megjegyzi: „vagy 'gyenge' (*weak*)”. S végül a Reyburn–Fry szerzőpáros a United Bible Societies bibliafordítóknak szánt kézikönyvében az NRSV eljárását ajánlja követendő példának, azaz a főszövegbe a *lovely* 'kedves' fordítást javasolja.<sup>61</sup>

Mint láttuk, a 77 melléknév jelentésárnyalatai között a 'lág, kedves' jelentés jelen van, s ez itt, az 1Móz 29,17-ben a kontextus alapján is elfogadható. Leának tehát kedves, bájos tekintete volt, s a szemek a „lélek tükröként” Lea jó természetét és kedvességét hirdethették. Ám egyébként, és ezt a Ráhellel való szembeállítás világosan kifejezésre juttatja, nyilván nem akadt meg rajta a férfiszem: vele szemben Ráhel kimondottan dekoratív lánynak számított.



Összefoglalva megállapíthatjuk tehát: Lea szemei nem voltak orvosi értelemben gyengék, nem voltak betegek, gyulladtak vagy éppen csipásak, de nem voltak folyamatosan kisírtak, fáradtak vagy beesettek sem. Szintén megalapozatlan a 77 melléknévet Lea szemeinek esztétikai deficitjére vonatkoztatni, és abban a csillogó, élénk, vonzó szem ellentétét látni. Vizsgálataink alapján a 77 szó értelme az 1Móz 29,17-ben a magyar 'gyengéd, szelíd, kedves' fogalmakkal adható vissza.

Milyenek voltak tehát Lea szemei? A **וְעֵינֵי לֵאָה רַבּוֹת** mondat helyes fordítása magyarul így hangzik: „*Leának kedves szemei voltak*”.

59 TERENCE: *Genesis* (1994), 553.

60 Lásd CLIFFORD–MURPHY: *Teremtés könyve* (2002), 84.

61 REYBURN–FRY: *Genesis* (1997), 671.

## Irodalom

- BÁRCZI, G. – ORSZÁGH, L.: *A magyar nyelv értelmező szótára*, II. kötet, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1960.
- AVIOZ, M.: *The Motif of Beauty in the Books of Samuel and Kings*, VT 59 (2009), 341–359.
- BALLAGI, M.: *A magyar nyelv teljes szótára*, I. rész, Pest, Heckenast Gusztáv kiadása, 1873 (Hasonmás kiadás: Budapest, Nap Kiadó, 1998).
- BAUR, W.: *Leah*, in: Bromiley, G. W. (ed.): *The International Standard Bible Encyclopedia*, III. kötet, Grand Rapids, Eerdmans, 1986, 96–97.
- BENKŐ, L.: *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*, I. kötet, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1967.
- BERRÁR, J. – KÁROLY, S. (szerk.): *Régi Magyar Glosszárium*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1984.
- BOECKER, H. J.: *1. Mose 25,12–37,1. Isaak und Jakob* (Zürcher Bibelkommentare – AT 13.3), Zürich, Theologischer Verlag, 1992.
- BROWN, F. – DRIVER, S. R. – BRIGGS, C. A.: *The Brown–Driver–Briggs Hebrew and English Lexicon with an Appendix containing the Biblical Aramaic*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2003 (1906).
- CALVIN, I.: *Commentarius in Genesis*, in: Baum, G. – Cunitz, E. – Reuss, E. (Hrsg.): *Corpus Reformatorum*, LI. kötet (= Calvin Opera Omnia 23), Brunsvigae, Apud C. A. Schwetschke et Filium, 1882, 1–622.
- CLARKE, A.: *The Holy Bible – with a Commentary and critical Notes*, I. kötet: Genesis to Deuteronomy, Nashville, Abingdon [1971].
- CLIFFORD, R. J. – MURPHY, R. E.: *Teremtés könyve*, in: Brown, R. E. – Fitzmyer, J. A. – Murphy, R. E. (szerk.): *Jeromos Biblia-kommentár*, I. kötet: Az Ószövetség könyveinek magyarázata (Eredeti címe: The New Jerome Biblical Commentary [1990]), Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2002, 49–102.
- DELITZSCH, F.: *Neuer Kommentar über die Genesis*, Leipzig, Dörfeling und Franke, 1887.
- DILLMANN, A.: *Die Genesis* (KEH – AT II), Leipzig, Verlag von S. Hirzel, <sup>1</sup>1892.
- FREEDMAN, H.: *Midrash Rabbah. Genesis*, II. kötet, London – New York, The Soncino Press, <sup>3</sup>1983 (1939).
- FRETHEIM, T. E.: *Genesis*, in: Keck, L. E. (ed.): *The New Interpreter's Bible*, I. kötet, Nashville, Abingdon Press, 1994, 319–674.
- GESENIUS, W.: *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch über das Alte Testament. Bearbeitet von Frants Buhl, Unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen 17. Auflage*, Berlin – Göttingen – Heidelberg, Springer Verlag, 1962.
- GOLDSCHMIDT, L.: *Der Babylonische Talmud*, Band VIII: Baba Bathra / Synhedrin (I. Hälfte), Berlin, Jüdischer Verlag, 1933.
- HERTZ, J. H. (szerk.): *Mózes öt könyve és a haftárak. Héber szöveg, magyar fordítás és kommentár*, I. kötet: Genezis, Budapest, Akadémiai Kiadó, <sup>2</sup>1984 (1939).
- JENNI, E. – VETTER, D.: *עין 'ajin Auge*, in: Jenni, E. – Westermann, C. (Hrsg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, II. kötet, München, Chr. Kaiser Verlag – Zürich, Theologischer Verlag, 1976, 259–268.
- KAUTZSCH, E.: *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, I. kötet: 1 Mose bis Ezechiel, Tübingen, J. C. B. Mohr, <sup>3</sup>1909.

- KÁLLAY, K.: *Lea*, in: Czeglédy, S. – Hamar, I. – Kállay, K. (szerk.): *Bibliai Lexikon. Segédkönyv a Biblia tanulmányozásához*, II. kötet, Budapest, Sylvester Irodalmi és Nyomdai Intézet, 1931, 697.
- KEEL, O.: *Das Hohelied* (Zürcher Bibelkommentare – AT 18), Zürich, Theologischer Verlag, 1992.
- KEIL, C. F. – DELITZSCH, F.: *Biblical Commentary of the Old Testament*, I. kötet: The Pentateuch, Grand Rapids, Eerdmans, 1949.
- KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W.: *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden, E. J. Brill, 1958.
- KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W.: *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Dritte Auflage. Neu bearbeitet von J. J. Stamm*, IV. kötet, Leiden, E. J. Brill, 1990.
- KÖNIG, E.: *Die Genesis. Eingeleitet, übersetzt und erklärt*, Gütersloh, C. Bertelsmann, <sup>2–3</sup>1925.
- LANGE, J. P.: *Die Genesis oder das erste Buch Mose*, Bielefeld – Leipzig, Velhagen und Klasing, <sup>2</sup>1877.
- POLLÁK, K.: *Héber–Magyar teljes szótár*, Budapest, Löwy és Alkalay, 1881.
- PROCKSCH, O.: *Die Genesis. Übersetzt und erklärt*, Leipzig – Erlangen, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, <sup>2–3</sup>1924.
- RAD, G. VON: *Das Erste Buch Mose. Genesis* (ATD 2/4), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>10</sup>1976.
- REYBURN, W. D. – FRY, E. MCG. (ed.): *A Handbook on Genesis* (UBS Handbook Series), New York, United Bible Societies, 1997.
- RINGGREN, H.: *Das Hohe Lied* (ATD 16/2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>3</sup>1981, 253–290.
- SCHARBERT, J.: *Genesis 12–50* (NEB 16), Würzburg, Echter Verlag, <sup>3</sup>2000.
- SCHNEIDER, G.: *Auge*, in: Görg, M. – Lang, B. (Hrsg.): *Neues Bibel-Lexikon*, I. kötet, Zürich, Benziger, 1991, 215–216.
- SEEBASS, H.: *Genesis II. Vätergeschichte II (23,1–36,43)*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1999.
- SILBERMANN, A. M. – ROSENBAU, M. (ed.): *Chumash with Rashi's Commentary. Translated into English and annotated*, I. kötet: Bereshith/Genesis, Jerusalem, Silbermann Family & Keagan Paul, 1985.
- SIMPSON, C. A. – BOWIE, W. R.: *The Book of Genesis*, in: Buttrick, G. A. – Bowie, W. R. – Knox, J. et al. (ed.): *The Interpreter's Bible*, I. kötet: General articles. Genesis. Exodus, Nashville, Abingdon Press, 1952, 437–829.
- SKINNER, J.: *A critical and exegetical Commentary on Genesis* (International Critical Commentary), Edinburgh, T. & T. Clark, <sup>2</sup>1930.
- SOGGIN, J. A.: *Das Buch Genesis. Kommentar*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.
- SPEISER, E. A.: *Genesis* (The Anchor Bible), Garden City – New York, Doubleday, 1964.
- SPENCE, H. D. M. – EXELL, J. S. (ed.): *The Pulpit Commentary*, I. kötet: Genesis–Exodus, Grand Rapids, Eerdmans, 1950.
- SPERBER, A. (ed.): *The Bible in Aramaic: based on old manuscripts and reprinted texts*, I. kötet: The Pentateuch according to Targum Onkelos, Leiden, Brill, 1959.
- SPERBER, A. (ed.): *The Bible in Aramaic: based on old manuscripts and reprinted texts*, III. kötet: The latter prophets according to Targum Jonathan, Leiden, Brill, 1962.
- STENDEBACH, F. J.: אַיִן 'ajin, in: Botterweck, G. J. – Ringgren, H. – Fabry, H. J. (Hrsg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, VI. kötet, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, Kohlhammer, 1989, 31–48.



- SZARVAS, G. – SIMONYI, Zs. (szerk.): *Magyar nyelvtörténeti szótár. A legrégebbi nyelvelvélektől a nyelvújításig*, I. kötet, Budapest, Hornyánszky, 1890.
- TREMELLIUS, I.: *Testamenti veteris biblia sacra, sive libri canonici priscae judaeorum ecclesiae a deo traditi, latini recens ex hebraeo facti, breviusque, scholiis illustrati ab Immanuele Tremellio & Francisco Junio*, Hanoviae, Typis Wechelianis, apud Claudium Marnium et haeredes Joannis Aubrii, 1603.
- WESTERMANN, C.: *Genesis. Kapitel 12 – 36* (BK AT I/2), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1989 (1981).
- YEE, G. A.: *Leah*, in: Freedman, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, 4. kötet, New York – London – Toronto et al., Doubleday, 1992, 268.
- ZINK, J.: *Das Alte Testament. Ausgewählt, übertragen und in geschichtlicher Folge angeordnet*, Stuttgart – Berlin, Kreuz-Verlag, 1966.

PERES IMRE

## Metaforikus beszéd Pál apostol eszkatológiájában<sup>1</sup>

### SUMMARY

*In his theological discourse, Apostle Paul uses many expressions that might have their origin in the theology of the Old Testament, eventually in Judaism, but also in the mythical thinking of ancient Greco-Roman religion. His views and expressions render the symbolic, or metaphorical speech adequate to express the eschatological hope which is difficult to describe, and of which the highest goal is „to be with Christ”. The study attempts to capture the application of the apostle’s expressions, their genesis, and at the same time, it monitors the metaphorical expressions that contribute to the understanding of Apostle Paul’s theology. In the last part of the study, the author offers an analysis that uncovers not only the permanence of theological statements, but also the metamorphosis and the dependence of metaphorical eschatological expressions on contemporary thinking, which is directly connected with the actualization and the quest for new expressions in the field of New Testament eschatology. This renders a better understanding and an up-to-date interpretation of Apostle Paul possible in the 21st century.*

### ÖSSZEFOGLALÁS

*Pál apostol kifejezések sokaságát használja, amelyek eredete az Ószövetség teológiájában, esetleg a judaizmusban lehet, de akár az antik görög-római vallás mitikus gondolkodásában is. Ezek a képek segítik a szimbolikus, metaforikus beszédet az eszkatológiai reménység valóságának kifejezésében, amely egyébként nehézkesen kifejezhető, és a „Krisztusban lenni”-ben csúcsoadik ki. Kutatásunk megpróbálta rögzíteni a kifejezésmódnak ezt a folyamatát, keletkezését, egyúttal megfigyeli azokat a metaforikus kifejezéseket, amelyek Pál apostol teológiájában segítik ennek megértését. Befejezésként a szerző az analízissel foglalkozik, amely feltárja a teológiai kijelentések állandóságát, de a változását és a metaforikus eszkatológikus kijelentéseknek a kor gondolkodásától való függését, ami közvetlenül összefügg az aktualizálással, illetve új kifejezőeszközök keresésével az újszövetségi eszkatológia területén, Pál apostol megértéséhez és interpretációjához a 21. században.*

**Kulcsszavak:** metaforikus beszéd, Pál apostol eszkatológiája, álom, halál fullánkja, élet könyve, elragadtatás a felhőkön, mennyei város, mennyei polgárjog, mezítelen lélek, csillagok fényessége, állatok, madarak és halak teste, mennyei sátor, Isten országa, eszkatológiai metaforák megfejtése.

<sup>1</sup> Elhangzott a Doktorok Kollégiuma Újszövetségi Szekciójának ülésén, 2009. augusztus 25-én.

## Bevezetés

Annak ellenére, hogy Pál apostol eléggé racionálisan, ugyanakkor összetetten, filozofikusan és komplikáltan nyilatkozik,<sup>2</sup> teológiájában olyan képzetben gazdag metaforikus szóbeli kifejezések is megjelennek, amelyek viszonylag plasztikusan egészítik ki teológiai megnyilvánulásait.<sup>3</sup> Érvényes ez elsősorban az eszkatológiával kapcsolatban, amely az emberi megértés számára már önmagában is nehezen elérhető és megragadható terület, ahol kép(let)es kifejezések híján nehezen boldogulunk. Ezért nyúl itt Pál apostol az olyan kifejezések és metaforák után, amelyek utat nyitnak számára bizonyos, akár jelen-, akár jövőbeli jelenségek jobb megragadásához, ahogyan az valamennyi újszövetségi szerzőre és teológusra jellemző.<sup>4</sup> A Pál által használt képek segítik szimbolikus, metaforikus beszédét, elsősorban az eszkatológiai reménység tárgyainak kifejezésében, amely nagyon pozitív lehetett, de szükségszerűen kellett a negatív eszkatológia által is formálódnia – mindazzal együtt, amit az ilyen negatív eszkatológia magában foglal.<sup>5</sup>

Kutatásunkban éppen ezekkel a képekkel, szimbólumokkal, metaforákkal és hasonlatokkal foglalkozunk, amelyek megjelennek Pál apostol eszkatológiai szótárában. Ugyanis az érdekel minket, hogy milyen jellegűek ezek a metaforikus és szimbolikus kifejezések,<sup>6</sup> és honnan meríti őket Pál apostol: az Ószövetségből, az akkori judaizmusból, vagy az antik mitikus nyelvezetből is, illetve mennyire feltételezhetjük ezeknek az eszkatologikus, metaforikus kifejezéseknek az előfordulását már az Óskeresztyén szimbolikában.<sup>7</sup> Szintén elgondolkodtató, ahogyan ezek a metaforikus kifejezések beilleszkedtek/beépültek/meghonosodtak a keresztyén teológiába(n),<sup>8</sup> és milyen átvételük feltételezhető Pál hellenista gyülekezeteiben, majd leveleiben is.<sup>9</sup>

Már csak azért is fontos és érdekes ezzel a kutatással foglalkozni, hogy helyesen tudjuk megérteni a teljes bibliai szimbolizmust,<sup>10</sup> különösen is Pál apostolt, teológiai

2 BULTMANN: *Der Stil der paulinischen Predigt*, (FRLANT 13), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984; CLASSEN: *Paulus und Rhetorik*, in: *ZNW* 82 (1991), 1–33; FENSKE: *Die Argumentation des Paulus*, 15.

3 KERTELGE (Hrsg.): *Metaphorik und Mythos*, 9.

4 Vö. HAUSAMMANN: *Von Gott reden, heisst: in Bildern reden. Mythologien und begriffliche Spekulationen im frühchristlichen und byzantinischen Weltbild und die Botschaft des Fünften Ökumenischen Konzils von 553*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

5 BOUSSET: *Die Religion des Judentums*, 278–280.

6 Marlene HERFORT-KOCH, *Tod, Totenfürsorge und Jenseitsvorstellungen in der griechischen Antike* (QFAW 9), München, 1992.

7 Ez a kérdés szorosan összefügg azzal a problémával, hogy az ősegház sajátos apokaliptikáját mennyire lehet önálló fenoménnek tartani, vagy inkább csak a judaista teológia átdolgozott anyagának: BAUMGARTEN: *Paulus und die Apokalypitik*, 9–11.

8 FÜGLISTER: *Die Entwicklung der universalen*, in: DEXINGER (Hrsg.): *Tod – Hoffnung – Jenseits*, 17–35.

9 Ehhez a kérdéshez visszatérünk még e tanulmány utolsó fejezetében.

10 Például: JEREMIAS: *Der Gottesberg. Ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Symbolsprache*, Gütersloh, Bertelsmann, 1919. Ezt a kérdést egyformán bátran kezelték mind a filológusok, mind a mitológusok: RICOEUR: *Stellung und Funktion der Metapher*, in: RICOEUR – JÜNGEL: *Metapher: Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, 45–70; ELIADE: *Ewige Bilder und Sinnbilder: über die magisch-religiöse Symbolik* (Insel-Taschenbuch 2512), Fankfurt am Main, Insel-Verlag, 1998.

indítékait és eszkatológiai hangsúlyait,<sup>11</sup> amelyek olyan fontosak voltak számára, hogy már életében szerette volna megragadni Krisztus feltámadásának erejét (Fil 3,10.11), minthogy a Krisztus feltámadásában való részesedés csupán reménység maradt.<sup>12</sup> Ennek a kutatásnak és megismerésnek az alapján feltételezhető, hogy Pál apostol interpretációja a 21. század küszöbén hiteles és ugyancsak eredményes lesz. Kutatásunkkal így mi is bekapcsolódunk az Újszövetségben megjelenő szimbolikus és metaforikus eszkatológiai kifejezések szélesebb tanulmányozásába, ahogyan Bultmann demitologizációs programja után kezdett ennek a problémának intenzívebb figyelmet szentelni az újszövetségesek<sup>13</sup> (főleg katolikusok) jelentős része a múlt század utolsó évtizedében.<sup>14</sup> A vita e témakörben napjainkban is folyik,<sup>15</sup> és mi éppen Pál apostollal összefüggésben kapcsolódunk bele.

## 1. Metaforikus és szimbolikus kifejezések Pál apostol eszkatológiájában

Pál apostolnál a metaforikus beszéd keletkezésének és használatának néhány okát észlelhetjük.

1.1. Egyrészt az is oka, hogy így fejezte ki magát minden zsidó, majd keresztyén teológus is. Tehát ennek általánosnak kellett lennie a judaizmusban<sup>16</sup> és a korai keresztyénségben<sup>17</sup> is. De észlelhető ez a görög kultuszokban és a római vallási gyakorlatban is, ahol a transzcendens és síron túli jelleg valóságát, ami az embereket elbűvölte,<sup>18</sup> szintén nagyon plasztikusan, szimbolikus és metaforikus kifejezésekkel,<sup>19</sup> ahogyan arról a mítoszok és mitológiai elbeszélések szólnak.<sup>20</sup> Sőt így működött ez a görög drámákban<sup>21</sup> is, a profán antik szónoklatban<sup>22</sup> és a filozó-

11 Vö. SCHADE: *Apokalyptische Christologie bei Paulus*, 74–111. 156–169. 190–212.

12 BARTH: *Der Brief an die Philipper*, 61.

13 Például Ulrich Busse, Ottmar Fuchs, Heinz Giesen, Karl Kertelge, Jacob Kremer stb.

14 E kérdés fontosságára eszkatológiai-apokliptikus kontextusban jelentősen rámutatott már Helmut Merklein (MERKLEIN: *Eschatologie im Neuen Testament*, in: ALTHAUS (Hrsg.): *Apokalyptik und Eschatologie*, 11–42). Ez a kutatás újabb konkrét formát vett fel a Trierben, 1989. március 13–18. napjain az újszövetségesek által kezdeményezett és szervezett konferencián. Ennek fontosabb eredményei megjelentek a már említett könyvben: KERTELGE (Hrsg.): *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament* (QD 126), Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1990.

15 Vö. ZIMMERMANN: *Bildersprache verstehen*, 38 és PERES: A szent jelek, terek, in: *Eruditio-Educatio* 2 (2007), 107–109.

16 A judaizmus apokliptikus irodalmáról megfelelő áttekintést nyújt például HORŃANOVÁ: *Židovská apokalyptika. Úvod do pseudoepigrafických, kumránských a meravotických textov* [Zsidó apokalyptika. Bevezetés a pszeudepigráf, kumráni és meravotikus szövegekbe], Bratislava, Univerzita Komenského, 2007.

17 PIPER: *Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst von der ältesten Zeit bis ins sechzehnte Jahrhundert I–II*, Weimar, 1847–1851.

18 OTTO: *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis*, München, Beck, 1997.

19 CUMONT: *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, 14–50. 539–543; OLIVER: *The Epigraphy of Death*, Liverpool, University Press, 2000.

20 BREMMER: *The rise and fall of the afterlife*, London, Routledge, 2002.

21 LESKY: *Die Tragische Dichtung*, 1–49., 156–169., 262–275., 506–539; uó.: *Die Griechische Tragödie*, 10–77., 256–295.

22 BACHOFEN: *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten* (JJBGW 4), Basel, Schwabe, 1954; Erwin R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period IX–XI: Symbolism in the Dura synagogue: Text, Illustrations, Summary and conclusions* (Bollingen series 37), New York, Pantheon Books, 1964–1965.

fiában, ahogyan azt olyan szerzők művei is igazolják, mint Euripidész<sup>23</sup>, Platón<sup>24</sup>, Quintilianus<sup>25</sup> és mások.<sup>26</sup>

1.2. Pál apostolnál azonban más motívumot is kell keresnünk, amely bizonyára összefügg a jövőre hangoltságával. Ugyanis élete bizonyos pontján Pál apostol olyan helyzetbe került, amilyenben például a Jelenések könyve írója<sup>27</sup> vagy más próféták, illetve látnokok is lehettek,<sup>28</sup> amikor gondolatai, benyomásai és belső látásának hatása alatt olyan megtapasztalásai voltak, amelyek a lélek szabad mozgásának világába vitték (2Kor 12,1–3), az égközti vagy égen túli szférába.<sup>29</sup> Ott a kommunikáció nem feltétlenül verbális, hanem inkább vizuális vagy auditív lehetett, vagy ahol akár a verbális kommunikációnak más nyelvi formája lehetett, mint amilyennel mi, emberek rendelkezünk és amilyenre a közléshez és a megértéshez szükségünk van. Úgy tűnik, mintha ezért a leszűkített valóságért neheztelt is volna, amikor említi, hogy a paradicsomba ragadtatott el és hallott kimondhatatlan szavakat (ἄρρητα ῥήματα), amelyeket embernek nem szabad kimondani (2Kor 12,4), és hozzáteszi, hogy mértéken felüli rendkívüli kijelentésekről volt szó – ὑπερβολῆ τῶν ἀποκαλύψεων (2Kor 12,7). Hasonlóan nyilatkozik a 1Kor 2,9-ben is, ahol a háttérben szintén a megfoghatatlan kijelentés prófétai értelmezése állhat,<sup>30</sup> vagy a hellenista metafizikából átvett hagyomány<sup>31</sup>: „Amit szem nem látott, fül nem hallott és ember szíve meg sem sejtett, azt készítette el Isten az őt szeretőknak.”

Ezeknek a kijelentéseknek az alapján feltételezhető, hogy Pál apostolnak – ha csak időről időre – mintha lett volna közvetlen kapcsolata az Úrral, ami lehetővé tette számára az Isten titkaiba való, kortársainál elmélyültebb elmerülést. És lehet, hogy hála az ilyen tapasztalatoknak, megismerhette Isten azon igazságait, amelyeket szükséges lehetett tolmácsolni. Csakhogy a saját tapasztalatainak a nyelvi tolmácsolás lehetőségével való konfrontálása során sokszor volt kénytelen olyan leíró módon beszélni, ami valahogy kifejezhette volna a lelki módon látott vagy átélt tapasztalatot. És így nyúl a metaforák és a saját kora világszemléletének hasonlatai után,<sup>32</sup> amelyek ugyan tökéletlen, képes módon, de mégis kifejezhetnek valamit Isten eszkatológiai titkaiból vagy igazságaiból.

23 EBENER: *Euripides: Tragödien*, 7–92.

24 VÖ. FREDE: *Platons Phaidon: Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.

25 QUINTILIAN: *Inst. Orat.* 8.6.14; 9.2.42; 11.2.11–22; RAHN: *Marcus Fabius Quintilianus*, 593–595.

26 LÁSD KLAUCK: *Himmliches Haus*, in: *NTS* 50 (2004), 8–10.

27 HALVER: *Der Mythos im letzten Buch der Bibel*, Hamburg, 1964; GIESEN: „Das Buch mit sieben Siegeln”, in: *Bibel und Kirche* 39 (1984), 59–65; GIESEN: *Symbole und mythische*, in: KERTELGE (Hrsg.): *Metaphorik und Mythos*, 255–277; VÖGTLE: *Mythos und Botschaft in Apokalypse 12*, in: JEREMIAS–HEINZ–STEGEMANN (Hrsg.): *Tradition und Glaube*, 395–415; COLLINS: *The Combat Myth in the Book of Revelation* (HDR 9), Missoula, 1976.

28 Például olyan próféták, mint Ézsaiás (2,1; 6,1–3), Ezékiel (1,1–4; 8,1–4; 11,1) stb.

29 WENDLAND: *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7), 246–247.

30 Ezzel kapcsolatban vö. az ószövetségi prófétai érzékelést (Ézs 64,3; Zsolt 30,20), amely háttérben állhat ezen apostoli kinyilatkoztatásnak. A kánonon kívüli zsidó irodalomra (1QH 1,21) vagy a heterodox keresztény iratokra való utalások (AscJes 11,34; EvThom 17) szintén hasonló jellegűek: FASCHER: *Der erste Brief des Paulus an die Korinther I*, 126.

31 KÄSEMANN: *Leib und Leib Christi*, 124–125; BULTMANN: *Der zweite Brief an die Korinther*, 145.

32 WENDLAND: *Die Briefe an die Korinther*, 245–246.

1.3. Nem szabad azonban megfeledkeznünk itt arról, hogy a józanabb eszkatológiai kijelentések is olyan jövőbeli valóságokra vonatkoznak (εἰσχατα), amelyek még nem történtek meg, és amelyekről csak intuitíve, tehát képletesen lehetett szólni. Ebben segítettek a hasonlatok, egyszerű szemléletes megfogalmazások, segédképek, illusztrációk vagy szóbeli utalások. Ezért még jóval Pál előtt szükségessé vált bevezetni a szimbolizmust, parabolizmust és metaforizmust az eszkatológiába, amely a mitikus gondolkodást keresztyénné alakította, és egyúttal jelentősen demitologizálta.<sup>33</sup> Pál apostol ezt jól ismerte. Ezért jelennek meg beszédében éppen ezek a „segédeszközök”, amelyekkel az eszkatologikus kérügmát igyekszik megragadni és tolmácsolni,<sup>34</sup> még ha az ilyen képek és szimbolikus kifejezések néha ősi mitikus elképzelésekből származtak is, azonban Pálnál ezek a képek teológiai-eszkatológiai jelleget nyertek.<sup>35</sup> Pál számára és számunkra is ezek ma olyan rendkívüli valóságok kifejezéséhez alkalmazott afféle *rejtfelek*, amelyekről nehezen tudnánk másképp, azaz elvontan szólni.

## 2. Konkrét eszkatológiai kategóriák és kifejezések

Elmondtuk, hogy az újszövetségi iratok, különösen Pál apostol eszkatológiájának szimbolikus képei és megfogalmazásai<sup>36</sup> olyan segédkategóriát alkotnak, amely feltárhatná és megvilágíthatná a sokkal mélyebb, komplikáltabb, vagy általános emberi kifejezőeszközökkel nem megragadható tényeket. Pál apostol leveleiben sok ilyen szimbolikus és metaforikus kifejezést találunk, amelyeket további kutatásunkban szeretnénk megmagyarázni.

2.1. Pál apostol szóhasználatának egyik alapvető szimbolikus kifejezése a *halálnak mint álomnak vagy alvásnak a képe* (ὕπνος: IThessz 4,13). Ez a kép Pál apostol leveleiben nincs részleteire bontva, nem tudni, pontosan hogyan megy végbe. Csúpan feltételezhető, hogy a lélekkel, mint az emberi élet folytonos részével kapcsolatos: miközben a test végérvényesen a sírba kerül, s ezzel valójában megszűnik, de az emberi lét lényege a minimumra zsugorodva a lélekbe transzformálódik, amely azonban a halál után valamiféle visszaszorításon megy keresztül, vagyis maximálisan minimalizált létformába. De hogy a lélekből az élet teljesen ki ne vesszen, alvásban van tartósítva. Ez olyan hasonlat, ami a mindennapi életben érthető: a mi éber aktív életünknek is vannak időszakai (éjjeli alvás), amelyekben mozgásunk minimalizált. És az emberi lét értelmezésének ez a módja átvihető a halál állapotának leírására is, ahogyan az talán valamennyi nemzeti eszkatológiájában ismert, be-

33 RAHNER: *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich, Rhein Verlag, 1966.

34 LAUB: *Eschatologische Verkündigung*, 122.

35 GIESEN: *Symbole und mythische Aussagen*, 257.

36 KABISCH: *Die Eschatologie des Paulus*, 12–14.

leértve a zsidót és a görögöt is.<sup>37</sup> Szemléltetésként bemutatok egy görög sírfeliratot, amely Meleagrosz alvásáról beszél; ő maga írta, szintén erről a valóságról szól:

*Halkan lépj, vándor, mert alszik a jámbor apák közt  
már az örök pihenő karjaiban szelíden  
vén Meleagrosz. Az édesbús szerelem meg a Múzsák  
kedvelték, amíg élt, és a kegyes Khariszok.  
Hű dajkája Türosz volt, és felnőtt Gadarában,  
kedves Kósz szigetén érte az aggkor utól.  
Szír vagy? Mondd: „Szelom” és aki jöttél Phoinikiából:  
„Audonisz” – egy „Khairét” mondjatok itt, görögök.<sup>38</sup>*

A halál mint *álom* a nemzeti eszkatológiákban többnyire mint örök alvás értendő (ὕπνος αἰώνιος),<sup>39</sup> de Pálnál (1Thessz 4,13), valamint a keresztyén és a zsidó teológiában talán azért is kerül ilyen összehasonlításba, mert alkalmazza a felébredés pillanatát, ami azt jelenti, hogy a halálból várható újonnan életre kelés, vagyis feltámadás, ahogyan azt egy Szmürnából való sírfelirat is mondja:

εἰ πάλιν ἔστι γενέσθαι, ὕπνος <σ’> ἐ [χει οὐκ ἐπὶ δηρὸν,]  
εἰ δ’ οὐκ ἔστιν πάλιν ἐλθεῖν, αἰών [ιος ὕπνος.]

Ha van újjászületés, az álmod nem tart sokáig.  
Ha nincs újjászületés, az álmod örökké alszol.<sup>40</sup>

Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy ez csak kép, amely igyekszik kifejezni az emberi lét minimálisra csökkenését a halál mezsgyéjén, és meghagyni az emberi élet új dimenzióban való újonnan kibontakozásának lehetőségét, bizonyos eszkatológiai folyamatokat követően.

2.2. Pál apostol fontos eszkatológiai kifejezése a végső győzelmes keresztyén létre az *élet koronája* (στέφανος: 1Kor 9,27; 2Tim 4,8),<sup>41</sup> amely mint a jól megharcolt és eredményesen befejezett élet jelképe más újszövetségi iratokban is megjelent,<sup>42</sup> és természetesen a judaista apokaliptikus irodalomban,<sup>43</sup> sőt a görög síron túli szimbo-

37 OGLE: The Sleep of Death, in: *MAAR* 11 (1933), 81–117; MICHEL: Zur Lehre vom Todesschlaf, in: *ZNW* (1936), 285–290; WÖHRLE: *Hypnos, der Allbezwinger. Eine Studie zum literarischen Bild des Schlafes in der griechischen Antike* (Palingenesia 53), Stuttgart, 1950; PERES: *Griechische Grabinschriften*, 70–72.

38 TRENCSENYI: *Ember vagy. Műfordítások*, 382.

39 PERES: *Griechische Grabinschriften*, 72.

40 KAIBEL 304. PEEK GV 1133. L. ROBERT, OM III, 1656f. PETZL, IK 23,557. McCABE, *Smyrna*, Nr. 278. MERKELBACH-STAUER, I 05/01/63.

41 GRUNDMANN: στέφανος, in: *ThWNT* 7 (1964), 615–635; KRAFT: στέφανος, in: *EWNT* 3 (1983), 654–656; PERES: *Griechische Grabinschriften*, 204–205.

42 Jk 1,12; 1Pt 5,4; Jel 2,10.

43 A Bölcsességek könyve beszél a szépség koronájáról (διάδημα τοῦ κάλλους), amelyet Isten a kegyes hívőknek ígér az uralkodásban való résztvétellel együtt (Eccl 5,16; vö. Dt 7,14). Hasonlóképpen nyilatkozik a szilhen (14,2) a nap koronájáról (nimbusz?), és erre találunk utalásokat a Szibyllinákban is (2,35). Ehhez bővebben l. Volz: *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, 381–398.

likában is.<sup>44</sup> A keresztyén jelképes beszédben azonban pluralisztikusan hathatott, mivel a királyi koronára, az olimpiai győztes vagy a harcos győzelmi koszorújára emlékeztethetett, ahogyan az például a görögöknél használatos volt.<sup>45</sup> Így akár el-  
lentmondásos, mindenképpen erősen érzelmi és eszkatológiailag csábító asszociációkat is kiválthatott.<sup>46</sup> A 2Tim 4,8-ban, saját (epitáf) testamentumában az apostol maga is hivatkozik erre a jutalomra (τῆς δικαιοσύνης στέφανος) és ígéri mindazoknak, akik mindvégig hűségesek maradnak Jézus Krisztushoz. Azonban az világos volt, hogy ez csupán képes kifejezés, zöld győzelmi koszorúk vagy arany királyi koronák valóságos osztogatása nélkül.

2.3. Hasonló kép a halál fullánkjának a szimbóluma is (κέντρον τοῦ θανάτου: IKor 15,55–56).<sup>47</sup> κέντρον tulajdonképpen éles vasösztökét jelent, amivel az állatot hajtották, vagy fullánkot is, például darázsé vagy méhé. Ezzel az ószövetségi<sup>48</sup>, ill. korabeli, mindennapi életből vett összehasonlítással az a tény jut kifejezésre, hogy a halál valósága mélyen és fájdalmasan belenyúl az emberi tudatba, és védtelenség érzését váltja ki benne, hajtva olyan szférák felé, ahol az ember tehetetlen. Ott pusztulás, illetve szeretteinek pusztulása fenyegeti. Pál kontextusában azonban az egész kép abból indul ki, hogy azért van a halál, mert van a bűn (ἁμαρτία) és a törvény (νόμος), amely szükségszerűen hozza az emberre a halált.<sup>49</sup> Így tehát az a szűrés tulajdonképpen a bűn miatti fájdalom képe a halál valós veszélyével. Amit kifejez, az csupán kép anélkül, hogy itt – a bibliai környezetben – a valóságban azt akarná mondani, hogy a halál valami démon lenne (θάνατος, illetve κῆρες θανάτου),<sup>50</sup> amely éles szerszámmal halált oszt és az emberek törekeny élete felett uralkodik, ahogyan Homérosznak és mítoszainak<sup>51</sup> köszönhetően, azt képletesen gondolták például az antik görögöknél.<sup>52</sup>

44 Lásd például a reliefkoszorúkat az ókori görög sírkösztyéléken, amelyek a rendkívüli halottaknak síron túli heroizálást ígértek (ἥρωος, ἡμίθεος), ahogy azt a helyi tanács (βουλή) értelmezte, amely az ilyen rendkívüli halottak emlékére és posztmortális tiszteletéről gondoskodott azzal is, hogy sírjaikon rendszeres ünnepeket szervezett. Ehhez I. PFISTER: *Der Reliquienkult im Altertum*, 218; PERES: *Griechische Grabinschriften*, 89–96; FARNELL: *Greek hero cults*, 250; KERÉNYI: *Die Heroen der Griechen*, Zürich, Rhein-Verlag, 1958.

45 BLECH: *Studien zum Kranz bei den Griechen*, 75–127., 153–162., 175–216., 252–257., 316–321., 349–376.

46 F. PFISTER, *Zur Wendung αποκειται μοι ο της δικαιοσυνης στεφανος*, in: *ZNW* 15 (1914), 94–96.

47 SCHMID: κέντρον, in: *ThWNT* 3 (1938), 662–668; BALZ: κέντρον, in: *EWNT* 2 (1982), 698.

48 Például Hós 13,14; Ézs 25,8.

49 SCHNABEL–MAIER: *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 988.

50 Az antik mitikus világban a halál egyúttal alvilági, ill. föld alatti istenségnek vagy démonnak is számított, amely halált hoz. Vö. PERES: *Griechische Grabinschriften*, 190; WILLINGHÖFER: *Thanatos*, 9–174.

51 HOMÉROSZ: *Il.* 12,326–328; ROHDE: *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube*, 239–240; Homérosznál a κῆρες a halottak lelkei (ψυχαι) is lehetnek: Homérosz, *Il.* 2,302; *Od.* 14,207; ROHDE: *Psyche* II, 81.

52 MOELLENDORFF: *Der Glaube der Hellenen I*, 264–266; PEEK: *Griechische Grabgedichte*, Akademie Verlag, Berlin 1960.



2.4. Annak a bizonyosságnak, hogy Isten előtt egyetlen ember sincs elfelejtve, egy nagyon impozáns képe az *élet könyvének* metaforája (βιβλίον/βίβλος τῆς ζωῆς: Fil 4,3).<sup>53</sup> Ez nem egyedüli kép az ószövetségi,<sup>54</sup> sőt a kánonon kívüli irodalomban,<sup>55</sup> megjelenik más újszövetségi iratokban is.<sup>56</sup> Eredetileg egyiptomi,<sup>57</sup> majd görög mitológiai képzetekben találkozunk vele.<sup>58</sup> Ez a hasonlat néha keveredhetett a „hétépcséses könyv” képével (Jel 4–5) is.<sup>59</sup> Pál apostol azt az eszkatológiai reménységét fejezi ki vele, hogy akik Jézus Krisztushoz tartoznak, a halálban nincsenek elfelejtve és nem veszítik el identitásukat.<sup>60</sup> Épp ellenkezőleg, Jézus ismeri és megvallja őket, magáénak tekinti őket nemcsak amikor hitet és tiszteletet fejeznek ki iránta életükben, hanem a halálban is, amikor aktív életük ellaposodik, és csak nevükben elrejtve léteznek. Az élet könyve más újszövetségi és apokaliptikus iratokban is általában a Bárányé (Jel 21,27),<sup>61</sup> aki vérével váltotta meg őket. János például szintén az apokaliptikus irodalomnak megfelelően utal a cselekedetek könyvére is, amelyben nemcsak az emberek neve, hanem minden cselekedete és beszéde is fel van jegyezve (Jel 20,11–12). Ezek a könyvek jelentenék aztán az írásos bizonyítékot az utolsó ítéletkor (Dán 7,10), ahogyan azt Varga Zsigmond is említi: „A βιβλίον-nál is megtalálható metaforikus-spirituális és apokaliptikus értelmezés (βίβλος τῆς ζωῆς)... Az ítéletet ezeknek a »nyilvánvalóknak« az alapján hajtja végre az ítélő Úr: ez nyilvánvalóan emberi kép, földi analógia annak a kifejezésére, hogy egyetlen ember sorsának eldöntése sem történik »vaktában«, alaptalanul, tehát igazságtalanul.”<sup>62</sup> Pál apostol szimbolikus beszédében azonban nem kellene feltételezni, hogy valamiféle ténylegesen létező nagy mennyei könyvtárakra gondolna a megváltottak és elkárhozottak neveivel. Valószínűleg ilyen módon akarta kifejezni azt a reménységet, hogy amint ismert minket Krisztus életünkben, úgy ismer majd halálunkban is, és minden ember identitása megmarad.

53 SATTLER: Die Bücher der Werke, in: *ZNW* 21 (1922), 44–46; PERES: Isten mennyei könyvei, in: *Vallástudományi Szemle* 3 (2007), 68–82.

54 2Móz 32,32; Zsolt 69,29; Dán 12,1; Mal 3,16. Az életről vagy a katasztrófák túléléséről az „élők könyvei” is beszélnek (Ézs 4,3), ahonnan ez a gondolat származhat, de igazi legdominánsabb leelőforrása ennek az eszkatológiai gondolatnak a dánieli apokaliptikus prófécia: CHESTER: Resurrection and Transformation, in: AVEMARIE–LICHTENBERGER (Hrsg.): *Auferstehung – Resurrection*, WUNT 135, 60; COLLINS: *The apocalyptic vision of the book of Daniel* (HSM 16), Missoula, Scholars Press for Harvard Semitic Museum, 1977.

55 Jub 19,9; etHen 47,3; ApokBar 24,1; 4Ezsd 14,35. A József és Assenet antik regény is (15,3) nyilatkozik az élet könyvével kapcsolatban. Ehhez l. HENGEL: Das Begräbnis Jesu bei Paulus und die leibliche Auferstehung aus dem Grabe, in: LICHTENBERGER (Hrsg.): *Auferstehung – Resurrection*, 165–166; BOUSSET: *Die Religion des Judentums*, 258., 353–354; BOLYKI: *József és Aszeneth*, Kolozsvár, 2006.

56 Lk 10,20; Zsid 12,23; Jel 3,5; 17,8; 20,12; 21,27.

57 GRIESHAMMER: *Das Jenseitsgericht in den Sargtexten*, II; PERES: *Griechische Grabinschriften*, 161.

58 GRAF: *Eleusis*, 125; DIETERICH: *Nekyia*, 126; PAUL: Haevenly Tablets, in: *FS Th. H. Gaster*, (Janes 5), 345; MERKELBACH: Die goldenen Totenpässe, in: *ZPE* 128 (1999), 2–4.

59 Vö. REISNER: Das Buch mit den sieben Siegeln, in: *ZNW* 21 (1922), 44; GIESEN: *Symbole und mythische*, 258–260; NÖTSCHER: Himmlische Bücher, in: *RdQ* 1 (1958/59), 405–411.

60 BARTH: *Der Brief an die Philipper*, 71.

61 Tulajdonképpen minden könyv a Bárányé. Lásd BERGMEIER: Die Buchrolle, in: *ZNW* 76 (1985), 225–244.

62 VARGA: *Újszövetségi görög-magyar szótár*, 147.

2.5. A mennyei szférákban való mozgásról érdekes kép a *felhőkön való mozgás* metaforája (ἐν νεφέλαις: IThessz 4,16), amely egyaránt vonatkozik az Úrra<sup>63</sup> és a feltámadottak elragadására.<sup>64</sup> Alkalmazza Pál apostol, Lukács és a többi újszövetségi teológus,<sup>65</sup> hogy kifejezzék egyrészt a kiválasztottak elragadtatását és az egeken túli új világ magasságába vitelét (εἰς ἄνω),<sup>66</sup> valamint azt a valóságot, ahogyan például Jézus Krisztus juthatott a földről az Atya jobbára. Egy ismeretlen átjárás jelleg kifejezéséről van itt szó, amikor a halál után lehetővé válik a lelkek mozgása, amihez a felhők képét használja, hogy áthidalhatók legyenek az óriási távolságok például az ég és a föld között, miután még ez az (m)érték is szimbolikus kifejezés. A szinoptikus evangéliumokban,<sup>67</sup> majd az apokaliptikus irodalomban ez az *elragadtatás* kifejezése (ἀρπάζω), és egyúttal egyfajta *útja a léleknek a mennyi térségben* (Himmelfahrt: mennyei utazás), ahogyan ez a jelenség ismerős mind az Ószövetségből,<sup>68</sup> mind a judaista irodalomból,<sup>69</sup> de például a görög mitológiai síron túli elképzelésekből is.<sup>70</sup> A mozgó felhők (νεφέλαι), mint valami mennyei „közlekedési eszközök” és a rajtuk való utazás képe nemcsak azért volt kézenfekvő, hogy a mennyei vagy kozmikus térben levő bizonyos mozgást, amit az Úr is alkalmaz,<sup>71</sup> megmagyarázhatta, hanem azért is, mert a felhő mint olyan, mindig titokzatos,<sup>72</sup> és a magasságok elrejtését takarja, amely az emberi elképzelések előtt úgyszólván rejtett és megfoghatatlan.

2.6. Pál apostol eszkatológiai gondolkodásába mélyen beleillik a *mennyei városról* (πόλις) és a *mennyei polgárjogról* (πολίτευμα: Fil 3,20) szóló metafora is.<sup>73</sup> Pál apostol ezt a kifejezést néhány közös valóság megjelölésére használja. Szó van részben a város képéről, amely az akkori legfejlettebb római városok mintájára épülve a mennyei térségekben szituált. Ennek a képnél párhuzamai megtalálhatók a görögöknél (οὐρανία πόλις) is.<sup>74</sup> Pál apostol a Filippi levélben utal rá, ahol a keresztyének nehezen érvényesültek a társadalmi életben, és mint kiutasítottak, általában nem tudtak a városban polgárjogot szerezni.<sup>75</sup> Ezt a hiányt egyenlítette ki Pál apostol a mennyei polgárjog gondolatával, amely sokkal értékesebb lesz – a mennyei városban, ahonnan a keresztyének nem lesznek kiűzve, de meny-

63 Az ő mennybemenetelére (ApCsel 1,9) és parúziájára is (Jel 1,7).

64 MARKEN: *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 67–68.

65 Mt 24,30; 26,64; Mk 13,26; 14,62; Lk 12,54; 21,27.

66 GIESEN: *Naherwartung des Paulus in Thess 4,13–18*, in: *SNTU 10* (1985), 124–150.

67 LOHFINK: *Die Himmelfahrt Jesu*, 147–149; FRIEDRICH: Lk 9,51, in: HOFFMANN (Hrsg.): *Orientierung an Jesus*, 48–77.

68 Zsolt 49,16; 73,24. Néha az új feléledésre vagy a feltámadásra is történik utalás. Lásd EICHRODT: *Der Prophet Hesekiel*, 353–361.

69 Vö. BEYERLE: *Die Gottesvorstellungen*, 67–76.

70 PERES: *Griechische Grabinschriften*, 180–196; HOFFMANN: *Die Toten in Christus*, NA (NF) 2. 50; PEEK: *Griechische Grabinschriften*, Nr. 391.

71 Az ószövetségi képzetek szerint Isten például Egyiptomba a felhőkön utazik (Ézs 19,1), vagy a felhőkből szekeket alkot magának (Zsolt 104,3).

72 Vö. azt a felhőt is, amely Jézust takarta el a megdicsőülés hegyén: Mt 17,5; Mk 9,7; Lk 9,34–35.

73 LOHMEYERE: *Der Brief an die Philipper*, 157–159.

74 Vö. LAERTIUS: *Vit. Phil.* 3,45; BECKBY: *Anthologia Graeca VII*, Artemis, München 1956, Nr. 109; PERES: *Griechische Grabinschriften*, 120–121.

75 PERES: *Griechische Grabinschriften*, 133–141.

nyei polgárokként (πολίτης) otthonhoz való joguk lesz benne. A mennyei város és a mennyei polgárjog metaforája, amit Pál apostol már valószínűleg a keresztyén hagyományból vett át,<sup>76</sup> amelynek nyomai megjelennek a Zsidókhöz írt levélben (12), majd a Diognetoszhoz írt levélben (ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται),<sup>77</sup> tulajdonképpen azt az eszkatológiai reménységet fejezi ki, hogy a keresztyének halál utáni élete teljesen bizonyos, és hogy ennek a létnek a minősége magas szintű lesz, amilyen színvonalúnak volt feltételezhető az élet a legfejlettebb római városokban. Ez a reménység a keresztyéneknek egyúttal mély lelki védelmet és támaszt jelentett, mivel a társadalmi élet perifériájára szorítva ebben a fájdalmas diszkriminációban szükségük volt ilyen eszkatológiai látásra.

2.7. Pál apostol a halálba menő lélekről használja a *mezítelen lélek* (γυμνός)<sup>78</sup> képet is, amit a *levetkőzéssel* fejez ki (ἐκδύσασθαι: 2Kor 5,3). Ez a hasonlat arról a tényről szól, hogy amint az ember, ha leveti a ruháját, mezítelen, úgy a lélek is az eszkatológiai „köztes állapot”-ban leveti a testet (σάρξ),<sup>79</sup> hogy a halálban nélküle maradjon, vagyis mezítelen.<sup>80</sup> Ez a hasonlat, amely mélyen gyökerezik a görög mitológiában és a hellenista népi vallásosságban,<sup>81</sup> Pálnál úgy egészül ki, hogy befejezést nyer a lélek *felöltözésének* (ἐπειδύσασθαι) képével. Ami azt jelenti, hogy a halál mezítelenségének ideje után a feltámadás során a lélek új, pneumatikus testet ölt magára, hogy az ember léte az eszkatológiai történésnek ebben a fázisában teljes legyen, és az embernek újra teljes identitása lehessen. Ezzel a képpel fejezi ki a lélek átmenetét vagy átváltozását (ἀλλάσσω), mint az emberi lét maradékát, egy új létformába, amelyben emberi „külsőnek” a földi minta szerint szintén feltételezett sziluetszerű és kvalitatív formája lesz (σῶμα πνευματικόν).<sup>82</sup> Lehet, hogy ez összefügg az eszkatológiai lények elképzelésével, amelyek között az ember megőrzi saját antropológiai külsejét és eredetét. Ezért a halálban levő lélek „mimózis” alakjához mindenképpen hozzá kell tenni az emberi test formáját is (öltözet vagy sátor: σκῆνος), tehát a léleknek azt magára kell öltetni, hogy folytathassa életmozgásának minden funkcióját, amelyek a földi lét során érvényesültek: a testben lét a léleknek a földi dimenziókhöz szokott ember számára ismét a teljességet, az élet tökéletességét jelenti, és éppen ezt akarja kifejezni ez a szimbolika.<sup>83</sup>

2.8. Ehhez a képhez Pál apostol az állatok, madarak, halak testének szimbólumát (σὰρξ κτηνῶν, σὰρξ πτηνῶν, σὰρξ ἰχθύων: 1Kor 15,39–41) is használja, amivel az egyes földi testek közötti különbséget akarja kifejezni, és így az emberi testek különbözőségét is az eszkatológiai történésben, ahogyan az különösen a judaista

76 BARTH: *Der Brief an die Philipper*, 68.

77 Dgnt 5,9. NORMANN: *Himmelsbürger auf Erden*, in: WYRWA (Hrsg.): *Die Weltlichkeit des Glaubens*, 199–229.

78 RISSI: *Studien zum zweiten Korintherbrief*, 87–92.

79 SEVENSTER: *Einige Bemerkungen*, in: *NTS* 1 (1954/55), 291–296.

80 ELLIS: *Christ and the future*, 157–160.

81 Vö. a σῶμα χιτων ψυχῆς orfikus képzetet HOFFMANN: *Die Toten in Christus*, 55; ZUNTZ: *Persephone*, 405; PEEK: *Griechische Grabgedichte*, Nr. 353.

82 PERES: *Positive griechische Eschatologie*, in: BECKER–OEHLER (Hrsg.): *Apokalyptik als Herausforderung*, 280.

83 Wendland szerint itt az új testben való elmúlhatatlanság utáni vágy kvalitatív kifejezéséről is lehet szó, mivel a régi test alá van vetve a múlhatatlanságnak, vagyis a megsemmisülésnek. Lásd WENDLAND: *Die Briefe an die Korinther*, 194.

apokaliptikában volt ismert.<sup>84</sup> Pál itt azt a gondolatot erősíti, hogy miként az egyes állatok, madarak teste különbözik, úgy fognak különbözni egymástól (διαφέρειν) a mennyei és a földi testek. És ahogyan a csillagok különböznek fényességükben (δόξα ἡλίου, δόξα σελήνης, δόξα ἀστέρων), úgy feltételezhető, hogy egyesek dicsősége (fény, ragyogás, a lét ragyogó intenzitása) úgy fog különbözni másokétól. Az apostol azt akarta ezzel kifejezni, hogy a feltámadott pneumatikus testek egymástól különbözni fognak εἰν δόξη,<sup>85</sup> vagyis a fény, ragyogás, tehát dicsőség intenzitásában,<sup>86</sup> aminek nyilván össze kellett függnie a földi életfolytatással és a halál utáni méltó „jutalom” mértékével.

2.9. Pál apostol eszkatológiájában a test megnevezésére, amely más, mint amit itt a földi életben viseltünk, megjelenik a *sátor* vagy *sátorház* képe (σκηνή: 2Kor 5,1–2), amely az örök hajlék egyfajta kifejezése,<sup>87</sup> *domus aeterna*.<sup>88</sup> Ez szorosan összefügg az ószövetségi<sup>89</sup> és keleti<sup>90</sup> gondolkodással, amelyekben lehetséges a halál utáni létforma megközelítése eszkatológiai vonalon és térben,<sup>91</sup> amely a hádeszbe<sup>92</sup> vagy a pozitív szférákba szituálható. Ezt a metaforát használja János is.<sup>93</sup> Pál apostol teológiájában ez az új, pneumatikus testet jelenti, mint a lélek hajlékát.<sup>94</sup> Ez hivatkozás a halál utáni élet módjára,<sup>95</sup> amikor definiálható, és valami módon testben megragadható lesz az emberi létforma, miközben az emberi létezés lényege a lélek forrásában marad, amelynek folytonossága a halálban megmarad, és a pneumatikus test (σῶμα πνευματικόν), mint mennyei sátor teljeseedik ki a lélek számára, hogy elérhesse a teljességet.

84 A judaista apokaliptikában a megdicsőült testét hasonlították az angyalokhoz, a naphoz, a fénylő csillagokhoz. Lásd VOLZ: *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinden*, 397–401.

85 i. m., 396–398.

86 A judaizmusban a megváltottak testi állapotának kifejezésére a δόξα és a φῶς (gloria; glorificari – salvári) terminológiai meghatározás szolgált, ami egyszerűen a megváltás és megdicsőülés állapotát fejezte ki (Bar 15,8; 51,16; 54,15; 48,49; 66,7; Ezsdr 7,95–98; 9,31). Lásd i. m., 392., 397.

87 RISS: *Studien zum zweiten Korintherbrief*, 73–87; KLAUCK: *Himmlisches Haus*, 5–35.

88 STOMMEL: *Domus Aeterna*, in: *RAC* 4 (1959), 109–128.

89 TUSSAY: *Eschatológikus hit az Ószövetségben*, Miskolc, 1943.

90 STROBEL: *Der Begriff des Hauses*, in: *ZNW* (1965), 91–100.

91 A halál utáni élet ókori képzetei legtöbbször térbeliek, mivel a tér nélküli élet az árnyak képzetét sugallja (vö. például Homérosz *Nekyia*-leírását és az ott lappangó lelkek árnyait. Lásd HOMÉROSZ: *Odüsszeia* II; DIETERICH, *Nekyia*, 19–21; SCHMIDT: *Die Erklärungen zum Weltbild Homers*, 105–107. Ez nem nyújt teljes életet, hanem csak vegetációs létet, ahogy erről az Ószövetség is tud (például a Zsoltárok), vagy más antik síron túli képzetek regélnek. Lásd PERES: *Griechische Grabinschriften*, 99., 141–143.

92 Az ókori mitológiákban a hádesz a halottak házának számított (οἶκος), vagy olyan helynek, ahol a halottak hajlékai vannak (δῶμοι); GÖRG: *Ein Haus im Totenreich: Jenseitsvorstellungen in Israel und Ägypten*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1998. Ez összefüggethetett azzal is, hogy ahogy a halottakat rakták a sírba, amely a test és a csontok számára „szálláshelynek” számított, ezzel együtt keletkezhetett az a képzet is, hogy a lélek számára is van hajlék, mivel az nem maradhatott a sírban. Lásd KLAUCK: *Himmlisches Haus*, 12–14.

93 GUNDRY: *In my Father's House*, in: *ZNW* 58 (1967), 68–72.

94 A sátor mint a lélek testi hajlékának képe, amelyet a lélek egyszer elhagy, előfordul a görög filozofisztikus gondolkodásban (vö. a 2Pt 1,13–14-ben található tradíciót), és az Ószövetségben is (Ézs 38,12). Lásd WENDLAND: *Die Briefe an die Korinther*, 194.

95 ELLIS: *Christ and the future*, 154–157; HOFIUS: *Das „erste” und „zweite” Zelt*, in: *ZNW* 61 (1970), 271–277.

2.10. Talán az egyik legdöntőbb eszkatológiai jellemző maga az *Isten országa* kifejezés (Rm 14,17; 1Kor 4,20; 6,9; 1Kor 15,50; Gal 5,21; Ef 5,5; Kol 4,11; 1Thessz 2,12; 2Thessz 1,5; 2Tim 4,1.18), amely Pál apostol eszkatológiájában néhányszor a *Fiú országa* vagy *Krisztus országa* változatban is megjelenik (Ef 5,5; Kol 1,13). Maga az Isten országa rendkívül meghonosodott kifejezés a korai judaizmus irataiban,<sup>96</sup> valamint az egész újszövetségi felfogásban; azonban el kell ismernünk, hogy nagyon problematikus. A görög mitologikus sírfeliratok az istenek és a boldogok helyét *gyönyörű* (ιερός χώρος) vagy *szent helyként*,<sup>97</sup> az *istenek helyeként* (χώρος μακάρων)<sup>98</sup>, ill. a *boldog istenek tere/térségeként* (μακάρων δάπεδοι)<sup>99</sup> említik. Ebbe tartozik *Zeusz birodalma* (δάπεδον Ζηνός)<sup>100</sup>, az *istenek levegőbeli szférája* (ἀήρ μακάρων),<sup>101</sup> ugyancsak az *istenek éterje* (αἰθήρ μακάρων),<sup>102</sup> *Zeusz udvarai* (Διὸς αὐλαί),<sup>103</sup> a *boldogok szigete* (νηῖος μακάρων),<sup>104</sup> a boldogok lakóhelye (ἔδος μακάρων),<sup>105</sup> a boldogok tere vagy „ligete” (πεδίον μακάρων), az *olümposzi fennsíkok* (πλησίον Ὀλύμπου), de leginkább megközelíti ezt az országot a görög κλήρος ἀθανάτων gondolata,<sup>106</sup> ami lehet a *halhatatlanok birodalma*, az istenek földje vagy az *istenek országa*, ami egyfajta királyságtípusra utal.<sup>107</sup> Mindenképpen a görögök mennybéli (οὐρανός) térséget értenek alatta, amely helyileg és térbelileg meghatározható, ahova haláluk után a kegyesek (εὐσεβέες) felszállnak. A keresztyén teológiában az Isten országáról bizonyosan csak azt lehet állítani, hogy erősen eszkatologikus töltése van, amivel Isten jelenlétének bizonyos formája jut kifejezésre. A valóságban ez a szimbolikus kifejezés kérdéseket vet fel azzal kapcsolatban, hogy miképp értsük ma helyesen: mint behatárolható lokalitást? Vagy mint társadalmi berendezkedést, de melyet: antik, középkori vagy akár jelenkori? Néhány fordítás inkább a *birodalom* kifejezést javasolja, ami bizonyára nem az abszolút helyes megjelölése ennek a területnek. Érezzük, hogy az Isten országa kép *teret* és *közösséget* is akar jelenteni, amelyben Istennek van domináns helye, és amelyben az Ő elvei érvényesülnek (például igazságosság, szeretet, irgalmasság stb.). Ezért használja Pál apostol is eszkatológiai szókészletében, minthogy közérthető képet jelentett az akkori társadalom mintája szerint.

96 VÖ. CAMPONOVO: *Königtum, Königsherrschaft*, 437–438.

97 HOFFMANN: *Die Toten in Christus*, 52; PEEK: *Griechische Grabgedichte*, Nr. 322.

98 MERKELBACH–STAUBER (Hrsg.): *Steinepigramme aus dem griechischen Osten II*, München, 1998, Nr. 10/02/1-1; MAREK: *Stadt, Ära und Territorium in Pontus-Bithynia und Nord-Galatia*, 206, Nr. 78; PERES: *Griechische Grabinschriften*, 218.

99 FRÄNKEL: *Die Inschriften von Pergamon II*, Berlin, 1895, Nr. 576; WILHELM: *Zu griechischen Epigrammen*, in: *BCH* 29 (1905), 414–415, Nr. 8; MERKELBACH–STAUBER (Hrsg.): *Steinepigramme aus dem griechischen Osten I*, Nr. 06/02/32.

100 BECKBY: *Anthologia Graeca VII*, Nr. 109.

101 COUGNY: *Anthologia Palatina III*, 2, Paris, 1927, Nr. 620.

102 i. m., Nr. 567.

103 KAIBEL: *Epigrammata Graeca*, Hildesheim, 1965, Nr. 288.

104 PEEK: *Griechische Grabgedichte*, Nr. 399; KAIBEL: *Epigrammata Graeca*, Nr. 649.

105 PEEK: *Griechische Vers-Inschriften I*, Nr. 909.

106 BECKBY: *Anthologia Graeca VII*, Nr. 587.

107 PERES: *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, 109–110.

Folytathatnánk Pál apostol szimbolikus eszkatológiai nyelvének boncolgatását. Bizonyára érdekes lenne megemlíteni a többi témát, mint például a *halál* mint *ellenség*, vagy a *láb zsámolya* (1Kor 15,25–26), a *halottak zsengéje* (1Kor 15,23), *mag-vetőmag* (1Kor 15,36–38) mint az önnön halálba adásnak és újra életre kelésnek a képe, *utolsó harsonaszó* (1Kor 15,52), eszkatológiai idő – mint a *tolvaj éjjel* (1Thessz 5,2–3), Krisztus *ítélőszéke* (2Kor 5,10; 1Kor 4,4–5; Rom 2,6.16; 14,10; Ef 6,8),<sup>108</sup> a *visszatartó*- τὸ κατέχων - ὁ κατέχων (2Thessz 2,6–7), az *első és második Ádám* (1Kor 15,22.45–49), a *világosság fiai* (1Thessz 5,8), az *ördögök pohara* – az *ördögök asztala* (1Kor 10,20–21) stb. Azonban ez a néhány példa is világosan mutatja, milyen módon fejezi ki magát Pál apostol, és milyen eszkatológiai igazságokat akart metaforikus kifejezéseivel elmondani.<sup>109</sup>

### 3. Pál apostol metaforikus beszédének és szimbólumainak eredete

Pál apostol metaforikus beszédének és szimbólumainak elemzésénél szükségszerűen keressük azok eredetét.

3.1. Az Ószövetség vizsgálatánál, amelynek szövegén nőtt fel Pál, láthatjuk, hogy az apostol teológiai nyelvezetében az általa használt kifejezések nagy része az Ószövetség teológiájából és terminológiájából való<sup>110</sup> akkor is, ha gyakoriságuk főleg az Ószövetség utolsó könyveiben, Dániel, Zakariás és Malakiás próféta könyvében jelentkezik. Néhány kép megtalálható még a Zsoltárookban, Ezsaiás és Ezékiel prófétánál: a halál mint alvás, (Isten) élet-könyve, mozgás a felhőkön, új (mennyei) város, csillagok jelei, az Úr nagy napja mint eszkatológiai idő (úgy jön, mint a tolvaj), az ember Fiának ítélőszéke stb.

3.2. Kétségtelen, hogy Pál eszkatológiai szókészletének jelentős része az akkori *zsidóság* terminológiáját és képi, illetve gondolatvilágát, valamint apokaliptikus látomásait tükrözi.<sup>111</sup> Pál ugyan nem bocsátkozik apokaliptikus borzalmak leírásába, sőt ellenkezőleg: igyekszik a környezete sok eszkatológiai elemét mérsékelten apokaliptikátlanítani,<sup>112</sup> de reflexióiból egyértelmű, hogy ismeri ezeket, és az akkori apokaliptikus hagyományban otthonos.<sup>113</sup>

108 VÖ. WENDLAND: *Die Briefe an die Korinther*, 197; STUHLMACHER: *Der Brief an die Römer*, 44–46; SYNOFZIK: *Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen bei Paulus. Eine Traditionsgeschichtliche Untersuchung*, (GThA 8), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.

109 Nem kizárt, hogy néha mintha maga Pál apostol is belekeveredne saját szimbólumaiba, és így itt-ott a valóságot képletes képként adja, máskor meg a képeket valóságnak sejteti. Talán azért teszi ezt, hogy hangsúlyozza, hogy a felhózt fogalmaknak komoly teológiai súlya van, s ezért figyelmeztetésként kell szolgálniuk. Ilyen példának számíthat valószínűleg az Úr asztalának és a démonok asztalának képe is (τράπεζα κυρίου - τράπεζα δαίμονιων). Lásd WOLFF: *Der erste Brief des Paulus an die Korinther I*, 55–57.

110 BERG: *Jenseitsvorstellungen im Alten Testament*, in: GERHARDS (Hrsg.): *Die grössere Hoffnung*, 28–58; KLOFFENSTEIN: *Jenseitsvorstellungen im Alten Testament*, Herbst, 1992; BÜHLER: *Jenseitsvorstellungen im Alten Testament*, (Akzessarbeit), Bern, 1992; LEICHT (Hrsg.): *Jenseitsvorstellungen im Alten Testament*, (BuK 61.1), Stuttgart, Katholische Bibelwerk, 2006.

111 BOUSSET: *Die Religion des Judentums*, 279.

112 BAUMGARTEN: *Paulus und die Apokalypsik*, 227–243.

113 FREY: *Das Judentum des Paulus*, in: WISCHMEYER (Hrsg.): *Paulus: Leben*, 25–26.

3.3. Pál apostol gondolkodásának és eszkatologikus kifejezőmódjának megítélésénél nem védhetjük ki azt a feltételezést, hogy nem ismerte volna azt az *antik misztikus rétorikát*, amit korábban használtak az antik görög-római vallás mitikus gondolkodásában. Az antik vallásoknak is megvolt a maguk eszkatológiája, amelynek kifejezőmódja szintén tele volt szimbólumokkal. Amint láttuk, jórészt ugyanazokról a kifejezési formákról van szó, mint Pálnál és a zsidó teológiában, természetesen más tartalommal. Homérosz,<sup>114</sup> Hesziodosz, Püthagorasz, Pindaros,<sup>115</sup> az orfizmus, a platonizmus és a keleti kultuszok szinkretizmusa<sup>116</sup> jó forrásul szolgáltak a kor eszkatológiai elképzeléseinek formálásában, amelyekhez a zsidó gymnasziomok, maguk a rabbik és a hellenizált papok is nyúltak. Ezeknek az irányzatoknak a szótára keveredett, és egyúttal választékot kínált a transzcendens világban, a halálban, a túlvilágon végbemenő titokzatos történések kifejezéséhez. Pál apostol is korának gyermeke volt. Ezért, figyelemmel kísérve eszkatológiai nyelvezetét, nem titkolhatjuk annak terminológiai összefüggéseit saját korával.<sup>117</sup>

3.4. Kérdéses marad, mennyire lehet feltételezni, hogy Pál apostol szóhasználatában megjelennek az *eszkatológiai reménység őskeresztyén szimbólumai* is. Tény, hogy az őskeresztyén gyülekezetek teológiája már Pál apostol előtt elkezdett kialakulni. Liturgikus szövegek, himnuszok, sajátos eszkatológiai formulációk keletkeztek, amelyek keresztény környezetben jöttek létre vagy adaptálódtak a parúziahit entuziasztikus jellegének és az őskeresztyén proféták működésének köszönhetően, ahogy arra már Ernst Käsemann<sup>118</sup> rámutatott. Feltételezhető, hogy amikor Pál apostol ebbe a folyamatba belépett, a keresztény teológiával és az Úr Jézus közeli visszajövetelére vonatkozó eszkatológiai irányultsággal az eszkatológiai szótárt is átvette, mellékljelentéseivel együtt.<sup>119</sup> Ez az állítás ugyan nehezen bizonyítható, de logikus és valószínű.

#### 4. Pál eszkatológiai metaforáinak dekódolása

Az apostoli levelek mai olvasása és magyarázata során feltétlenül felbukkan a kérdés, hogyan kell érteni Pál apostol eszkatológiai kijelentéseit: milyen mértékben kell szó szerint érteni, vagy keressük bennük a szimbolikus képeket és metaforikus kifejezéseket, amelyek csupán ezeknek az elemeknek a segítségével szólhatnak mélyebb valóságról, és amelyek kép nélküli, absztrakt szövegekkel nem lennének jól kifejezhetőek.

114 Érdekes, hogy Homérosz műveiben is mintegy 180 példázat, hasonlat, szimbolikus kép vagy metaforikusan kifejezett történet található. Lásd HEITSCH: *Die homerische Gleichnisse*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. Vö. SCHMIDT: *Die Erklärungen zum Weltbild Homers*, München, 1976.

115 LOYD: Pindar and the Afterlife, in: *Greek Epic, Lyric, and Tragedy*, 80–109.

116 REITZENSTEIN–SCHAEFER: *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (SBW 7), Leipzig-Berlin, B. G. Teubner, 1926; LATTE: *Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit*, (RgL 5), Tübingen, Mohr Siebeck, 1927; SIMON: *Zur Problem des Jüdisch-Griechischen Synkretismus* (ZRHT), 1975.

117 Vö. GLOCKMANN: *Homer in den frühchristlichen Literatur bis Justinus* (TUGAL 105), Berlin, Akademie-Verlag, 1968.

118 KÄSEMANN: Eine Apologie, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, 135–157.

119 BAIRD: Hermeneutical View of Pauline Eschatology, in: *NTS* 17 (1971), 314–327.

Igaz, hogy Pál apostol metaforáinak pluralitása és összehasonlítása során szükséges arra a következtetésre jutnunk, hogy ezeket nem lehet szó szerint venni, mert *sokféleségük* teljesen felaprítaná az eszkatológiai színteret, és magyarázatuk is kölcsönös ellentmondásokba, esetleg megmagyarázhatatlan és logikátlan következtetésekre jutna.

A további ok, ami arra késztet, hogy Pál apostol eszkatológiai kifejezéseit szimbolikusan értelmezzük, a *párhuzamok és analógiák*, amelyek más vallásokban és eszkatológiai rendszerükben ugyancsak megjelennek. Amint tudjuk, az apostoli egyház és Pál számára ezek nemcsak az ószövetségi és judaista-zsidó források,<sup>120</sup> hanem a görög-rómaiak<sup>121</sup> és az iráni párszizmusiak<sup>122</sup> is. Azonban minden értelmezésnek vagy szinkretizmusnak ahhoz a felismeréshez<sup>123</sup> kell vezetnie, hogy az idegen elemek csak segéd kifejezőeszközök lehetnek, nem pedig szó szerinti valóság, és ez mindenestre óvatosságra is késztet, ahol tekintettel kell lenni a vallási-történelmi, szociális-társadalmi és pszichológiai jelenségekre, amelyek az ilyen képek hátterében állnak.

Ebben az irányban segítségünkre lehet a szimbolikus és mitikus képek összegző definíciója, ahogyan azt Heinz Giessen<sup>124</sup> közli, aki ugyan a Jelenések könyve teológiai értelmét keresve szentel ennek a problematikának figyelmet, következtetései azonban az egész Újszövetségre jellemzőknek tekinthetők. Mi szabadon, saját szempontjaink szerint, más csoportosításban és értékelésben közöljük őket.

1. A szimbólumok és metaforák valami jellemzőt akarnak hangsúlyozni. Soha nem fejezik ki azonban a teljes valóságot, csak annak néhány fontosabb szempontját.
2. A metaforákat és szimbólumokat saját történelmi összefüggéseik alapján kell magyarázni, amelyekben keletkeztek és amelyekről elsősorban szólnak. Tradíciójuk helyes feltárásával idő feletti jelentőségre lehet belőlük következtetni.
3. Képeik ezért módosulhatnak, és nyitottaknak kell lenniük az asszociációra. Mivel a szimbólum és metafora sosem fejezhető ki adekvát szavakkal, azért nem is lehet több, mint hasonlat és a képekre való utalás.<sup>125</sup>
4. A szimbólumok és a metaforák különböző környezetben és időben változnak. Valamikor teljesen elvész eredeti értelmük, vagy szándékosan is átalakulhatnak, vagy kiegészülhetnek, elmélyülhetnek vagy még inkább titokzatossá válhatnak.

120 WILDER: The Nature of Jewish Eschatology, in: *JBL* (1931), 201–206.

121 ENGMANN: *Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren römischen Kaiserzeit* (JAC Erg.-Bd. 2), Münster, Aschendorff, 1973.

122 Bizonyos hatást gyakorolhatott a korai kereszténységre a párszizmus is, talán a judaizmuson keresztül. Lásd CASTLER: Parsism in Judaism, in: Hastings: *Encyclopaedia of Religion*, vol. IX, 2–5. 637–640; WESENDONK: *Das Weltbild der Iranier*, 166–182.

123 SELLIN: Frühes Christentum und Synkretismus in der antiken Stadt, in: Heumann (Hrsg.) *Stadt ohne Religion? Zur Veränderung von Religion in Städten* (Religion in der Öffentlichkeit 7), 151–162.

124 GIESEN: *Symbole und mythische Aussagen*, 255–258.

125 Így nézhetek ki például Jézus példázatai is. Lásd BLOMBERG: *Interpreting the Parables*, 288–325. Közel állhattak a korabeli rabbik példázataihoz. Vö. FIEBIG: Jüdische Gleichnisse, in: *ZNW* (1909), 301–306.



5. A szimbólumok és metaforák egy adott csoport érintkezési eszközeivel kerülnek kifejezésre. Akik nem tartoznak hozzá, rendszerint nem értik. Azért is keletkeznek és használatosak, hogy titkot rejtessenek, ami a beavatottaknak ismert, de a külső emberek számára rejtett vagy értelmetlen marad. Ezért a terjeszkedő és üldözött egyház drámai időszakában keletkezett bibliai szimbólumok és metaforák telítve vannak a transzcendenciával, és közel áll hozzájuk az apokaliptika,<sup>126</sup> mivel képeik látomásban könnyebben kifejezhetők, mint szavakkal. Mivel nehezebben „fordíthatók le”, értelmezésük csupán valamiféle segítség lehet képeik megértésében.
6. A szimbólumok és metaforák általában a közeli környezetből kerülnek átvételre, majd kapnak hasonló vagy új értelmezést.<sup>127</sup> Többnyire nem szó szerint és nem teljes jelentésükkel, de úgy meghonosodnak, hogy figyelembe veszik új használói helyzetét, akik szükségük szerint változtatják és módosítják őket.<sup>128</sup>
7. Henz Giesen szerint feltételezhető, hogy a metaforák mögött mítoszok rejlenek,<sup>129</sup> ha például a használójuk ezt a tényt alig, vagy egyáltalán nem is veszi figyelembe. Ezért az alkalmazott szimbólumok és metaforák nem kell, hogy új használóikat emlékeztessék eredeti mitológiai értelmükre. Sokkal inkább adnak értelmet az új összefüggésnek.
8. A szimbólumokat és metaforákat az a társadalom hivatalosítja és „kanonizálja”, amely azokat mindenki számára ugyanabban az értelemben használja. Az egyéni, elkülönült szimbólumok, amelyek nem kapcsolódnak a társadalom/közösség életéhez vagy helyzetéhez, elvesztik értelmüket, és az adott társadalom számára érthetelenné és életképtelenné válnak.
9. Az újszövetségi szerzők esetében a szimbólumoknak és metaforáknak teológiai üzenetük is van, ami nem kitalált, hanem éppen ilyen módon hirdetik mint Jézus Krisztus üdvüzenetét és az Isten akaratát, amelyet közösségük jól értett.
10. A szimbólumok és metaforák az Újszövetségben így válnak a keresztyének bizonyos csoportja kommunikációs eszközévé, és fontos teológiai kérügmá hordozójává, aminek megfejtése az adott eszkatológiai kontextusban a mindenkori egyház feladata marad.

126 MARCUS–SOARDS (ed.): *Apocalyptic and the New Testament. Essays in honor of J. Louis Martyn.* (JSNT Suppl. 24), Sheffield, JSOT Press, 1989; HABEL–BALABANSKI: *Earth story in the New Testament and apocalyptic*, Sheffield, Academic Press, 2002.

127 Vö. a paradicsomban való élet képzetét, amely az ókori síron túli élet szimbolikus képzeteinek talán a leg-sajátosabb toposza. Lásd DELUMEAN: *History of Paradise*, 1–70., 175–185; LUTTIKHUIZEN: *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, Leiden, Brill, 1999.

128 Vö. például az ószövetségi szövegek idézeteit az újszövetségi iratokban!

129 STAERK: *Der eschatologische Mythos*, in: *ZNW* 35 (1936), 83–95.

Tehát ennek a meggondolásnak az alapján arra az eredményre jutunk, hogy az apokaliptikusok és Pál apostol szókészletében megjelenő képeket, illusztrációkat, hasonlatokat, példázatokat és szófordulatokat meg kell fejteni, dekódolni és megmagyarázni, és olyan metaforikus beszédként kezelni, amelynek az adott korban az volt a küldetése, hogy parenetikusan erősítse a keresztyén közösséget veszélyeztetettségében, szervezési nehézségeiben a gyülekezeti élet formálódása során, valamint a zsidó-pogány környezettel való teológiai párbaj szorításában, amiben mérhetetlenül nehezítette helyzetüket a parúzia késése.<sup>130</sup> Nem csoda, hogy Pál apostol is kénytelen volt módosítani némely eszkatológiai gondolatát, és hozzáigazítani az adott helyzethez, és környezete gondolkodásának szintjéhez mérten fejezni ki magát<sup>131</sup> – anélkül, hogy teológiailag valamit is szinkretizált volna.

Ahogy már a bevezető részben jeleztük, Pál többnyire a jövő dolgairól akart beszélni, és olyan egyedülálló dolgokról, amelyek nehezen voltak közölhetők, miután „szem nem látta, fül nem hallotta, ember szíve meg sem sejtette” azokat. Manapság ezeknek a metaforikus kifejezéseknek az eltávolítása során feltárhathatjuk *Pál újszövetségi eszkatológiájának egyfajta magját*, amely alapkö lesz és marad számunkra anélkül, hogy további szimbolikamentes és metaforamentes magyarázatára lenne szükség, és ez a lényeg: „Krisztussal leszünk”,<sup>132</sup> másképp:  $\sigma\upsilon\nu \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}$  εἶναι (Fil 1,23).<sup>133</sup> Ez a vallomás, amely a Krisztusban való életből fakad (ἐν Χριστῷ), és egyúttal mély krisztológiai kijelentés az eszkatológia és az apokaliptika összefüggésében<sup>134</sup> is, üdvösségünk legmagasabb célja, a maximálisan pozitív eszkatológiai jövőnkbe vetett hitünk legbizonyosabb meggyőződése,<sup>135</sup> amit Pál apostol szerint (Fil 4,5) minden keresztyén forrón és örömteli reménységgel várjon (*conditio christiana*).<sup>136</sup> Minden további szó kép, amely változhat, színeződhet és fakulhat, a kor lelkülete és logikája szerint alakulhat. Ez a hitvallás azonban minden eszkatológiai kifejezés legbiztosabb pontja marad a legváltozatosabb metaforikus beszédek világában is.

130 GRÄSSER: *Das Problem der Parusieverzögerung in den Synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (Beiheft ZNW 22), Berlin–New York, 1957; SINT: Parusie-Erwartung und Parusie-Verzögerung, in: *ZkTh* 86 (1964), 47–79; ERLEMANN: *Naherwartung*, 250–252.

131 ROLLIS: Greco-Roman Slave Terminology, in: KENT (Hrsg.): *Seminar Papers 198*, 100–110.

132 LOHMEYER:  $\Sigma\upsilon\nu \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}$ , in: SCHMIDT (Hrsg.): *Festgabe für Adolf Deissmann*, 218–257; SCHWEIZER: Die ‚Mystik‘ des Sterbens, in: *EvTh* 26 (1966), 239–257; TANNEHILL: *Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology* (BZNW 32), Berlin, Verlag Alfred Töpelmann, 1966.

133 Esetleg  $\sigma\upsilon\nu \kappa\upsilon\rho\iota\acute{\omega}$  ἐσόμεια (IThessz 4,17) vagy  $\sigma\upsilon\nu \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$  ζήσωμεν (IThessz 5,10). SILBER: *Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung*, 86–88; OTTO: *Die mit  $\sigma\upsilon\nu$  verbundenen Formulierungen im paulinischen Schrifttum*, (Diss. Maschinenschrift), Berlin, 1952.

134 MÜLLER: Apokalyptik im Neuen Testament, in: uő. (Hrsg.): *Christologie und Apokalyptik*, 268–290.

135 HAUPE: *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher*, 87.

136 WISCHMEYER: Themen paulinischer Theologie, in: uő. (Hrsg.): *Paulus: Leben*, 296.

## 5. A metaforikus kifejezések transformációja – Pál értelmezése és interpretációja a 21. században

Befejezésül még röviden foglalkozhatunk a metaforikus kifejezések átalakításával. Eddig szerettük volna megragadni az eszkatológiai víziók kifejezésmódját, egyúttal követtük ezeknek a metaforikus kifejezéseknek a születését, amelyek segítenek Pál apostol teológiájának megértésében. Éppen ennek a kutatásnak a során tudatosítjuk, hogy milyen folyamat mehetett végbe az apokaliptikus víziók keletkezésénél és meghonosodásánál.<sup>137</sup> Feltételezhetjük, hogy az eszkatológiai metaforák keletkezésével jön létre az a hagyomány, amely ezeket a metaforákat alkalmazza, kiegészíti, kiszínezi, aktualizálja és tovább hagyományozza.<sup>138</sup> Így lehetett ez Pál előtt, és aztán az eredetileg zsidó környezetében, de később a gyülekezetekben is, amelyekben bizonyos időt eltöltött. Így megtudhatjuk, hogy az eszkatológiai szövegek, valamint az eszkatológiai látomásokkal kapcsolatos problémák különösen Korinthusban, Tesszalonikában, Filippiben, majd missziói útja során Athénban jelentek meg. Jogosan gondolhatjuk, hogy a Pál előtti teológiai formulációk leginkább Antiókiában érvényesülhettek – Klaus Berger szerint<sup>139</sup> –, ami Pál számára bizonyos lelki támaszpont volt. Talán ott történt a teológiai gondolatok legaktívabb transzformálása Pál előtt. Pál mint apostol, onnan szokott elindulni, és oda érkezett vissza. Ezért ez a hely lehetett az eszkatológiai reménységnek, szóbeli és képes terminológiájának a legaktívabb transzformátora.

Teljes mértékben tudatosítjuk, hogy Pál változatlanul aktuális, és hogy a teológiai megismerés alapjául szolgálhat számunkra: milyen fontos feldolgozni a teológiai problémákat a jelen gondolkodás szintjén, és hogy a teológiai gondolkodást fontos úgy értelmezni, hogy folyamatosan aktuális és élő legyen.

### Irodalom

- BACHOFEN, J. J.: *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten* (JJBGW 4), Basel, Schwabe, 1954.
- BAIRD, W.: Hermeneutical View of Pauline Eschatology, in: *NTS* 17 (1971), 314–327.
- BALZ, H.: κέντρον, in: *EWNT* 2 (1982), 698.
- BARTH, G.: *Der Brief an die Philipper* (ZBK NT 9), Zürich, Theologischer Verlag, 1979.
- BAUMGARTEN, J.: *Paulus und die Apokalyptik. Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen* (WMANT 44), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1975.
- BECKBY, H.: *Anthologia Graeca* VII, München, Artemis, 1956.
- BERG, W.: Jenseitsvorstellungen im Alten Testament mit Hinweisen auf das frühe Judentum, in: Gerhards, A. (Hrsg.): *Die grössere Hoffnung der Christen: eschatologische Vorstellungen im Wandel* (QD 127), Freiburg im Breisgau, Herder, 1990, 28–58.
- BERGER, K.: *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments* (UTB), Tübingen – Basel, Francke Verlag, (1994)<sup>2</sup>1995.

<sup>137</sup> GRUNDMANN: Überlieferung und Eigenaussage, in: *NTS* 8 (1962), 12–26.

<sup>138</sup> MÜLLER: *Der Traditionsprozess im Neuen Testament*, Basel-Wien-Freiburg, Herder, 1982.

<sup>139</sup> BERGER: *Theologiegeschichte des Urchristentums*, 209–211.

- BERGMEIER, R.: Die Buchrolle und das Lamm (Apc 5 und 10), in: *ZNW* 76 (1985), 225–244.
- BEYERLE, S.: *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyptik* (SJSJ 103), Leiden-Boston, Brill, 2005.
- BLECH, M.: *Studien zum Kranz bei den Griechen* (RVV 38), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1982.
- BOLYKI, J.: *József és Aszeneth*. Fordítás görögből, bevezetéssel, tanulmányokkal, lábjegyzetekkel, Kolozsvár, 2006.
- BOUSSET, W.: *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, (HNT 21), Tübingen, Mohr Siebeck, (31926) 1966.
- BREMMER, J. N.: *The rise and fall of the afterlife*, London, Routledge, 2002.
- BÜHLER, K.: *Jenseitsvorstellungen im Alten Testament* (Akzessarbeit), Bern, 1992.
- BULTMANN, R.: *Der zweite Brief an die Korinther* (KEK), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.
- BULTMANN, R.: *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (FRLANT 13), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- CAMPONOVO, O.: *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften* (OBO 58), Freiburg – Göttingen, Universitätsverlag, 1984.
- CASTLER, M.: Parsism in Judaism, in: Hastings, J.: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. 9, New York, 1958/59, 2–5.637–640.
- CHESTER, A.: Resurrection and Transformation, in: Lichtenberger, F. A. – H. (Hrsg.): *Auferstehung – Resurrection*, WUNT 135, Mohr Siebeck, Tübingen, 2001, 60.
- CLASSEN, C. J.: Paulus und die antike Rhetorik, in: *ZNW* 82 (1991), 1–33.
- COLLINS, A. Y.: *The Combat Myth in the Book of Revelation* (HDR 9), Missoula, Scholars Press for Harvard theological review, 1976.
- COLLINS, J. J.: *The apocalyptic vision of the book of Daniel* (HSM 16), Missoula, Scholars Press for Harvard Semitic Museum, 1977.
- COUGNY, E.: *Anthologia Palatina* III, Vol. 2., Paris, Firm. Didot, 1927.
- CRAIG, L. B.: *Interpreting the Parables*, Illinois, Inter Varsity Press, 1990.
- CUMONT, F.: *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, Geuthner, 1966.
- DELUMEAN, J.: *History of Paradise. The Garden of Eden in Myth and Tradition*, New York, The Continuum Publishing Company, 1995.
- DIETERICH, A.: *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 31969.
- EBENER, D.: *Euripides: Tragödien*, Bd. II., (SQAW 30.2), Berlin, Akademie Verlag, 1975.
- EICHRODT, W.: *Der Prophet Hesekiel* (ATD 22), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.
- ELIADE, M.: *Ewige Bilder und Sinnbilder: über die magisch-religiöse Symbolik* (Insel-Taschenbuch 2512), Frankfurt am Main, Insel-Verlag, 1998.
- ELLIS, E. E.: *Christ and the future in New Testament history* (Suppl. NT 97), Leiden – Boston – Köln, Brill, 2000.
- ENGEMANN, J.: *Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren römischen Kaiserzeit* (JAC Erg.-Bd. 2), Münster, Aschendorff, 1973.
- ERLEMANN, K.: *Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament* (TANZ 17), Tübingen, Francke Verlag, 1995.
- FARNELL, L. R.: *Greek hero cults and ideas of immortality*, Oxford, Clarendon Press, 1970.

- FASCHER, E.: *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (ThHK NT 7/I), Bd. I., Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1980.
- FENSKE, W.: *Die Argumentation des Paulus in ethischen Herausforderungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- FIEBIG, P.: Jüdische Gleichnisse der neutestamentlichen Zeit, in: *ZNW* (1909), 301–306.
- FRÄNKEL, M.: *Die Inschriften von Pergamon*, Bd. II., Berlin, Spemann, 1895.
- FREDE, D.: *Platons Phaidon: Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.
- FREY, J.: Das Judentum des Paulus, in: Wischmeyer, O. (Hrsg.): *Paulus: Leben – Umwelt – Werk – Briefe* (UTB 2767), Stuttgart, Francke Verlag, 2006, 5–43.
- FRIEDRICH, G.: Lk 9,51 und die Entrückungschristologie des Lukas, in: Hoffmann, P. (Hrsg.): *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker*, FS Josef Schmid, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1973, 48–77.
- FÜGLISTER, N.: Die Entwicklung der universalen und individuellen biblischen eschatologie in religionshistorischer Sicht, in: Dexinger F. (Hrsg.): *Tod – Hoffnung – Jenseits* (RWK 4), Wien – Freiburg – Basel, 1983, 17–35.
- GANSCYNIEC: Kranz, in: *RE* 11/22 (1922), 1588–1607.
- GIESEN, H.: „Das Buch mit sieben Siegeln“. Bilder und Symbole in der Offenbarung des Johannes, in: *Bibel und Kirche* 39 (1984), 59–65.
- GIESEN, H.: Naherwartung des Paulus in *Thess* 4,13–18, in: *SNTU* 10 (1985), 124–150.
- GIESEN, H.: Symbole und mythische Aussagen in der Johannesapokalypse und ihre theologische Bedeutung, in: KERTELGE, K. (Hrsg.): *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament* (QD 126), Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1990, 255–277.
- GLOCKMANN, G.: *Homer in den frühchristlichen Literatur bis Justinus* (TUGAL 105), Berlin, Akademie-Verlag, 1968.
- GODENOUGH, E. R.: *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, Vol. IX–XI: *Symbolism in the Dura synagogue. Text, Illustrations, Summary and conclusions* (Bollingen series 37), New York, Pantheon Books, 1964–1965.
- GÖRG, M.: *Ein Haus im Totenreich: Jenseitsvorstellungen in Israel und Ägypten*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1998.
- GRAF, F.: *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenischer Zeit* (RGVV 33), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1974.
- GRÄSSER, E.: *Das Problem der Parusieverzögerung in den Synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (Beiheft ZNW 22), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1957.
- GRIESHAMMER, R.: *Das Jenseitsgericht in den Sargtexten* (Ägyptologische Abhandlungen 20), Wiesbaden, Harrassowitz, 1970.
- GRUNDMANN, W.: Überlieferung und Eigenaussage im eschatologischen Denken des Apostels Paulus, in: *NTS* 8 (1962), 12–26.
- GRUNDMANN, W.:  $\sigma\tau\epsilon\phi\alpha\nu\omicron\varsigma$ , in: *ThWNT* 7 (1964), 615–635.
- GUNDRY, R. H.: In my Father's House are many  $\text{ΜΟΥΣΑ}$  (John 14, 2), in: *ZNW* 58 (1967), 68–72.
- HABEL, N. C.–BALABANSKI, V.: *Earth story in the New Testament and apocalyptic*, Sheffield, Academic Press, 2002.
- HALVER, R.: *Der Mythos im letzten Buch der Bibel* (Theologische Forschung 32), Hamburg, Reich, 1964.

- HAUFE, G.: *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher* (ThHK NT 12/1), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 1999.
- HAUSAMMANN, S.: *Von Gott reden, heisst: in Bildern reden. Mythologien und begriffliche Spekulationen im frühchristlichen und byzantinischen Weltbild und die Botschaft des Fünften Ökumenischen Konzils von 553*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- HEITSCH, E.: *Die homerische Gleichnisse*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- HENGEL, M.: Das Begräbnis Jesu bei Paulus und die leibliche Auferstehung aus dem Grabe, in: Lichtenberger, A.–H. (Hrsg.): *Auferstehung – Resurrection* (WUNT 135), Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, 165–166.
- HERFORT–KOCH, M.: *Tod, Totenfürsorge und Jenseitsvorstellungen in der griechischen Antike* (QFAW 9), München, 1992.
- HOFFMANN, P.: *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie* (NA NF 2), Münster, 1978.
- HOFIUS, O.: Das „erste“ und „zweite“ Zelt. Ein Beitrag zur Auslegung von Hebr 9,1–10, in: *ZNW* 61 (1970), 271–277.
- HORŇANOVÁ, S.: *Židovská apokalyptika. Úvod do pseudoepigrafických, kumránských a meravotických textov* [Zsidó apokaliptika. Bevezetés a pszeudepigráf, kumráni és meravotikus szövegekbe], Bratislava, Univerzita Komenského, 2007.
- JEREMIAS, J.: *Der Gottesberg. Ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Symbolsprache*, Gütersloh, Bertelsmann, 1919.
- KABISCH, R.: *Die Eschatologie des Paulus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1893.
- KAIBEL, G.: *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Hildesheim, G. Olms, 1965 (2001).
- KÄSEMANN, E.: Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie, in: uő.: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 1, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, 135–157.
- KÄSEMANN, E.: *Leib und Leib Christi: eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit* (BHTh 9), Tübingen, Mohr Siebeck, 1933.
- KERÉNYI, K.: *Die Heroen der Griechen*, Zürich, Rhein-Verlag, 1958.
- KERTELGE, K. (Hrsg.): *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament* (QD 126), Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1990.
- KLAUCK, H.–J.: Himmlisches Haus und irdische Bleibe: Eschatologische Metaphorik in Antike und Christentum, in: *NTS* 50 (2004), 5–35.
- KLOPFENSTEIN, M. A.: *Jenseitsvorstellungen im Alten Testament*, Herbst, 1992.
- KRAFT, H.:  $\sigma\tau\epsilon\eta\phi\alpha\nu\omicron$ , in: *EWNT* 3 (1983), 654–656.
- LATTE, K.: *Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit* (RgL 5), Tübingen, Mohr Siebeck, 1927.
- LAUB, F.: *Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus. Eine Untersuchung zum Wirken des Apostels beim Aufbau der Gemeinde in Thessalonike* (BU 10), Regensburg, Pustet, 1973.
- LEICHT, B. (Hrsg.): *Jenseitsvorstellungen im Alten Testament* (BuK 61.1), Stuttgart, Katholische Bibelwerk, 2006.
- LESKY, A.: *Die Griechische Tragödie* (Kröners Taschenausgabe 143), Stuttgart, 1984.
- LESKY, A.: *Die Tragische Dichtung der Hellenen* (SAW 2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.
- LICHTENBERGER, A. – H. (Hrsg.): *Auferstehung – Resurrection* (WUNT 135), Tübingen, Mohr Siebeck, 2001.

- LLOYD – JONES, H.: Pindar and the Afterlife, in: uő.: *Greek Epic, Lyric, and Tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 80–109.
- LOHFINK, G.: *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas* (SANT 26), München, Kösel-Verlag, 1971.
- LOHMEYER, E.: *Der Brief an die Philipper* (KEK), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.
- LOHMEYER, E.: Σὺν Χριστῷ, in: Schmidt, K. L. (Hrsg.): *Festgabe für Adolf Deissmann zum 60. Geburtstag*, FS Adolf Deissman, Tübingen, 1927, Mohr Siebeck, 218–257.
- LUTTIKHUIZEN, G. P.: *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, Leiden – Boston – Köln, Brill, 1999.
- MARCUS, J.–SOARDS, M. L. (ed.): *Apocalyptic and the New Testament* (JSNT Suppl. 24), Essays in honor of J. Louis Martyn, Sheffield, JSOT Press, 1989.
- MAREK, Ch.: *Stadt, Ära und Territorium in Pontus-Bithynia und Nord-Galatia* (IF 39), Tübingen, 1993.
- MARXSEN, W.: *Der erste Brief an die Thessalonicher* (ZBK NT 11.1), Zürich, Theologischer Verlag, 1979.
- McCABE, D. F.–STAUBER, J.: *Greek Documentary Text*, PHI CD-ROM 7: *Inscriptions ... Smyrna*, Nr. 278, 1991–1996.
- MERKELBACH, R.–STAUBER, J. (Hrsg.): *Stein epigramme aus dem griechischen Osten*, Vol. 1–2., München, 1998.
- MERKELBACH, R.: Die goldenen Totenpässe, in: *ZPE* 128 (1999), 1–15.
- MERKLEIN, H.: Eschatologie im Neuen Testament, in: Althaus, H. (Hrsg.): *Apokalyptik und Eschatologie: Sinn und Ziel der Geschichte*, Freiburg im Br., Herder, 1987, 11–42.
- MICHEL, O.: Zur Lehre vom Todesschlaf, in: *ZNW* 1936, 285–290.
- MÜLLER, P.–G.: *Der Traditionsprozess im Neuen Testament*, Basel – Wien – Freiburg im Breisgau, Herder, 1982.
- MÜLLER, U. B.: Apokalyptik im Neuen Testament, in: uő. (Hrsg.): *Christologie und Apokalyptik* (ABG 12), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2003, 268–290.
- NORMANN, R.: Himmelsbürger auf Erden. Anmerkungen zum Weltverhältnis und zum Paulinismus des auctor ad Diognetum, in: Wyrwa, D. (Hrsg.): *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche* (BZNW 85), FS U. Wiskert, Berlin, Walter de Gruyter, 1997, 199–229.
- NÖTSCHER, F.: Himmlische Bucher und Schicksalsglaube, in: *RdQ* 1 (1958/59), 405–411.
- OGLE, M. B.: The Sleep of Death, in: *MAAR* 11 (1933), 81–117.
- OLIVER, G. J. (ed.): *The Epigraphy of Death*, Liverpool, University Press, 2000.
- OTTO, G.: *Die mit σὺν verbundenen Formulierungen im paulinischen Schrifttum* (Diss. Maschinenschrift), Berlin, 1952.
- OTTO, R.: *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München, Beck, 1997 = *A szent. Az isteni eszméjében rejtlő irracionális és viszonya a racionálishoz*, Budapest, Osiris Kiadó, 1997.
- PAUL, SH. M.: Heavenly Tablets and the Book of Life, in: *FS Th. H. Gaster* (JANES 5), Columbia University, 1973, 340–355.
- PEEK, W.: *Griechische Grabgedichte*, Berlin, Akademie-Verlag, 1960.
- PEEK, W.: *Griechische Vers-Inschriften*, Band 1., Berlin, Akademie-Verlag, 1955.
- PERES, I.: A szent jelek, terek és szimbólumok képes beszéde, in: *Eruditio-Educatio* 2 (2007), 107–109.
- PERES, I.: Isten menyei könyvei, in: *Vallástudományi Szemle* 3 (2007/1), 68–82.

- PERES, I.: Positive griechische Eschatologie, in: Becker, M. – Oehler, M. (Hrsg.): *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie* (WUNT 2/214), Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, 267–282.
- PERES, I.: *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie* (WUNT 157), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.
- PETZL, G.: *Die Inschriften von Smyrna: Grabschriften, postume Ehrungen, Grabepigramma* (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 23), Bonn, Habelt, 1982.
- PFISTER, F.: *Der Reliquienkult im Altertum* (RVV 5), Bd. 1., Giessen, Topelmann, 1909.
- PFISTER, F.: Zur Wendung ἀποκείται μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στεφάνος, in: *ZNW* 15 (1914), 94–96.
- PIPER, F.: *Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst von der ältesten Zeit bis ins sechzehnte Jahrhundert*, Vol. I–II., Weimar, 1847–1851 (Nachdruck: Osnabrück, 1972).
- RAHN, H.: *Marcus Fabius Quintilianus: Ausbildung des Redners* (TzF 3), Vol. 2., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
- RAHNER, H.: *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich, Rhein Verlag, 1966.
- REISNER, F.: Das Buch mit den sieben Siegeln, in: *ZNW* 21 (1922), 44.
- REITZENSTEIN, R.–SCHAEFER, H. H.: *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (SBW 7), Leipzig – Berlin, B. G. Teubner, 1926.
- RICOEUR, P.: Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: Ricoeur, P. – JÜNGEL, E. (Hrsg.): *Metapher: Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (Sonderheft EvTh), München, Kaiser Verlag, 1974, 45–70.
- RISSI, M.: *Studien zum zweiten Korintherbrief. Der alte Bund – Der Predigt – Der Tod* (AthANT 56), Zürich, Zwingli Verlag, 1969.
- ROBERT, L.: *Opera Minora Selecta*, Bd. 3., Paris, 1966.
- ROHDE, E.: *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Bd. I–II, Tübingen, Mohr Siebeck, 1921.
- ROLLIS, W. G.: Greco-Roman Slave Terminology and Pauline Metaphors for Salvation, in: Richards, K. H. (Hrsg.): *Seminar Papers 198* (Society of Biblical Literature), Atlanta, Scholars Press, 1987, 100–110.
- SÄTZLER, W.: Die Bücher der Werke und das Buch des Lebens, in: *ZNW* 21 (1922), 44–51.
- SELLIN, G.: Frühes Christentum und Synkretismus in der antiken Stadt, in: HEUMANN J. (Hrsg.): *Stadt ohne Religion? Zur Veränderung von Religion in Städten* (Religion in der Öffentlichkeit 7), Frankfurt am Main, Lang, 2005, 151–162.
- SEVENSTER, J. N.: Einige Bemerkungen über den ‘Zwischenzustand’ bei Paulus, in: *NTS* 1 (1954/55), 291–296.
- SCHADE, H.–H.: *Apokalyptische Christologie bei Paulus* (GThA 18), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.
- SCHMID, L.: κέντρον, in: *ThWNT* 3 (1938), 662–668.
- SCHMIDT, M.: *Die Erklärungen zum Weltbild Homers und zur Kultur der Heroenzeit* (Zetemata 62), München, Beck, 1976.
- SCHNABEL, E. J.–MAIER, G.: *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (HTA), Wuppertal, R. Brockhaus Verlag, 2006.
- SCHWEIZER, E.: Die ‚Mystik‘ des Sterbens und Auferstehens mit Christus bei Paulus, in: *EvTh* 26 (1966), 239–257.



- SILBER, P.: *Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung* (AthANT 61), Zürich, Theologischer Verlag, 1971.
- SIMON, M.: *Zum Problem des jüdisch-griechischen Synkretismus*, (ZRHT), 1975.
- SINT, J. A.: Parusie-Erwartung und Parusie-Verzögerung im paulinischen Briefcorpus, in: *ZkTh* 86 (1964), 47–79.
- STAERK, W.: *Der eschatologische Mythos in der altchristlichen Theologie*, in: *ZNW* 35 (1936), 83–95.
- STOMMEL, E.: *Domus Aeterna*, in: *RAC* 4 (1959), 109–128.
- STROBEL, A.: Der Begriff des Hauses im griechischen und römischen Privatrecht, in: *ZNW* 1965, 91–100.
- STUHLMACHER, P.: *Der Brief an die Römer* (NTD 6), Göttingen – Zürich, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- SYNOFZIK, E.: *Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen bei Paulus. Eine Traditionsgeschichtliche Untersuchung* (GThA 8), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- TANNEHILL, R. C.: *Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology* (BZNW 32), Berlin, Verlag Alfred Töpelmann, 1966.
- TRENCSENYI-WALDAPFEL, I.: *Ember vagy. Műfordítások*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1979.
- TUSSAY, J.: *Eschatologikus hit az Ószövetségben*, Miskolc, Ludvig Könyvnyomda, 1943.
- VARGA, Zs.: *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1992.
- VÖGTLE, A.: Mythos und Botschaft in Apokalypse 12, in: Jeremias G. – Stegemann, K. – H. (Hrsg.): *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt*, FS K. G. Kuhn, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, 395–415.
- VOLZ, P.: *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1934.
- WENDLAND, H.–D.: *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- WESENDONK, O. G. VON: *Das Weltbild der Iranier*, München, Verlag Ernst Reinhardt, 1933.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON: *Der Glaube der Hellenen*, Bd 1., Basel, Schwabe, 1955 (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984).
- WILDER, A. N.: The Nature of Jewish Eschatology, in: *JBL* 1931, 201–206.
- WILHELM, A.: Zu griechischen Epigrammen, in: *BCH* 29 (1905), 414–415.
- WILLINGHÖFER, H.: *Thanatos. Die Darstellung des Todes in der griechischen Kunst der archaischen und klassischen Zeit*, Marburg, Tectum Verlag, 1996.
- WISCHMEYER, O.: Themen paulinischer Theologie, in: Wischmeyer, O. (Hrsg.): *Paulus: Leben – Umwelt – Werk – Briefe* (UTB 2767), Stuttgart, Francke Verlag, 2006, 275–304.
- WÖHRLE, G.: *Hypnos, der Allbezwinger. Eine Studie zum literarischen Bild des Schlafes in der griechischen Antike* (Palingenesia 53), Stuttgart, Steiner Verlag, 1990.
- ZIMMERMANN, R.: *Bildersprache verstehen: Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen* (Übergänge 38), München, W. Fink, 2000.
- ZUNTZ, G.: *Persephone*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

## Igazán soha nem mondhatjuk...

Biblia és szertartásbírálát Nagyari József prédikációiban (1681–1686)<sup>1</sup>

### SUMMARY

*Puritans objected to the traditional order of proper lessons in Hungary. So J. Nagyari acting as an army Chaplain for the Transylvanian Prince read exclusively selected portions of the Scripture before his sermons. Out of 31 cases only one was exact quotation from the acknowledged Bible edition of his day. All the others were shortened and perhaps ex abrupto translated from Latin or Hebrew. Even later i.e. in 1686, when he had to prepare his collection of sermons for the press he never inserted the full Biblical text of the portions read. This can be seen when text samples from the Bible are contrasted with those from the manuscripts of his sermons.*

*As for the royalist manners of his congregation, namely of noble and military people at court, he severely scolded their indecency. Morning Services had no established time and place, as they were inclined to idle away the morning hours drinking, listening lazily and bored to the reading of the Bible, with cap on, neglecting Communion, hastening praying, shortening singing of Psalms and just looking forward to taking gorgeous dinners. Yet J. Nagyari had a fame as an ardent Puritan preacher, who excelled in zealous eloquence, applied his preaching to the historical circumstances of his day, admonished or consoled the Prince openly, and addressed the military camp in stirring sermons cut quite short.*

**F**ejedelemi látogatója volt Debrecennek és Kollégiumunknak 1681. szeptember 10-én, szerdán. A korabeli följegyzés szerint „...A(pafi) Fejedelem délben bé jó az Erdélyi Urakkal Teleki Úron kívül ebédre, és szép(en) ebéd(lését) el végezvén Templomunkat, és Scholánkat, annak Class(isait), Thekát, a Patakival edgyütt, és az új épületet meg nézvén, szemlélvén, szép Fejedelmi pompájával ki mégyen az Táborban”.<sup>2</sup> A fejedelemség és Thököly csapatai Szilágysomlyóról vonultak (akkor Rácböszörmény, ma) Hajdúböszörmény alá. Letáboroztak szeptember 12-én, 14-én vasárnap a táborban mondta el harmadik prédikációját Nagyari József (1650–1694). Ennek egyik szakasza az alábbi áttekintés és vizsgálgódás főtemája.

1 Készült az OTKA K 73139 pályázat támogatásával

2 Lásd latinul: „Diarium seu Consignatio Rerum memorabilia intra et circa Civitatem Debreczen, dietim occurrentium, incipiens ab Anno Dominini Millesimo sexcentesimo, octuagesimo, usque 1685. Martii”. *Hajdú-Bihar Megyei Levéltár*, IV. A. 1011/a, melléklet, 95. levél. – Korábban Esze Tamás idézte, de a fejedelem nevének rövidítése helyett névelőt olvasott, átvette Takács István olvasatát. Idézi Csűrös: *Debreczeni diárium 1680–1695, in: Történelmi Tár* II (1910), 73. Az eredetiben kétségtelenül *nem* aposztróf – azaz *A'* –, hanem rövidítést jelentő pont van – tehát: *A. –*, ezért *nem A' fejedelem* olvasandó. – A folytatásban a kollégium újjáépített épületrészeiről van szó, többek között a keleti szárnyon 1660-ban épült auditoriumról. Lásd még TRÓCSÁNYI–TELEKI: *Erdély és a kuruc mozgalom 1690-ig*, 260–261.

A bibliaolvasó és hitvalló református fejedelem, I. Apafi Mihály tudós, teológiai-  
lag is tanult államférfi volt (fiával, II. Apafi Mihállyal együtt), sokkal inkább pap,  
mintsem katona, amint ezt Révész Imre mondta róla. *Praelectiót* hallgatott kollé-  
giumunkban, mikor ebben a hadas időben ide látogatott.<sup>3</sup> Ezért tudjuk azt, hogy a  
felsőbb tudományok, közelebről a filozófia részeként oktatott fizikát *experimentu-  
mok* segítették Debrecenben, tehát nem csupán spekulatív tárgy volt. Mágnes és  
földgömböt említenek a leltárak; szerény szemléltető eszközök használata ellenére  
az akkori tantárgy nem azonosítható a később kísérleti fizikának nevezettel. Mikor  
aztán 1682. augusztus 10-én Apafi fejedelem a füleki hadjárat folyamán ismét Deb-  
recenben járt, a nagytemplomi istentiszteleten idősb Köleséri Sámuel prédikációját  
hallgatta.<sup>4</sup> Köleséri akkor lelkésztaarsaival folyamatosan magyarázta városunkban  
a Bibliát (lásd alább).

Milyen volt, mennyire egyezett vagy miben különbözött az udvari és tábori pré-  
dikátorok által vezetett istentisztelet a városi templomokétól? Keveset tudhatunk  
meg a részletekről Nagyari József (1650–1694) kiadásra előkészített, de azután még  
háromszáz esztendeig csupán kéziratban terjedő prédikációiból.<sup>5</sup> Keveset szól,  
de nem hallgat a különbségről, sőt a néholi ellentétéről sem. Puritánjaink mozgalma  
szempontjából ez kellően még nem értékelt mozzanat. Hisz puritánjaink szintén  
csak az udvar és a patrónusok támogatására számítva hirdethették meg törekvé-  
seiket, újításaik elfogadását és bevezetését remélve egyes lelkésztestületek vagy  
tekintélyes lelkésztaarsak nemtetszése vagy ellenszegülése ellenére.

A következőkben a Biblia olvasása, éneklés, könyörgés meg a szertartás *egésze*,  
valamint az udvarok gyülekezeti istentiszteletét tekintjük át a prédikációiban elhin-  
tett gyér adatok nyomán. Nagyari úgy ítélte meg, prófétai hangú prédikációjában  
azt tárta a fejedelem és a tábor elé, hogy az udvari erkölcsök és szokások miatt  
a szertartás lényeges vonásairól, részleteiről és főként egészéről *igazán soha nem  
mondhatjuk el, hogy megfelelnek a Bibliában elrendelt követelményeknek*. Ez a ha-  
nyatlás nem volt szükségszerű. A hadi tábor körülményei menthették, ha a szertar-  
tás csorbát szenvedett, de erre is rányomhatta bélyegét a vétkes udvari példa.

Nagyari Józsefnek, a két Apafi fejedelem udvari és tábori prédikátorának híre  
vetekedett a korabeli nagyokéval. Coccejanus nézetei miatt őt is támadták, gú-  
nyolták, mint általában a társadalmi és egyházi visszasságokat bíráló, jobbításra  
törekvő puritán prédikátorokat. Családi öröksége volt ez. Szintén puritán apjára

3 Huszti Szabó István (1671–kb.1710?) II. Apafi Mihály és II. Rákóczi Ferenc udvari orvosaként szolgált, majd Johann Arndt klasszikus pietista művének fordítója. (RMK I. 1524) Debreceni kartézianus tanár, aki fizikai szemléltető eszközöket is vásárolt; az első magyar lehetett, aki értekezésében használta a „kísérleti fizika” kifejezést (Halle, 1695; RMK III. 3942; <sup>2</sup>1705; RMK III. 4508). ZEMPLÉN, J. – JAKUS, I.: Debrecen és a magyarországi fizika kezdetei, in: *Fizikai Szemle* 12 (1963), 2–3. Apafi Szilágyi Tönkö Márton (1642–1700) kartézianus filozófus (későbbi püspök) előadását látogatta, azonban egyesek ezt némi kétséggel illetik. Ifjabb Köleséri Sámuel (1663–1732) fénytani értekezése 1681-ben jelent meg Leidenben. (RMK III. 3118). Vö. ZEMPLÉN: *A magyarországi fizika*, 202–206, 298–300.

4 SZILÁGYI: Miles Mátyás naplója, in: uő. (szerk.): *Erdélyi Országgyűlési Emlékek* 17 (1679–1682), 348.

5 GYÖRI (szerk.): *Nagyari József tábori prédikációi 1681–1683* (Régi kortársaink 9.), Debrecen, 2002.

*basiliscus kígyó* gúnynevet ragasztott egy 1654-ben keletkezett csúfوندáros vers.<sup>6</sup> Úgy maradt meg emlékezetben, hogy az ifjabb Nagyari sem rettent vissza a fedéstől, *gyötri magát szüntelen Apafi Mihály mellett* (Cserei Mihály, illetve Bod Péter szavai szerint).<sup>7</sup> A korabeli református szertartás egyik legfontosabb vonása – a prédikálás mellett – a Biblia történeteinek elhangzása, felolvasása. Ezzel kezdjük elemzésünket.

Ismeretes, hogy a Hieronymus idejétől szokásos (majd Luther által igazított) perikóparendet a puritánok teljesen elvetették. A szakirodalomban gyakran emlegetik ezzel szemben a folyamatosan olvasott és magyarázott Bibliát, a *lectio continua* svájci református (kálvini) gyakorlatát. Hogyan olvasta és idézte tehát a Bibliát a táborban a fejedelem tábori prédikátora, Nagyari József?

## Biblia és bibliaolvasás

Textusválasztása mindvégig alkalmi volt. A kötet és a prédikátor szolgálatának jellege, a táborbeli lehetőségek és körülmények ezt követelték. Ennél mégis sokkal több rejlik a jelenség mögött. Nem csupán kényszerűség miatt történt ez így. Általában várták a gyülekezetek az eligazítást a napi történések közepette, hisz százötven évig folyamatosan vészhelyzetben éltek. Uraik gyakori páfördulása, állandó pártoskodása meg a történelmi kihívásokra késlekedő válasza vagy felelőtlen hadakozása is rontotta a török hódítás és a Bécs uralmi törekvései között végveszélybe sodródó magyarság helyzetét. Ebben az állapotban hátránnyal is járt ez az eklektikus gyakorlat. Teljesen háttérbe szorította a teológusok és gyülekezetek tudatában, egészében el is lehetetlenítette a Melius Juhász Péter által elkezdett magyarázási módot, amely a hitben haladottabbaknak *egész* bibliai könyveket elemzett végig,<sup>8</sup> nem csak kiragadott részleteket; azaz versről versre haladt az olvasással és a magyarázással a példás prédikátor. Érthető az a kíváncsi, hogy válaszoljon a bibliai tanítás aktuális és konkrét kihívásokra, amelyekkel adott történelmi helyzetében a gyülekezet naponta szembesült. Kolozsvárott is megvan a 17. századi istentiszteleti iránymutatásban az a napi imádságoknál, hogy ne csupán ismétlje a bevett könyörgést a prédikátor, hanem a gyülekezet helyzetéhez alkalmazza, applikálja.<sup>9</sup> Nagyari kettős applikációi ezt az igényt kiválóan szemléltetik. Elfogadható és he-

6 Vö. FEKETE: Napban lött eclipsis után. Bihar és a puritánok, in: *Könyv és Könyvtár* 21 (1999), 205–231. Időközben Péntes Szabolcs megtalálta Kolozsvárott a pasquillus korábban lappangó eredeti kéziratát, a szöveg pontos újraközlése a Szenci Molnár Albert-konferencia (Csurgó, 2007) Szabó András szerkesztette kötetében jelenik meg.

7 NAGYARI: *Tábori prédikációk*, 13. Az oldalszámok Győri L. János kiadása alapján értendők.

8 Nem gyümölcsöztette szakirodalmunk Czeglédy Sándor azon felismerését, miszerint az Articuli Maiores X. §-a nem a perikópák elvetését, hanem valójában normális gyakorlatként való elismerését mondja ki. A hittudatában megerősödött hallgatóság esetében a prédikátornak magyaráznia kell a próféták és apostolok összes írását. Vö. CZEGLÉDY: A Vizsolyi Biblia a XVII. századi magyar református igehirdetésben, in: *Emlékkönyv a Vizsolyi Biblia megjelenésének 400. évfordulójára*, 144.

9 FEKETE: *Liturgia Claudiopolitana, A református istentiszteletek rendje Kolozsvárott 1670 táján* (A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Liturgiai Kutatóintézetének Kiadványai 1.), Debrecen, 2005.

lyeselhető a pásztori és prófétai tisztségnek ez a vállalása mindaddig, míg árnyoldala homályba nem borítja. Ott jelentkezik az elhajlás, mikor akaratlanul is, de az ezzel járó homiletikai probléma meglátása nélkül és a szorosabb összefüggésre tekintet nélkül kiragadott versekkel a témaprédikációk és az önkényes textusválogatás irányában elköteleződik az írásmagyarázat. Ezt annyira természetesnek fogták fel puritánjaink, hogy kárhoztattak minden kötött rendet, főként a perikópák középkori és rögzített megvalogatását.<sup>10</sup> Ennek helyét foglalta el a rögzítetlen és teljesen szabad válogatás.<sup>11</sup> Elharapózása következtében elsorvadt, majd ellehetetlenült ezek után a *lectio continua*, a teljes Biblia (egyes bibliai könyvek) folyamatos olvasása és magyarázása, azaz a legsajátosabb kálvini hagyomány.<sup>12</sup>

A szertartások mindennapjaiban tehát a Biblia olvasása nem lehetett mindig és mindenütt folyamatos az erdélyi fejedelmek környezetében, legalább a táborban nem, de feltehetően az udvarokban sem. A *lektor* szerepének (mely az apostoli atyák korától létezett, Kálvin templomában is természetes, hogy megvolt) háttérbe kellett szorulnia. Ez oly mértékben így történt, hogy valamikor a 18. század vége felé teljesen ki is veszett magyar református egyházunk gyakorlatából. Addig magától értetődően a kántor (ő volt az istentisztelet egyik pólusáért, az énekelt elemekért és könyörgésért felelős liturgus) vagy arra alkalmas deák vállalta a lektor tisztségét. A templom piacán állt az *éneklőszék* (pulpitus, olvasóállvány), rá helyezték a graduált, kántorkönyvet és más szertartási segédletet (szertartáson kívül belsejében volt, bezárva), körülállta a diákok liturgikus énekkara a kántorral.<sup>13</sup> Amikor fokozatosan elterjedt az énekes kántor meg a szertartási diákkórus helyett az éneknek orgonával való vezetése (a 18. század második felétől), a kántort a karzatra költöztették, többé nem volt folytatása a korábbi énekes gyakorlatnak és felolvasásnak. Teljességgel elfeledődött. Akkorra, mikor már az írás-olvasás elég széles körben elterjedt a protestánsok között, és gyülekezeteink tekintélyes, iskolázott tagjai is vállalhatták volna a Biblia olvasását, ahogyan ez mai napig szokás egyes protestáns testvéregyházakban. Nálunk a mai napig a legnagyobb ritkaság, hogy istentiszteleten ne a lelkész olvassa a Bibliát.

Az alkalmyszerűség diktálta prédikálás árnyoldala nem járt magában. Kísérőjelenségei is bőven voltak, és ezek sem mind voltak kívánatosak. A Biblia összefüggő történeteinek elhangzása, a normatív Biblia-fordítás liturgikus használata,<sup>14</sup> téma és textus, valamint a szertartás többi eleme egyaránt kérdéses. Alkalmi beszédek, leginkább temetésiek jelentek meg nyomtatásban, erre mindig jutott pénze a magára

10 Hazai (közvetett) előzménye az erdélyi unitáriusok 1570 táján tovább radikalizálódó irányzatáig nyúlik vissza. Dávid Ferenc spiritualista hatásra – az irányzatra. Vö. SÉGUENNY: *Teológia és filozófia között. Spiritualisták a 16. században*. Szeged, 2008.

11 Vö. BENEDEK: *A magyar református istentisztelet múltja*, Órisziget, 143–146.

12 Vö. FEKETE: Kálvin és a perikópák, A Magyar Egyházzenei Társaság konferenciáján elhangzott előadás szerkesztett változata. *Magyar Egyházzene* XVI (2008/2009) 349–358.

13 Marosvásárhely vártemplomában rendezett éneklőszék-konferenciát 2008-ban a Magyar Egyházzenei Társaság. Erről bővebben lásd: *Magyar Egyházzene* 15 (2007/2008), 269–378.

14 Protestáns testvéregyházaknál természetes, hogy hivatalosan előírják, melyik a szertartáson való felolvasható fordítás; nálunk ezt az 1985-ös *Istentiszteleti rendtartás* sem tisztázta, nem ritkán egyetlen fordításunkkal sem egyeznek a bibliai idézetek, így úrvacsorai szertartásunkban sem.

adó patrónusnak és családjának. Kevés egész bibliai könyveket végig elmagyarázó munka jelent meg magyarul.<sup>15</sup> Mindez azzal járt a szertartás szempontjából, hogy aki ezt megszokta és ennek következtében ezt tartotta (egyedül) helyesnek, az meg is ideologizálta. A Biblia magyarázásának és olvasásának alkalmi (a napi helyzethez alkalmazott) voltát vélte, állította reformátusnak, írásszerűnek.

Nagyar, úgy látszik, prédikatori tisztsége és tábori szolgálata folyamán *egyszer sem* olvasta fel a teljes bibliai történetet. Válogatott idézetekkel pótolta. Saját értelmezésű parafrázissal. Textusa többször néhány szó. Témája jelölése. Nem tekinthetjük úgy, hogy ez a szemléletesen leírt tábori nyomorúság hatására történt így. Ezt abból látjuk minden kétséget elhárítva, hogy semmit nem változtatott a prédikációi elé jegyzett kivonatos bibliai lókusokon, amikor jegyzeteiből otthon kiadásra előkészítette három rend korábban elhangzott tábori beszédét, azaz sem a pontosítást és helyesbítést, sem a bibliai szöveg hiányainak pótolását nem tekintette fontosnak.

Volt-e magyar Bibliája? Ez egyáltalán nem volt ekkor magától értetődő, Tótfalusi Kis Miklós ezért akarta olcsón megszerezhető és jó kiadással ellátni a hazát 1685-ben.<sup>16</sup> Komáromi Csipkés György fordításának kiadását szintén ezért határozta el a Tiszántúli Egyházkerület éppen a protestánsok gyászévüzenetében, amely akkor, néhány évvel Apafi debreceni látogatása után (1685-ben) nem valósulhatott meg.<sup>17</sup>

Nagy valószínűséggel csupán latin kommentárjaiból (illetve a mellettük, vagy bennük foglalt héberből és görögből) rögtönzött fordítást használt textusul Nagyar. Szemléltesse ezt a megállapítást az alábbi összeállítás. Láthatjuk egymás mellett a szinte normatív Szenci Molnár-féle kiadást (utólag mi szeretjük így tekinteni, hogy normatív) meg Nagyar predikációinak kézzel írt textusát. Továbbá szemelvények segítségével vizsgáljuk még a bibliai idézeteket is, célzásait is, amelyeket predikációiba szőtt.

A három rendbe sorozott tábori predikációk textusainak párhuzamos szövege a bibliai könyvek rendjében következik alább. Mindenkor a vers *teljes* szövegét idézem. Ebből jól látható, hogy nem csupán független Nagyar József saját átfogalmazása a Vizsolyi Bibliától (illetve ennek későbbi, legtöbbször változatlan kiadásaitól), hanem ismételen *szabad utalással és kivonattal* helyettesítette a történet vagy prófécia teljes szövegének olvasását, illetve a pontosabb idézet szövegét (hisz latinból is lett volna módja arra, hogy ha nem is az egész perikópát, legalább egy teljes verset hiánytalanul idézzen).

15 Például Abdiás rövid könyvének magyarázata, CSUZI CSEH: *Edom ostora*, Debrecen, 1682, (RMK I. 1274); Tófeus Mihály-féle Zsoltárok könyvének predikációkban való feldolgozása, *A Szent Soltárok resolútiója, és azoknak az Erdélyi fejedelmi Evangelica Reformata, udvari szent Ecclesiara... való szabása*, Kolozsvár, 1683, (RMK I. 1302); DEBRECENI EMBER: *Isten ajándékával való kereskedés, avagy Enekek Enekeinek magyarázattya*, Debrecen, 1693. (RMK I. 1435). A felsorolt munkákról bővebben l. CSORBA, D.: „A' sovány lelket meg-szépíteni”. *Debreceni prédikátorok 1657–1711* (Nemzet, egyház, művelődés V.), Debrecen, Hernád Kiadó, 2008.

16 (RMK I. 1345); Újszövetség: I. 1359.

17 A későbbi, 1717-es kiadás történetéről bővebben l. FEKETE: Komáromi Csipkés György bibliájához, in: *Magyar Könyvszemle* 124 (2008), 439–442.; MARGÓCSY: A Komáromi Csipkés Biblia Leidenben, in: *uo.* 15–26. és FEKETE: Jablonski Bibliája – avagy könyvszemle által-állatozás, in: *uo.* 125 (2009), 95–101.

Első rendbéli	
1	1Sám 11,7
2	1Krón 12,22
3	2Krón 13,12
4	2Sám 5,6
5	2Móz 8,19
6	Józs 10,42
7	1Sám 30,3–4
8	Józs 22,4
9	Józs 22,7

Másodrendbéli	
1	1Sám 10,26
2	2Sám 15,20
3	1Móz 43,14
4	Lk 19,41
5	1Sám 11,2
6	Jer 2,14
7	2Móz 5,1

Harmadrendbéli	
1	Bír 20,28
2	1Sám 4,13
3	Jer 4,7
4	Ézs 19,12
5	Jel 16,12
6	Dán 12,8
7	Ezék 21,36
8	Mt 24,22
9	1Kir 20,11
10	4Móz 14,39
11	Zsolt 120,5–6
12	Józs 8,6–7
13	Zsolt 18,20
14	1Kir 3,26
15	1Móz 35,3

Ha ezt a prédikációk sajtó alá rendezett kéziratában így találjuk, holott kiegészíthette volna utólag összes textusát, akkor odakint a táborban, a szabad ég alatt vagy sátorban kötetlenül elmondott prédikálás során, rögtönzött vagy siettetett istentiszteleten még fokozottabb mértékben történhetett ennyire szabadosan, azaz általánosságban gyakorolt módszere ez lehetett. Bizonytalán nem csak neki. Puritán nézetű kortársainak szintén. Harmincegy prédikáció alapigéjéből egynél, de csupán egyetlenegynél egyezik pontosan a kéziratot szöveg és a nyomtatott Biblia (ez a Jer 4,7; a harmadik rend harmadik prédikációja). Kivéve még itt is a dialektust és a helyesírást, tehát még a másolásban sem volt igénye a filológiai pontosságra.

Hanau Bibliája (1608)		Nagyari József prédikációja
<b>Mózes első könyve (Genesis, Teremtés)</b>		
35,3	Azután kellyűnc fel és úgy mēnyűnc fel Bethelbe hogy csinállyac ott óltárt annac az erős Iftenec, ki meghalगतot engemet az én nyomorúságomban, és velē vólt az úton ā mellyen jártā.	<i>Kellyetek fel, mennyűnk fel Bethelbe, had csinályak oltart ott az erős Istennek az ki engemet meghalगतot az én nyomorúságomnak napjan s az többi.</i>
43,14	Az mindenható Iften pedig engedgye hogy kedvet tallyatoc annāl az embernél, és boczáffa vízfza ti veletac az máfic atyátkofiat, ezis ez Benjamint: En pedig ha megfofztatom az én gyermekimtől legyec megfofztatot.	<i>Az erős mindenható agya tinektek hogy irgalmasságokat tanállyatok annak az ferfiunak orczaja előtt.</i>
<b>Mózes második könyve (Exodus, Kivonulás)</b>		
5,1	Annakutánna elménēnac Mofes és Aaron, és mondānac Pharaónac: Ezt mōdgya az Izraelnec Úra Iftene, Boczáfd el az én népemet, hogy énnēkem innepet fzentellyenec az pufztában.	<i>Bocsasd el az én népemet.</i>
8,19	Mondānac azért az bölczec Pharaónac: Ifteni hatalom ez. Es megkeményité magát Pharaó fzive, és nem hallá meg azoknac befzédeket: miképpen az ÚR megmondotta vala.	<i>Istennek ujjā ez.</i>
<b>Mózes negyedik könyve (Numeri, Számok)</b>		
14,39	Minekutanna azért megmondotta vóna Mofes ez befzédeket mind az Izrael fiainac, az nép felőtte igen keferge.	<i>Sira az nép igen.</i>



Józsué könyve		
8, 6-7	Mihelyen pedig kijőnec előnkbe, mint előszer, megfutamunc előttőc. Hogy kijőjenec utánunc, míg elfzakasztyuc őket az vároftúl, (mert azt fogjác mondani: Futnac előttünc mint az előtt) futván ő előttec. Ti pedig jőjjetec ki az lefs helyből, és rekefzfzétéc ki az városfnac lakóit, és kezetekben adgya az ti Uratoc Iftenűnc az vároft.	<i>Futnak mi előttünk mint szintén elsőben.</i>
10,42	Mind ezeket ez királyokat, és ezeknec minden földöket megvévé Jofue egy útába: mert az Izraelnec Ura Iftene hadakozic vala ő erőtte.	<i>Mind ezeket az Kiralyokat es ezeknek földöket meg veve Josue egy uttal (vagy egy rendben), mert az Jehova Izraelnek Istene hadakozik vala az Izraelért.</i>
22,4	Moftan pedig nyúgodalmat adott az ti Uratoc Iftentec az ti atyátokfiainac az mint megmondotta vala nékiec: Annakokaért térjetc meg, és mennyetec az ti hayléktokba, az ti birodalmatoknac földére, melyet adott Mofes az Úr fzolgája az Jordánón túl.	<i>Es meg alda Josue őket es el bocsata őket (mondvan) menyetek ki ki maga Satoraban.</i>
22,7	Mert az Manafsé fél nemzetfégenec adott vala Mofes örökféget Báfánba: Az máfic fél nemzetfégenec pedig len adott vala Jofue az ő atyafiaival egyetembe az Jordanon túl napnyugat felől: És mikor elboczátais őket Jofue, az ő haylékokba, megaldá őket.	<i>Mostan azért terjetc meg es mennyetek haza ki ki az eő Satoraba vagy hajlekában.</i>
Bírák könyve		
20,28	Es Pinhas az Aaron pap fiának Eleazárnac fia áll vala ő előtt az napokba-is mondván: Mennyeké mégis hadakozni többzer az én atyámfiának Beniaminnac fiai ellen, avagy meg-fzűnyem? Felele az Úr, mennyetec fel: Mert hólnap kezetekbe adó őtet.	<i>Fel mennyünke ismet? (harmadszor) avagy meg szűnyünk hadakozni etc. Felele az Jehova. Mennyetek fel.</i>

Sámuel első könyve		
4,13	Eljuta azért az, és Éli pap ül vala fzikiben az út félen várakozván. Mert az ő fzive nagy rettegésben vala az Iften ládája miatt.	<i>Nagy rettegesben vala az Eli Papnak az szive az Istennek Ladajáért.</i>
10,26	Elméne pedig Saulis az ő házához Gibeaba, és méne ő véle nagy fereg, az kiknek Iften az ő fzivket felindította vala.	<i>Es követek ötet (vagy el menenek eő velle) sereg (vagy seregek) az kiknek az Jehovah meg csapta vagy illete vala szivekett.</i>
11,2	Tégy frigyet velűnc, és mi fzolgalunc te néked. Monda pedig nékiec az Nahas Ammonita: Így frigyet vetec veletec, hogy minditeknek az job fzemét ki vájaffam, és ezt ez gyalázatot veffem az egézf Izrael népére.	<i>Szövecséget tészek ti veletek így hogy az ti job szemeteket ki vajom, és ezt az nagy gyalazatra teszem Izraelen.</i>
11,7	Es két őkröt hozatván darabonként vagdalá, és az Izrael népének mindē határára elküldé követec által, ezt módván: Valaki Saul és Sámuel után az hadba nem jó, ezt czelekedic az ő őkreivel. Es az Urnac félelme fzälla az népre, és kifzállánac mind egy akarattal.	<i>Es az Uranak (:Jehovanak:) felelme szalla az népre es ki szallanak (:ki menének:) egyenlő akarattal (vagy mint egy ferfiu).</i>
30, 3–4	Mikor azért Dávid és az ő fzólgai az városba jutottac vólna, imé megégett vala a tűz miatt: és az ő feleségec, fioc, leányoc, mind fogva elvitettec vala. Es felemelvén Dávid, és az nép melly ő véle vala az ő fzavokat, firánac, annyira hogy immár ugyan nem vala erejec az firáfra.	<i>Mikor pedeg vissza tert volna a David es az eő fiai az varoshoz, ime az varos meg eget tüzszel s az eő feleségek fiok leanyok fogsagra vitettettek: fel emele azert, David es az kik vele valanak az eő szavokat, es siranak mind addig miglen erő nem vala eő benne az sirásra.</i>

Sámuel második könyve		
5,6	Felméne pedig az király és az ő népe Jerusálembé <sup>18</sup> az Jebuseufokhoz, kic azt az földet lakjác vala, és mondánac ilyen fzóval.	<i>Nem jösz be hanem ha le vagod (vagy el úzó) eléb az Vakokat es az Santákat (mert csak azokis azt mongyak) nem jo be ide az David.</i>
15,20	Czac moft jöttél hozzám, és immár illy hamar hogy indítfalac ki helyedből hogy velűnc eljőy: En pedig mégyec az hová mégyec, meny vízfza, és az te atyad fiaitis vidd vízfza, veled léfzen az igralmaffág és az igaffág.	<i>En megyek az hova mégyek.</i>
Királyok első könyve		
3,26	Monda pedig az afzfonyi allat a kijé vala az eleven gyermek, az királnac, mivelhogy az ő gyermekét fznna, kérlec, édes uram: adgyatoc néki az eleven gyermeket és ne őllyétec meg őtet. Az máfic pedig azt mondgya vala, fe enyim fe tied ne légyen, vágjátoc ketté.	<i>Sem enyim se tied ne légyen, vagják kettő.</i>
20,11	Es felele az Izraelnecc királlya, mondván? Mondgyatoc meg néki: Ne kérkedgyéc az ki fegyverbe őltőzic úgy, mint az ki imár leveti az fegyvert.	<i>Ne dicsekegyik az ki fel köti az fegyvert az mint az ki lé olta [=leoldotta].</i>
Krónikák első könyve		
12,22	Annakfelőtte minden napon mennec vala Dávidhoz, hogy fegtségére lennénecc néki, mēglē az ő népe megfokafúlna mint az Iftenec tábora.	<i>Naprul napra jűnek vala az Davidhoz az eő segítségere, mind addig miglen meg nevednek, vagy nagy lenne az eő Tabora mint az Iehovanak serege vagy Tabora.</i>
Krónikák második könyve		
13,12	Annakokaért imé mi velűnc vagyó hadnagy gyanánt az Iften: Es az ő Papjai az zengő kűrtökkal, hogy ti ellenetec kűrtöllyenec: Izraelnecc fiaí ne harzollyatoc az ti atyaitoknac <sup>19</sup> Ura Iftene ellen, mert nem léfztec szerenczéfsec.	<i>Izraelnak fiaí, ne harzollyatoc az Iehova ellen az ti Atyaitoknak Istene ellen mert nem boldogultoc vagy nem léztec szerenczések.</i>

18 Sajtóhiba: Jerusámbe.

19 Sajtóhiba: atyitoknac.

Zsoltárok könyve		
18,20	Kivitt engemet tágas helyre és kiragadott engemet, mert jómat kívánna énnékem.	<i>Tagas helyre ki hoz engemet, meg szabadit engemet mert gyönyörködik en bennem.</i>
120,5-6	Jay nékem, hogy fázamkivetett vagyoc à Mefech nemzetsége között, és lakom à Kedar nemzetségének satori között. Soc ideig lakott az én lelkem, az békeségnek ellenségivel.	<i>Laj nekem mert bujdosó voltam Mesechel lakoztam Kedar satoránál, sokat lakot az en lelkem az bekeségnek gyűlölői között.</i>
Ézsaiás próféta könyve		
19,12	Hól vadnac moft az te bölcseid? Mondgyác meg tenéked és adgyác tudodra mit végezett az Seregeknek Ura Egyptus felől.	<i>Hol vadnak az te bölcseid? Jelencsik meg most es esmerjék meg mit vegezet az Seregeknek Istene az ggyptom felől, vagy az ggyptom ellen.</i>
Jeremiás próféta könyve		
2,14	Nemde rabé az Izrael? Avagy házi szolgálé? Mi oka tehát hogy préda lett?	<i>Avagy szolgálé avagy szolgálónak fiae az Izrael? Hogy így praedara lótt.</i>
4,7	Kivetette magát az orofzlán az ő barlangjából, és az nemzetségeknec rablója elindult, kijött helyéből, hogy elpufztitfa az te földedet, és az te várofid el pufztitaffanac, hogy fenki azokban ne lakozzéc.	<i>Ki vetette magát az oroszlan az eő barlangjabul, es az nemzetségeknec rabloja el indult ki jött helyebül, hogy el puszticsa az te földedet es az te varosid el pusztitassanak, hogy senki azokban ne lakozzék.</i>
Ezékiel próféta könyve		
21, 31 <sup>20</sup>	Es kiontom te reád az én haragomat, az én búfúlásomnac tűzét fel-futatom te reád: és adlac régedet goroba férfiaknac kezekben, kic fő mefterec léfznec az pufztitáfra.	<i>Adlak tegedet tűzes embereknek kezében, az kik fű mesteri az vesztésnek.</i>
Dániel próféta könyve		
12,8	Es en hállám és nem értém, és mondéc:	<i>Uram miczoda léfzen ezeknek vége? Uram mi lesz ezeknek vege?</i>

20 Sajtóhiba: 36 (vers).

Máté evangéliuma		
24,22	Es ha azoc az napoc meg nem rövidítették volna, mindenétől fogva elveszne minden ember, De az válfasztattakért megrövidítetnek az nyomoruságnac napjai.	<i>Es ha meg nem rövidítettek volna azok az napok, el veszne minden test, de az választottakért meg rövidítetnek.</i>
Lukács evangéliuma		
19,41	Es mikor elközelgetett volna, az várost látván, fira azon.	<i>Meg látván az várost sira azon.</i>
Jelenések könyve		
16,12	Az hatodic Angyal kiönté az ő pohárát amaz nagy Euphrates folyóvizbe, és megfzárada annak vize, hogy az napkelet felől jövő királyoknac út kézfizetnéc.	<i>Es ki önte az hatodik Angyalis az eő poharat amaz nagy vizre az Euphratesre, es meg szarada annak az vize, hogy el készítetnek az út az Napkeleti Kiralyoknak.</i>

Prédikációja előtt – amint itt sorban láthatjuk – „idézett” a Bibliából Nagyari, de soha, sehol nem törekedett arra, hogy a történet több versre terjedő *összefüggő szakasza* elhangozzék, sőt még arra sem, hogy az egyetlen kiválasztott verset szóról szóra felolvassa, vagy később olvasható legyen a tervezett és kézírata alapján összeállított kiadásban. Elfogadott (normatív) fordítás követése sem kötötte. Többére csak mottó vagy téma gyanánt említett meg egyes bibliai (arany)mondásokat, történetekből kiemelt mozzanatokot. Majd szabadon fűzte beszédébe, fejtegette jól bevált stílusában az idézetet. A prédikációba szőtt célzásokban és utalásokban sem ragaszkodott sehol a teljes bibliai vershez, összefüggéshez, szöveghűséghez, némelykor az összefüggés értelme is sérül valamelyest idézetében.

Jóllehet a textusok összehasonlítása kétségtelenül megmutatta, hogy Nagyari József a táborban nem olvasta folyamatosan és csorbítatlan szövege szerint a hadi népnek a Bibliát, érdemes még néhány szemelvényt párhuzamosan áttekintenünk. Azért hasznos ez, mert kiviláglik, hogy a prédikáció közben a *Biblia sui interpretis* elv alapján, szemléltetésül, célzásként vagy summásan elhangzott idézetek is teljesen hasonló vonásokat mutatnak, mint a magyar nyelvű Bibliától többnyire szabadon elszakadó úgynevezett alapigék. Ritka, ha nem így van.

	Hanai Biblia (1608)	Nagyari prédikációja
Józs 22,1–9	<p>Ackor előhivatá Jofue az Rubenitákat, és Gaditákat, és az Manaffe fél nemzetfégét. Es monda nékic: Ti megőrzöttétec mind valamit paranczolt néktec Mofes az Ur fzolgája: Es engedtetec az én fzőmnac mindenekbe mellyeket paranczoltam ti néktec El nem hadtátoc az ti atyátokfiaiit immár foc napoktól fogva mind ez mai napiglan; és megőrzöttétec az ti Uratoknac Iftenteknec paranczolatyát. Mofan pedig nyugodalmat adott az ti Uratok Iftentec az ti atyátokfiaiinac az mint megmondotta vala nékiec: Annakokáért térjetec meg, és menyetec az ti hayléktocka, azt ti bizodalmatocnac földére, mellyet adott Mofes az Ur fzolgája az Jordánón túl.</p> <p>Czac hogy efzetekben vegyétec fzorgalmatofon, hogy megtartsátoc az paranczolatot, és törvent, mellyet paranczolt tinéktec Mofes az Ur fzolgája, Hogy fzereffétec az ti Uratokat Iftenteket, és járjatoc minden útába, és megtartsátoc az ő paranczolatit: és ő hozzá ragazkodgyatoc, és fzolgályatoc ő néki tellyes fzívből. És tellyes lélekből. Es megáldá őket az Jofue, és elboczáta őket, és elmenéne az ő haylékoccka.</p> <p>Mert az Manaffé fél nemzetfégéne az vala Mofes örökfégéne az pediglen adott vala Jofue, az ő haylékoccka, megáldá őket. Ackor monda nékiec, mondván: Soc gazdagfággal mentec vízfza az ti haylékoccka, és fokfágú barommal, ezűfttel, arannyal, rézzel és vaffal, és igen foc ruháckal: megofzfátoc az ti ellenfégetektől nyert jofzágoc az ti atyátoc-fiaival. Megtéréne az annakokáért és elmenéne az Ruben fiai, és az Gád fiai, és az Manafséne az fél nemzetfége az Izrael fiaitúl, Silohból, melly vagyon Chanaán földébe, hogy mennéne az Gileádnac földébe, az ő birodalmocnac földébe, mellybe elvöttéc vala az ő örökfégeket az URnac befzéde szerint Mofes által.</p>	<p><i>Aldot emberi legyetek az Urnac mert engemet szantatok őriztetek az mi javamravoltaztjelentitek, velem együt bujdosatoc es véreteket s eleteket en erettem s az Isten nepeért nem szantatok, az ti Atyátokfiaiit el nem hadtatoc, hogy azoknac nyugodalmat szerezzetek abban jó szível forgolodtatoc. Azert menyetek el s terjetek meg ki i az eő halekaban s nyugodalmaban s öröksegen az mellyet Isten nektek adoc es nyugosson me Isten fárcságtoc után bennetek.</i><sup>21</sup> Jos 22. 6. 7. 8. 9.</p>

21 NAGYARI: Tábori prédikációk, 122.

Ez az összefüggő szakasz és a hivatkozás, valamint az ennek alapján elhangzott prédikáció más megközelítésből is tanulságos. Az előszó lendületét, hatásosságát tükrözi. A prédikátor a bibliai perikópát nem idézi ugyan szó szerint a tábori népnek, összevonja a részletező történet ismétléseit, a kivonathoz társuló idézetszerű áldás és elbocsátás is szabad átfogalmazás. Ha ezt felröhátjuk is, ennek van jó oldala. Majdnem pótol valamilyen hangfelvételt a közvetlen hang és kötetlenség. Még ma is érezzük az elhangzottak elevenségét, a hallgatóknak címzett, személyes meggyőzésükre irányuló tudatos alkalmazást. Úgy fogalmazta át a bibliai mondatokat Nagyari, hogy hallgatói kénytelen-kelletlen magukra értették, mintha közvetlenül Józsué szólt volna hozzájuk a táborban, Erdély határán, Szamosújvárhoz közeledve.

	Hanai Biblia (1608)	Nagyari prédikációja
ISám 10,27	Az álnokságnac fiai pedig ezt mondgyác vala: Mitől szabadíthat ez meg minket? És femminec alítac őtet; és femmi ajándékot néki nem adánac. Ő pedig mind ezekre mint egy fiket czac olyan vala.	<i>Mitul szabadíthat ez meg minkett? es Micsoda az Saull.</i> <sup>22</sup> 1Sam 10,27
ISám 25, 28–29	Engedd meg, kérlec, az te fzőlgáló leányodnac vétkét, mert kétfégnélkül az én Uramnac az UR maradandó házat éppit, mert az Urnac hadát vifelte az én Uram, és te bened gonofság nem találatott az te életedben. Es ha fzinte valaki te ellened támadis hogy öldözzön, és a te lelketet kergefse: de az életnec czomójában léfzen bé-köttetvén az én Uramnac lelke az te Uradnál Iftenednél: [...]	<i>Az Úr hadát viselte az en Uram az Király: azért legyen aldot az en Uram, es az eő lelke az előknek csomójában be kötve.</i> <sup>23</sup> 1 Sam 25. 29.
2Sám 20,1	Vala pedig ott egy verfenyes ember, kinec neve vala Seba Bicinec fia, az Bějamin nemzetségéből: Az ember trombitát fútatá és mondá: Ninczen nekűnc femmi kőzűnc Dávidhoz, és femmi örökségűnc ninczen az Ifai fiában. Azért ti Izraelitác ofzollyatoc el, és mennyetec el haza házatokba.	<i>Micsoda az Isai fia, hogy ötet urallyuk? Nincs semmi közűnk Davidhoz és semmi örökségűnk az Isai fiahoz.</i> <sup>24</sup> 2Sam 20,1

Sámuel könyve a történelmi körülmények alkalmazhatósága miatt különösen is kedves volt Magyarinak. Magyarázza ezt a kedveltséget még az a történelmi tapasztalás is, amelynek következtében nem érezték olyan távolinak a háborúskodás sújtotta 17. századi Erdély sűrűn ismétlődő eseményeitől Izráel és Júda társadalmi

22 i. m., 51–52.

23 i. m., 122.

24 i. m., 52.

mozgásait, mindennapjait, különösképpen a gyakori szakadások, viszályok, átpártolások megélése miatt. Mi a 21. század igen megváltozott légkörében, társadalmában és politikai jelenségei közepette már jóval kevésbé észlelhetjük a bibliai idők hasonló elevenségét.

	Hanai Biblia (1608)	Nagyari prédikációja
2Kir 3,7	Elméne pedig és küldé követeket Josaphathoz az Judah országábéli királyhoz, kic ezt mondná néki: Az Moabnac királyja elszakadt én tőlem: eljőfzézé velem az Moab ellen az hadba? Felele: elmégyec: mind egyyec vagyunc mi, én és te, az én népem és az te néped, az én lovaim és az te lovaidd.	<i>El josze velem az hadban hogy vissza vegyük az mi örökségünkett? Azt feleli: Igenis. Hogy ne! En olyan vagyok mint te az en nevem olyan mint az tied. 2 Kiraly. 3. Mint ha mondaná: Egy Nemzetből valok vagyunk. Egy testek verek vagyunk. Egy az igyünk, közönseges az el-lenségünk. Hogy ne mennek? Igenis el megyek.<sup>25</sup></i>

Az előbeszéd ebben a részletben is kiválóan érvényesül. Ennek eszköze a szorosán vett fordításba szőtt magyarázat. Az ilyen és hasonló részletek azt is mutatják, hogy Nagyari külföldön folytatott tanulmányai és kiváló képzése ellenére egyáltalán nem lehetett filológus alkat. Ennek voltak előnyei. Kötetlen társalgásban is, szónoklásban is. Jobban kedvelhették, mint a filológiaiilag és teológiaiilag pontosabb, de nem ilyen élénken és lendülettel szóló, bibliai témákat hosszasan, nehezkesebben és iskolásabban fejtegető prédikátorokat.

<sup>25</sup> i. m., 113.



	Hanai Biblia (1608)	Nagyari prédikációja
Jer 4,23–30	<p>Ha tekintem az földet, imé hijába való és pufzta: ha tekintem az egeket, femmi világoffága ninczen. Ha tekintem az hegyeket, imé refzketnec, és minden halmoc ingadoznac. Ha tekintem imé egj emberis ninczen, és minden égi madarac elmentec. Ha tekintem imé az fíros tartomány olyan mint az pufzta, és néki minden városi eltőrettetec, az Urnac és az ő haragjánac miatta.</p> <p>Mert azt mondgya az Ur: elpufztitatic az egézf föld, mindazáltal nem léfzen ackor vége. Annakfelőtte fir az föld, oda fel meghomályofodic az ég, mert én mondotam, én gondoltam, és meg nem bántam, és azt el nem változtatom. Az lovagoknac és az kézivefeknec kiáltáfoc előtt elfutnac az városbélic, elreyteznec az fűrű erdőkben, felmennec az kősziklákba: minden város elpufztitatic, és fenki fem lakozik azokban.</p>	<p><i>Ha tekentem az földet ime hijaban valo es pusztita ha tekentem az egeket semi villagosságok nincsen: Ha tekentem az hegyeket ime reszkenek s minden halmok ingadoznak: Ha tekentem ime egy emberis nincsen minden égi madarak elmentenek: Ha tekentem ime az siros tartomány olyan mint az pusztita, es neki minden városi eltőretének, az Urnak es az ő haragjanak miatta. Azt mongya az Úr elpusztitatic az egész föld mint ezt mondottam, en gondoltam meg nem banum és azt meg nem változtatom. Az Lovasoknak es keziveseknek kiáltások előtt futnak az városbeliek el rejteznek az sűrű erdőben, fel mennek az kő sziklakban, minden város elpusztitatic es senki sem lakozik azokban többi.<sup>26</sup></i></p> <p>Jer. 4. 23. 24. 25. 26. 27.</p>

Ez a hosszabb szakasz csaknem egyedüli kivétel. Végig szó szerint egyező bibliai idézet, igen csekély eltéréssel. Világos okát nem láthatjuk, hogy vajon miért került el máskor a sajtó alá rendezés folyamata közben a Biblia hasonlóan pontosított (vagy utólag kiegészített) idézését a prédikátor? Arra kell gondolnunk, hogy nem csupán körülményei, hanem egyénisége miatt történt így.

26 i. m., 189.

	Hanai Biblia (1608)	Nagyari prédikációja
Zsolt 11,3	Miért hogy még az fundamentomokis elrontattatnac: az igaz mit czelekedhetic?	<i>Mikor az halok elszaggattattak mit csinált az igaz?</i> <sup>27</sup> Sol. XI. 3.

Ez az érdekes példa arra mutat, hogy néhol, mikor Nagyari fejből idézte a zsolttárt valamilyen magyarázat nyomán, elvétette a hivatkozást. Összekeverte ebben a példában az alap (a fundamentum) szétrombolását és a háló (csapda, tőr) széttörését. Kézenfekvő a 124. zsolttár jól ismert versére gondolnunk: *az tőr elszakadozott és mi megfzabadúltunc* (7b, Szenci Molnár kiadásában). Talán több zsolttárvers járt a fejében, valamennyi említése helyett csak az elsőt írta le, amelyben viszont más találunk. Mikor alapjában megrendül minden, akkor az igaz ember más sem tehet, csak bizakodik rendületlenül. Azért nem menekül madárként a hegyekre, ahogyan a zsolttár első verse mondja. Az „idézett” verset kérdésként fogalmazza meg a zsolttár. Jósáfát története, amelyre a folytatásban hivatkozik a prédikátor (2Krn 20), példázta azt, hogy voltak, akik ilyen lehetetlen helyzetből megszabadultak. A meghasonlott ellenség elintézte önmagát. A szilárdan bizóknak semmit nem kellett tenniük önmagukért, nem ők hadakoztak. A tágabb összefüggés tehát helyes, ám a közvetlen hivatkozás elhibázott. Lehet azonban, hogy értelmezésére hatott valamilyen hagyomány vagy félreértett kommentár. Tudniillik tucatnyi helyen megtalálható magyarul is a Zsolttárok könyvében a háló, de itt, ebben a hivatkozott versben nincs.<sup>28</sup> Máskor ugyanezen héber szó megfelelője a tőr, de ez a kettő igen gyakran együtt található.<sup>29</sup> Egyébként a latin (*fundamentum* és *laqueum, nete*) és héber (*mōsād מוסד* és *pah פה*, illetve *šet שֵׁת* és *rešet רֶשֶׁת*) szó kizárja a hasonló hangzás miatt megeshető közönséges elvétést.

	Hanai Biblia (1608)	Nagyari prédikációja
Lk 23, 28–29	Jéfus pedig rájoc fordulván, monda: Jerusalemnec leányi, ne firjatoc én raytam, hanem magatokon firjatoc és az ti magzatitokon. Mert imé eljőnc az napoc, mellyeken azt mondgyác: bódogoc az meddóc, és az melly méhec nem fzültenc, és az emlóc mellyec nem fzoptattac.	<i>Boldogok az mehek az kik nem fogadnak, es az emlők az kik nem szoptatnak. Ne sirjatok en rajtam, hanem sirassatok magatokat es az ti gyermekiteket mert el jönnek amaz keserves napok s az többi.</i> <sup>30</sup> Luc 23 29.

27 i. m., 100.

28 Zsolt 9,16; 11,6; 31,5; 35,7; 35,8; 57,7; 66,11; 69,23; 140,6; 141,9.

29 Zsolt 25,15; 31,5; vagy például Ézs 8,14.

30 NAGYARI: *Tábori prédikációk*, 110.

Ugyanezt a textust 1663-ban Martonfalvi Tóth György a Lamentatio (és a Passió) éneklése ellen fordította.<sup>31</sup> Erőtéljesen, no meg nem is erőltetett exegetálás nélkül úgy magyarázta, mintha ebben a bibliai versben Jézus kifejezetten *parancsolatot* adott volna tanítványainak és a későbbi keresztyén egyháznak, tilalmazta volna a siratást a nagy-péntek szertartásos megünneplése alkalmával. A vers összefüggésének egészéből (különösen második feléből) egyáltalán nem az következik, hogy Jézus megtiltotta a sírást, siratást. Ennek alapján legkevésbé sem mondhatjuk el azt, hogy bibliai indíttatású és az evangéliummal (Jézus szavaival) igazolható fejlemény volt a nagyheti református liturgia megszegényítése és az énekelt tételek száműzése, azaz a hagyományos jeremiási olvasmányok (Lamentationes) erőszakos egyházkormányzati tilalmazása a 18. században.<sup>32</sup> Nagyari prédikálásában szintén igen hangsúlyos a siratás. A korabeli válságos helyzet mellett hazai történelmünk és a reformáció sorsának összefonódása, Lajos királynak a csatateren történt odaveszésétől Erdély 17. századi sorsáig, a fejedelemség elbukásáig a gyülekezetek tudatába ivódott tapasztalás magyarázza, hogy miért ragaszkodtak annyira a gyülekezetek a jeremiádokhoz a szűnni nem akaró tilalmak ellenére is az 1600-as években, de peremvidékeken jóval később, még a 19–20. században is.

	Hanaui Biblia (1608)	Nagyari prédikációja
ApCsel 1,7	Mondá pedig nékiec: Nem ti dólgotoc az időket tudnotoc és az alkotmatoflágokat, mellyeket az atya az ő maga akarattyába helyhezettett.	<i>Nem ti dolgotok tudni az üdöket es azoknak határit, az mellyeket az en Atyam az maga kezében be pecsétlett.</i> <sup>33</sup> Cselek. 1. 7.

Jó volna ismernünk Nagyari könyvtárát, prédikációra készüléshoz használt szakmai és egyéb olvasmányait. Ennek teljes hiányában a találó kifejezésekről nem dönthetjük el, melyik közöttük előzmény nélkül a saját leleménye, melyikre adtak példát vagy alkalmatosságot kommentárjai, melyik tartalmilag hűséges fordítás vagy átvétel.

31 (RMK I. 1001.) Szép példa erre a következő részlet: „Miért szomorkodtok Nagy Pénteken? Talám azért, hogy a Krisztusnak meg kellett halni? Ne sírj azon atyámfia: (1) Mert bizony jaj lött volna néked, ha ő Felsége éretted meg nem holt volna. (2) Mert a Krisztus tilalmazza vala Nagy Pénteken az ötet siratókat (Luk 23,28). (3) Mert bolonság azon a napon sírnod, amelyen az ördögnek örökké-való rabságától és a lelki Egyiptomból ki-szabadultál. Az Izráeliták nem sírnak, hanem örülnek vala, midőn ellenségeknek romlásokat látják vala (2Móz 15).

32 A Debreceni Ember Pál kiadásában másodszer is megjelent prédikációt (átírva mai helyesírás szerint) kiadtam. Lásd FEKETE: Keresztyéni inneplés, avagy, lelki szent mesterség, in: *Zsoltár XIII* (2006), 6–11.

33 NAGYARI: *Tábori prédikációk*, 134.

	Hanau Bibliá (1608)	Nagyari prédikációja
2Kor 4,4	Kiknek elméjeket megvakította ez vilagnac Iftene, tudniillic, az hitetleneknek, hogy az Chriftus diczőséges Evangeliománac világofága ne fényléc nékiec, melly Chriftus Iftennec ábrazattya.	<i>Annyira meg vakította volt az vilagnac Istenek ökett hogy az Izrael Istenenek ducsüsegének semi sugára be nem hatna szívekben az mint Sz. Pall szoll.</i> <sup>34</sup> 2 Cor. 4. 4.

A Krisztus kiábrázolásának elhagyása lehet feledékenység, de lehet szándékos is. A prédikáció megmaradt szövegéből gyakran nem dönthetjük el azt sem, hogy csak a sietős és emlékezetből történt lejegyzés miatt hiányzik valami, vagy pedig azért, mert később sem vélte fontosnak Nagyari, illetve kommentárjaiban sem volt hangsúlyos, ezért a nyomtatásban utólag sem óhajtotta pótlását. Pedig számos lapszéli javítás található kéziratában.

### Az udvari szertartás árnyoldalai

Nagyszőlősi Mihály (kb. 1645–1676 után) imádságos könyvénel<sup>35</sup> szebb példánk nincs a magyar századokból a napi és hadi könyörgésekre; arra, hogy miként és mi hangozhatott el a napot kezdő és záró táborigáhitatokon. Nagyari azonban csak a könyörgések akadályaira, a kedvezőtlen körülmények buzgósságot gátló voltára utal. Nem említi, nem mellékel egyetlen imádságot vagy fohászkodást sem. Előszavában sincs utalás ezekre. Semmi módon nem jelenti azt hallgatása, hogy a táborigáhitatokon nem is imádkoztak, nem is énekeltek semmit. Ágendáink történetében ismételen felötlük az a sajátosság, hogy a prédikátor csupán a dogmatikailag helyesnek tartott vagy vitatott tételek (tanúságok, hasznok) kifejtését tartja dolganak a prédikációban, az igáhitatokon minden más elemét magától értetődő módon mellőzte, meg sem említtette. A szertartás énekes és gyülekezeti részét ráhagyta a kántorra meg az énekes diákokra. Nagyari természetesen imádkozott, de erről való teljes hallgatása miatt nem dönthetjük el, hogy csupán rögtönzött imádságokat mondott-e, mint ahogyan egyes puritánok ezt erőltették, vagy néhány nagy hagyományú imádságot szintén beleillesztett a napi szertartásba.

Hasonlóképpen azt sem tudhatjuk, mit és hogyan énekeltek a vitézli seregek. Voltak-e a prédikátor mellett énekes diákok is a táborban? Volt-e énekelni tudó része a táborba szállott hadi férfiak gyülekezetének? Az iskolázottak mintegy hivatalból énekelni tudónak számítottak. Ebben az időben már a genfi zsoltárok ismerete szélesebb körű volt, de még a graduális éneklés számos tételét, mint

<sup>34</sup> i. m., 95.

<sup>35</sup> *Az Úrért s hazájokért elszéledett és számkivettett bujdosó magyarok füstölő csepíje*, Kolozsvár, 1676 (RMK I. 1196).

például a magyar *Te Deum laudamus*t, nevesebb antifónákat, rezponzóriumokat, benedicamusokat sokan tudtak még másfél vagy két évszázaddal később is, ez szintén része volt az iskolázottságnak. Ezért volt elég, hogy minden megjegyzés és hangjegy nélkül a 19. század elejéig közölték ezeket a graduáltételeket is a gyülekezeti énekeskönyvben. Anakronizmus volna azt képzelnünk, hogy ki-ki előkapta a zsebéből énekeskönyvét, kikereste és énekelte, amit a prédikátor választott és bejelentett. Énekeskönyvet sokáig azért vásároltak, hogy megtanulják belőle az éneket, gyülekezetenként egy vagy két példány volt belőle. Jóval később, csak az 1800-as évek után vélhetjük jobban elterjedt szokásnak, hogy a templompadban (családi székben) tartotta valaki saját vagy családi énekeskönyvét, vagy vitte magával a templomba, illetve a táborba.

Igen szűkszavú említések, célzások és számos szertartási alkotóelemről való teljes hallgatás mellett szerencsére van egy összefüggő szakasz az első hadjárat harmadik prédikációjában, amely Böszörményben hangzott el. Apafi fejedelem és kísérete 1681. szeptember 10-én vonult ki Debrecenből, néhány nap múlva az alábbiakra fülelt. Ritkasága miatt érdemes az egész részletet felidézünk.

*„Ebből az Abia szép oratiojából eszünkben vehettyük aztis, hogy az Religionak vallasnak tisztassága mellet meg kívantatik az szent cultusnak is integritassa egessege, ugy hogy abban semmi az mi leg kisebbikis el ne maragyon, valamit abban az Isten parancsolt. 2 Chron 12. 11.<sup>36</sup> azt mongya Abia hogy: az mi Istenunket el nem hadtuk, ehún az vallasnak igassága, azután melle tesz az cultusnak integritassat, s azt mongya: Az Papok mellettunk vadnak, az Levitak munkajokban vadnak, az aldozatok vighez mennek, minden reggel minden estve, az tömjenezes el nem mulik, az kenyerek minden szombaton az arany asztalra le rakatnak, az gyertyak minden estve meg gyújtatnak [,] egszoval az Jehovanak minden rendelest meg tartjuk v. 11. azert az Isten vagyon mi velünk v. 12. Lattyatok az szent tiszteletnek integritassa, mint meg kívantatik az vallasanak tisztassaga melle. Minket ha ki meg nez s az mi udvarokban levő Isteni szolgálatunkat, vallasunknak tisztassagarul bizony Isten jovoltabul dicsekedhetünk az Abiával, de az szent cultusnak integritassaval bizony az Abiával nem dicsekedhetünk. Nem ugy van mi nalunk az cultus az mint Isten parancsollya s kívannya, hanem csak ugy vagyon mint az Urak kívánniak s izenik. Vaj ki sok mulik abban el az minek meg kellene lenni nem csak külso ceremonia pedég, hanem az mi essentiale volna[,] az szent cultusnak integritassara valoban tartoznék[,] azis el mulik. Az Papok az aldozatot meg tészik, el követik, de csak ugy az mint az Patronus akarja, az az igen röviden, az Lévitak eneklesek, szolgálatyokat el követik, de egsz Psalmust, eneket, eszendő alát sem enekelnek el egyet: talam sohol az Udavarokban. Ket három vers az Levitaknak minden szolgálatyok. Az reggeli estvéli illat tetel s az juge Sacrificium hanyszor mulik*

36 A megfelelő bibliai szakasz teljes szövege ez, amelynek csak részleteire utalt Nagyar: Es áldozánac az Urnac égő áldozattal minden reggel és minden eftve, az jó illat tételreis, és az fzent kenyerekneac az tífza afztalra való elrendelésére, az arany gyertyatartóra fzővétnekivel egybe, ök vífelneac gondot, meggyuytvan azokat mindē eftve, mert megtartyuc az mi Urunknac Iftenúnknec rendeléfét: Ti pedig elhadtátok őtet. Annakokaért imé mi velűnc vagyó hadnagy gyanánt az Iften: Es az ő Papjai az zengő kűrtőkkel, hogy ti ellenetec kűrtöllyenec: Izraelnec fiai ne hartzollyatoc az ti atyitoknac Ura Iftene ellen, mert nem léfztec fzerenczéfec. (2Krn 13,11–12)

*el. Az asztal meg teritetik, az Urnak kenyerei le rakatnak az Papok által, de mily keves az ki communicat: az ki cselekesziis[,] többire csak szegyenletibül, az gyertya, az szövétnek az buzgósagnak lelke, hányszor gyujtatik meg igen ritkan? Az mi könyörgeseink az estveliek igazan estveliek, de az reggeli imacsagok bizony nem reggeliek, hanem déllyestiek, az az 8–9 orakor néha tized fél orakor is az mikor mar az palota vanitással, hazugsaggal, tragarsaggal, az ifjakkal szajok, torkok, hasok éged aquavitaval nyers borral s fölöstökökökkel regen betöltenek, az etek fogok lesik, ha jű az konyha mester, meg kerdik azt is ha volte könyörgés mar? Hiwtake Papot, de nem azért hogy az imacsagra sietnenek, hanem hogy az étek fogásra jelen legyenek. Ez ilyen nep, hogy hogy imadkozhatnak, fohaszkodhatnak az mennynek földnek Isteneért? Es ez ilyen halgatok közot hogy imadkozhatnak buzgoságosan a Praedikator? Meg kell vallanunk azt minekunk igazan hogy az mit Abia mond hogy az Urnak minden rendezeset meg tartottuk, az mi bizony igazan soha nem mondhattuk etc.*<sup>37</sup>



### Részletezzük? Kell? – Érdemes.

Mikori napszakra való az az áhitat, amelyről a prédikátor szól? Délutánra vagy reggelre? A délestre utalás némileg eltúlozva azt mondja ki, hogy dél felé, szinte már a délutánba hajló időben<sup>38</sup> nem lehet igazán *napot kezdő* könyörgés a szertartás akkor sem, ha máskülönben megfelelne minden bibliai elvárásnak. Az udvari léhaság, a szent idők elhanyagolása széles körű szokássá vált. Ártalmas példa.

Mivel kezdte a napját az udvari ember? (Nagyarinál itt nincs rá közvetlenül utalás, de bizony nemritkán éjszakai mulatozás, dorbézolás, kései lepihenés után későn kezdte a napot.) Pálinkázással, bőséges reggelizéssel. Aztán meg szitkosátkos, mihaszna időtöltés folyt reggeltől vagy hajnaltól csaknem délig. Valahára aztán nagy ímmel-ámmal pótolták valamelyest azt, ami teljesen elmaradt reggelről. A szántóvető ember életrendje és a falusi meg városi istentisztelet a hajnali órához igazodott. Hatkor, nyári időben ötkor volt szokásos a templomi könyörgés századokig. A 20. század elején sok templomépület kőfalába csíkot koptattak a századokig falnak támasztott kapák, kaszák. Betértek könyörögni mezőre menet. Aztán például Debrecenben a kollégiumi diákság hajnali háromkor, télen meg négykor kelt Szenci Molnár Albert idejében. Magános könyörgése és reggeli tennivalói után a komolyabb tárgyak előadására hat orakor már a classisokban ült a deákság. Ehhez képest az udvari időbeosztás példája szinte délben kelésnek és délutánnak mondható.

37 NAGYARI: *Tábori prédikációk*, 83–84.

38 Győri L. János a szó jelentését, a szöveg legfontosabb összefüggései alapján magyarázza. Vö. NAGYARI: i. m. 84. Ez a jelentés azonban nem pontosan az, ami szövegkiadása lábjegyzetében olvasható, mert *délesti* nem értelmezhető úgy, hogy *'délelőtti'*, ez nyelvtörténetileg lehetetlen. Református elődeink az alkonyat előtti könyörgést (vesperást) még a 19. században is *délestinek* mondták, és időnként még mindig neveztek vecseryének.

Üzenettől függött, úri kénytől-kedvtől, nem isteni rendelésétől a könyörgés rendje. Udvari szokásai szerint. Patronus uram olyat is megtehetett prédikátorával bármikor, hogy üzent beharangozáskor egy textust, prédikáljon arról rögtönözve papja. Ez Nagyarival is megesett, amint erre Győri L. János is utal.<sup>39</sup>

Mindenkinek az ebéd járt az eszében dél körül, arra készült, nem az napi teendőkre. A könyörgésen való részvétel erősen hiányos, a legtöbb udvari ember meg sem jelenik, aki csak teheti, menti magát foglalkozásával, tennivalóival. Enni kell, mindjárt dél. Terítsünk, hordjuk az ételt, régen volt reggel.

Nem rejtjeles, világos és egyenes beszéd a szertartás hiányos voltát felróvó néhány mondat. Teljes zsoldáros könyörgés, a Huszár Gál, Melius Péter és Geleji Kátana István idejének megfelelő református énekes könyörgés, *prima* szertartásának csonkítása rejlik a mondatokban. Prózazsoldárokkal és magyar ritmusokba foglalt parafrázisokkal. Ezek serkentik a buzgóságot, készítik a prédikáció szívvel-lélekkel való hallgatására, imádásra, válaszénekekre. Ennek lelkeségbeli és szertartási sorozatos csonkulása miatt hiányolta Nagyar azt, ami ehelyett általános udvari szokványrá vált. Összezsapott áhítat, lerövidített éneklés. Nem öt zsoldár, nem is három, rendre csak néhány zsoldárvers hangzott el évszámra. Ez az udvari gyakorlat nagyon hozzájárult a református szertartási formák és istentisztelet-fajták fokozatos zsugorításához, megfélítéséhez, majd derekas redukciójához, végül eltűnéséhez. Alapjában elszakadt a 17. századi jámborság szokványa a reformáció eszményétől, gyakorlatától és a hazai örökségtől.

A sákramentumokkal élést szintén sokan mellőzték. Ez még középkori beidegzés maradványa, igen sok helyen a reformáció százada, de még a 17. század sem tudott lényegesen változtatni rajta. A résztvevők húzódozásán, kedvetlenségén sem. Aztán az evangélium tiszteletlen meghallgatása, olvasásakor süvegben terpeszkedés, unatkozó nyújtózkodás szintén nem hiányzik a templomi viselkedés bűnlajstromából.

Minderre a legutolsó prédikáció szolgál igen jó szemléltetéssel. Ekkor a korábban csak meg-megpendített témát ilyen dorgálással folytatja:

„Napestig el udvarolunk egymásnak, mikor az Paschanak, az szent Cultusnak az Imadcsagnak helye vagy on akkor nyugtattyuk meg mi az mi lábainkatt, akkor ülünk mi le s akkor nyugszunk. Nemellyikünk itt nyutozik az kar szeken, meg az Suvegetis fel teszi az könyörgesnek idejen az kit soha masut se nem lattam se nem hallottam. Nem erdemli meg Isten hogy az Barany veret meg becsüllyetek azon epitetet Isteni tiszteletnek annyi tisztesseget tegyetek. Eglon pogany letere jollehet nehez ember, nagy testes kőver nagy hasu ember volt meg sem akarta az Isten beszedet ülve meg halgatni hanem fel emelkedet szekibül. Mi koztunk nemellyeknek egy csep hasa sincs, majd hata gerinczehez ragadot meg sem birja az hatat hogy fel emelkegyek s fen allyon az Isteni szolgálaton.”

Egyoldalúan ítélnék meg a kort is és a 17. századi magyar református istentiszteleti szokásokat is, ha az udvari istentisztelet formáját, lezajlását csupa merő rossznak, a városbelit meg mindenestől példásnak tekintenék. Martonfalvi Tóth

39 NAGYARI: *Tábori prédikációk*, 15.

György főntebb már említett prédikációjának egy részlete ébresszen rá, hogy volt ám hiánya Debrecenben is a buzgósnak, és szokássá vált néhol vagy időnként a polgárság körében, hogy igazi bensőség, odaadás, figyelmesség nélkül becsődültek szertartásra, aztán meg hanyagul ültek, lézengettek vagy szunyókáltak a templomban.

Kárhoztatta azokat Martonfalvi 1663-ban, akik „rosszul ünnepelnek”. Kikről állítja azt, hogy ilyenek?

„A' kik az innepi nagy gyűlekezetekben illetlenül vitelik magokat, mind az Istenre s' mind az ő felebarattokra nevezve. Ilyenek azok;

1. A' kik az Istennek hazában minden felelem nélkül jönnek bé, mint valami iftállóban, a' bölcsnek ama' tilalma ellen. Préd 5,1–2.
2. A' kik az Isten házában egymásnak helt nem adnak sőt egy maft magok fzekekben fem bocsátták-bé, vefzednek, egymáfra harag fzemmel néznek. Effelek hejában inneplenek Ézs 1, 15. Mt 5,23–24.
3. A' kik az Istennek hazában idején fel gyűlekezven nagy zajgaffal, kialtozáfsal, futtogáffal, vadnak, mint ti fzikatokat cselekedni. Hogy meritek afzt cselekedni a' hatalmas Istennek tekinteti előt, holott e' félet csak valami emberféges ember előt fem mernetek cselekedni?
4. A' kik az Istennek igejet unalommal, aluvaffal, imide amoda nezeffel fefzköldédéffel, fzüntelen de kelletlen köhögéffel, pökdséffel, minden félelem nélkül halgatták: Jehova nagy Isten, nagy тұrhető nagy Ur, hol vagyon a' te felemed, hol vagyon a' te igédnek becsületi?

Mit kell itélni e nemzetség felől, hogy így meg csömörölt az Istennek igéjétől, és a' templomban csak maga mulatáfa és a-lunni jő. Ember ember, a' földi hatalmaffágok előt mint vífeled magadat, mint halgatod és fogadod azoknak fzaokat, bár csak úgy vífelned magadat az hatalmas Isten előt-is, és bár csak olyan félelemmel s' böcsülettel halgatnád az Istennek fzaút-is. Ember ember hogy merfz az Istennek tekinteti előt el-alunni? Nem tudodé, hogy a' templumbeli alom az őrdögnek oly efzköze, mellyel tegedet kőfziklava téfzen, hogy az Istennek űdvözítő és uja fzüld dragfatos igéjét fzedben be ne veheffed.

5. A' kik az Istennek házában le-ülve s' még pedig egy kis hideg érkezven be-fedet fővel imádkoznák, énekelnek. Nem olvaftadé, hogy difzetlen a' férfinak bé-fedett fővel az Isten előt könyörgeni, és enekelni 1Kor 11,4. Kitől tanoltad afzt, hogy le-ülve kel könyörgened mert a' régi ő és új Testamentom-beli fzentek vagy fen álva, vagy terdre efve, vagy arczal a' földre borulva könyörgötenek az Istennek. *Ellenvetés.* Ezechiás fekvé, Illyés pedig le-ülve könyörög vala, 1Kir 19,4. Ézs 38,2. Azért fzaad embernek le-ülve-is könyörögni.

*Felelet.* Nem következik

1. Mert Ezechias beteg volt, Illyés pedig fáratt; de te az Ur hazában se beteg nem vagy fokfzor, se fáratt nem vagy.
2. Mert azok nem az Ur házában f-közönfégefen, hanem másut csak magokban könyörgötenek; mely fzerint neked is fzaad könyörgened leülve. Tudodé mint kérnek kegyelmet fejeknek a' halálra rendeltettek? te is ekkepen kérj kegyelmet



azt Iftentűl a' te bűnös, halalt erdemlő fejednek és lelkednek: de azok nem le űlve, hanem térdre efve kernek kegyelmet fejeknek; azért te fe neheztellyed terdre efni az Ur előt a' bűn bocsato kegyelemért.”

Martonfalvi egy nemzedékkal korábbi (Nagyari számára tanári) helyzetrajza és intelmei aligha eltűzöttak. Figyelemre méltó az is, hogy a helyes ünneplésre buzditás, a példaszerű viselkedés egyes részletei szinte szó szerint megegyeznek a *Praxis pietatisszal*.<sup>40</sup> Ebből adódhat a fokozott szigor, az eltűzött szemlélet, amelylyel mindenféle hagyományt, ami nem tekinthető betű szerint bibliai előírásnak, egy kalap alá vesz a bálványimádással és kárhoztat.<sup>41</sup> Az elvadult állapotok miatt azonban sem az intelem, sem a fokozott elvárások nem ok nélkül hangzottak. Ugyanez a protestáns udvari viselkedésre is érvényes a fejedelemség végnapjai felé közeledve.

Azt sem tekinthetjük azonban szónoki fogásnak, hogy Nagyari József az udvarival összevetett istentiszteleti gyakorlatot és kegyességet a városokban különbnek látja. Megokolja.

„Egyik hely sem szenteb az másiknal. [...] Mindaztalt az hely az imadtságban valo bugossagot nem oltya hanem fel indittya. [...] Csak egy fa legyenis az az kertben, egy szugoly az kamarában az ki alá s az kiben szokot ember imadkozni, mingyárt surgeti az embert az imadkozásban. [...] Ez az oka eggyik miirt az Cultus az szent szolgat az varosokban sokkal buzgob melegeb hogy sem az udvarokban s külömbkülömbfele palotakban. Miirt? Mert egy helyhez szokik az imadkozo ember. Ugy teczik ott az maga szokot helyén az maga szekiben, vagy le borul vagy az Templom oszlopara borul mingyart buzgobban imadkozhatik. Nevetik ezt némellyek az kik mar az Evangeliumi szabadsagot oly szelesen ki terjeszték hogy mind egy akar az ganej tetejen. Eleg utalatos szo, akar az istalloban akar az Templomban imadkozhatik. Mas dolog mikor az szükseg ugy hozza. Imadkozott Jeremias bizony az saros verembenis, de az Templombul ugyan nem ment az veremben imadkozni. Imadkozhatik beteg agybanis az ember mint Ezechias az tenger melysegebenis mint Jonas, de ugyan affelöl meg szabadította. Ha azt mondod, azok az O Testamentomban voltak, masra intenek mint az Daniel Templom fele valo fordulasa. No ha Simeon Szent Anna, Zacharias, Erzsebet az Úr J(ézus) Christus az Apostolok miirt hogy az Jerusalembeli Templomban az ki közel volt mar akkor az eő elmulásához el töröltetesehez, megis fel mentenek Sz. Szolgálatra gyakran? Hat miirt mongya Sz. Pall az ki ha valaki eő igazán tudta az Uj Testamentomi szabadsagot: Ne mulaszszatok el az Szentek Congregatioit az Szentek közönseges helyeken valo gyülekezeti Sid 10. 23. Az pedeg nem remenlenem hogy mindenkor

40 A részletes összehasonlítás és a filológiai elemzés itt nem célom, hiszen a téma önálló tanulmányban való kifejtést érdemel és igényel.

41 Mellőzöm itt annak a részletes kifejtését, hogy ennek vannak fontos árnyalati eltérései Kabai Bodor Gellért meg Medgyesi Pál álláspontjától. Nem világos, hogy Nagyari József a külső szertartások végzésében elfogadta-e az egykor Váradon őt is tanító Martonfalvi Tóth Györgynek a liturgiaellenes nézeteit. Prédikációi azt mutatják, hogy nem. Mégsem dönthetjük el, hogy mennyire tartotta elengedhetetlennek az erdélyi részeken akkor még elhagyhatatlan graduális istentisztelet hűséges és szorgos végzését. Hanyag végzését azonban kétségtelenül felrója.

*Istalloban lett volna. Az varosokban azért, mikor meg hallya az ember az harang szot, mingyarást fel buzdul. Mehent az Templomot meg lattya, annál inkább fel buzdul, Mehent az maga szekét a szokót helyet lattya, annalinkab fel buzdul. De az Udvarokban soha nincs bizonyos helye az Cultusnak, helye ideje örökke változik, azzal egyyüt az embereknekis indulattya, buzgossagais.*<sup>42</sup> Ilyen példának – az erkölcsi és társadalmi hatás mellett – a liturgia károsodásában is mutatkoznia kellett.

Ezekből az igen hangsúlyos részletekből, amelyeket a prédikátor a zilált tábori körülmények között és a válságos történelmi helyzetben is fontosnak vélt a hadi nép meg a fejedelem füle hallatára hangsúlyozni, egyenesen a fejedelemnek is felróni, nekünk is kellően súlyos következtetést kell megfogalmaznunk. A hazai örökség hanyagolására, majd fokozatos megsemmisítésére nem csupán a puritánság sokszor liturgiaellenes beállítottsága hatott kedvezőtlenül, hanem hozzájárult a hanyatló erdélyi udvar erkölcsé is az igaz kegyesség hiányához, és minden énekes vagy szertartási gyakorlatnak a lesüllyedt erkölcsi nivóhoz igazított lefokozódásához. A bibliai erdélyi fejedelmek európai súlya miatt a nyíltan erőszakos ellenreformáció idején sem lehetett eleve megkérdőjelezni Magyarországon a reformátusság létezését a Habsburg Birodalom államvallása ellenében. Éppen Nagyar tábori prédikátorsága idejére esett a gályarabok hallgatólagos győzelme (1681-ben, Apafi első debreceni látogatása évében volt a soproni országgyűlés). A fejedelemség elhanyaglásának velejárója volt a fokozatos jogvesztés is, de sokkal súlyosabb ártalom volt az erkölcsi, az etikai tartás megroppanása, amelynek nyomán járt a szertartási hanyatlás.

A prédikálás városi és udvari rendtartását szembeesítve valóságos az ellentétes irány. Ezekben az évtizedekben például Debrecenben huzamosan folyt a Biblia olvasása és magyarázása. Több lelkész végezte. Ez történt Kolozsvárott is.<sup>43</sup> Csorba Dávid számítása szerint Debrecenben körülbelül évtizedenként prédikálták végig a Bibliát csaknem teljes terjedelmében.<sup>44</sup> Említhetünk mellette udvari példát is, közvetlenül Nagyar apósát, aki azonban maga nem puritánus volt, hanem a kartéziánusok és coccejanusok nagy ellenfele. Tófeus Mihály (1624–1684) ortodox püspök, udvari prédikátor végig elpredikálta három éven át (1679 májusától 1682 májusáig) a Zsoltárok könyvét. Irnokok jegyezték, Apafinak ajánlva, azaz fejedelmi költségen jelent meg kötete.

Nagyar József prédikáló stílusát, teológiai beállítottságát fölvezolta Győri L. János.<sup>45</sup> A fenti és alábbi néhány vonás tovább árnyalja a képet. A hazai prédikátoroknak a korábbi homiletikai állásponttól való elmozdulásához hozzáadhatjuk, hogy a 17. század vége felé általános a váltás prédikációs metódusukban. Azok

42 NAGYARI: *Tábori prédikációk*, 254–255.

43 *Liturgia Claudiopolitana...* (lásd a 6. jegyzetben), *passim*.

44 CSORBA: „A' sovány lelket meg-szépíteni”, 236–243.

45 NAGYARI: *Tábori prédikációk*, 23–40.

között is, akiket a pietisták közé sorolhatunk.<sup>46</sup> Az amesiusi idők óta szélteben gyakorolt homiletikai felfogás végleg átalakult. Ennek a váltásnak az eklektika nem egyetlen jellemzője. Erre a pietizmus egy másik képviselőjének, Friedrich Adolph Lampe professzornak a követése kivételesen alkalmas példa. Őt többnyire csak történészként szokás emlegetni. Debreceni Ember Pál azonban világosan megfogalmazza, hogy az angol minták követéséről áttért a Lampe-féle prédikálási módra.<sup>47</sup> Nagyarinál nincs ilyen jellegű kapcsolat, vagyis eddig nem sikerült kimutatni, de ő szintén németalföldi mestereket nevezett meg, akiknek mintáját követte.

Még egy fontos, valószínűleg nagyon személyes alkotóeleme van Nagyari József prédikálásának. Ez a három rendből alkotott prédikációs gyűjtemény – amelyről általánosságban elmondható a „holmi rövid” jellemzés (így utalt rá Hermányi Dienes is)<sup>48</sup> – szöges ellentéte a puritánokkal kapcsolatban nemegyszer jogosan emlegetett aprólékosságnak, hosszadalmasságnak. Ebbe lépten-nyomon beléütközünk a *Praxis pietatis*ban is.<sup>49</sup> Tetszett a hadi népnek is, de az ímmel-ámmal megjelenő udvariaknak, meg másoknak is a rövid, törölmetszett beszéd, amely tele volt ugyan zsúfolva bibliai idézetekkel és hivatkozásokkal, de ezek egységes stílusban, élőbeszédként, rögtönzésszerűen hangzottak el, nem pedig fárasztó fejtegetésként.

Legalább ilyen fontos a személyes hatás. A retorikai jártasságot, szakmai műveltséget, bibliai tudományt kevésbé becsülték az átlagos gyülekezetben, nem is mindenkor tudták kellően értékelni, ezt gátolta hiányzó műveltségük. Nem így az érzelmekkel teli, szenvedélyes és tetszetős előadást! A megnyerő egyéniséget személyes varázsa, különös ismertetőjegyei miatt szívesebben hallgatták, könnyen követték, jóval hatásosabb volt, mint a tudós, de kevésbé sugalló tehetségűek szava. Kevés hasonló prédikatori munkát idézhetünk Melius Juhász Péter óta, akinél az élőbeszéd jegyeit ilyen kiválóan érzékelhetjük, mint Nagyari Józsefnél. Ez még a 21. századi olvasó számára is igazán élvezhető.



46 A hagyományos besorolást mindenképpen újra kell gondolnunk Csepregi Zoltán alapvető feltárása nyomán. CSEPREGI: *Magyar pietizmus 1700–1756. Tanulmány és forrásgyűjtemény a dunántúli pietizmus történetéhez*, 6. A puritánjaink eszmetörténeti és kegyességtörténeti kutatásával összefonódó problematikával kapcsolatban bővebben I. CSORBA: „A' *sovány lelket meg-szépíteni*”, 67–71. Jellemző Joachim FELLER (Lipcse) gyászversének (1689) az a strófája, amelyet Csepregi mottóul választott:

Es ist jetst stadbekannt der Nam' des Pietisten.

Was ist ein Pietist? Der Gottes Wort studiert

Und nach demselben auch ein heilig Leben führt.

Das ist ja whol getan, ja wohl von jedem Christen.

47 *Szent siklus...* (RMK I. 1556). Vö. CSORBA: „A' *sovány lelket meg-szépíteni*”, 200. A prédikációk homiletikai módszerváltását legújabbán áttekintette CSORBA: A 17. századi prédikáció homiletikai irányváltásai. (Megjelenés alatt.)

48 NAGYARI: *Tábori prédikációk*, 13.

49 Medgyesi Pál is érzékeltette ezt, ezért a *Praxis pietatis*ből átvett imádságokat saját pontos fordítása helyett átdolgozott, megkurtított alakban illesztette az úgynevezett *Pataki Agendá*ba, illetve Pathai Istvánnak az általa Váradon kiadott munkája (RMNy 1998) végére. Vö. FEKETE: A *Praxis pietatis* egyes imádságai a hazai református liturgia és kegyesség történetében, in: *Könyv és Könyvtár* 29 (2007), 5–25.

## Irodalom

- BENEDEK, S.: *A magyar református istentisztelet múltja*, Órisziget, 1971.
- CZEGLÉDY, S.: A Vizsolyi Biblia a XVII. századi magyar református igehirdetésben, in: *Emlékkönyv a Vizsolyi Biblia megjelenésének 400. évfordulójára*, Budapest, 1990.
- CSEPREGI, Z.: *Magyar pietizmus 1700–1756. Tanulmány és forrásgyűjtemény a dunántúli pietizmus történetéhez* (Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez. 36.), Budapest, 2000.
- CSORBA, D.: „A' sovány lelket meg-szépíteni”, *Debreceni prédikátorok 1657–1711* (Nemzet, egyház, művelődés V.), Debrecen, 2008.
- CSÚRÓS, F.: A Debreceni diárium [1680–1695], in: *Történelmi Tár* XI (1910), 73.
- FEKETE, Cs.: Jablonski Bibliája – avagy könyvészeti által-állatozás, in: *Magyar Könyvszemle* 125 (2009), 95–101.
- FEKETE, Cs.: Kálvin és a perikópák, in: *Magyar Egyházzene* XVI (2008/2009), 349–358.
- FEKETE, Cs.: Komáromi Csipkés György bibliájához, in: *Magyar Könyvszemle* 124 (2008), 439–442.
- FEKETE, Cs.: Napban lött eclipsis után. Bihar és a puritánok, in: *Könyv és Könyvtár* XXI (1999), 205–231.
- FEKETE, Cs.: *A Praxis pietatis* egyes imádságai a hazai református liturgia és kegyesség történetében, in: *Könyv és Könyvtár* XXIX (2007), 5–25.
- FEKETE Csaba (szerk.): *Liturgia Claudiopolitana, A református istentiszteletek rendje Kolozsvárott 1670 táján* (A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Liturgiai Kutatóintézetének Kiadványai. 1.), Debrecen, 2005.
- GYÓRI L. J. (szerk.): *Nagyar József tábori prédikációi 1681–1683* (Régi kortársaink 9.), Debrecen, 2002.
- MARGÓCSY, D.: A Komáromi Csipkés Biblia Leidenben, in: *Magyar Könyvszemle* 124 (2008), 15–26.
- SÉGUENNY, A.: *Teológia és filozófia között. Spiritualisták a 16. században*, Szeged, 2008.
- SZILÁGYI I.: Miles Mátyás naplója, in: uő. (szerk.): *Erdélyi Országgyűlési Emlékek* 17 (1679–1682), 348.
- M. ZEMPLÉN, J. – JAKUCS, I.: Debrecen és a magyarországi fizika kezdetei, in: *Fizikai Szemle* XII (1963), Budapest, 1963, 2–3.
- M. ZEMPLÉN, J.: *A magyarországi fizika története 1711-ig*, Budapest, 1961.



## Etika és globalizáció<sup>1</sup>

*„A hívő ember nem lehet pesszimista és nem lehet optimista sem. Mindkettő illúzió. A hívő ember a valóságot nem egy bizonyos megvilágításban látja, hanem úgy, amint van; de mindennek ellenére, és mindenek felett nem abban hisz, amit lát, hanem egyedül Istenben, akit nem lát.”<sup>2</sup>*  
(Dietrich Bonhoeffer)

### RESÜMÉ

*Ethik und Globalisierung? Lieber: entweder Ethik oder Globalisierung – sagen viele! Was hat die Globalisierung uns gebracht, wieso ist sie so erfolgreich geworden, und warum sind immer mehr Leute, die sich als „antiglobalist“ nennen wollen. Seit Gutenberg erleben wir eine große Explosion, aber in den letzten Jahrzehnten eine große Implosion. Wie kann man in der „Welt großes Dorf“ leben? Darauf suchen wir die Antwort, aber nicht nur für uns selbst, sondern auch für die Kirche, weil die Kirche auch in der Postmoderne Aufgaben hat. Küng schreibt: „Immer deutlicher wurde mir in den letzten Jahren, dass die eine Welt, in der wir leben, nur dann eine Chance zum Überleben hat, wenn in ihr nicht länger Räume unterschiedlicher, widersprüchlicher oder gar sich bekämpfender Ethiken existieren.“*

A cím sokak számára paradoxon. Nem „és”, hanem entweder ... oder. Azaz: vagy – vagy. A globalizáció hazai és nemzetközi bírálói szerint pontosan e kötőszó megléte, pontosabban meg nem léte minden kritikájuk oka. A „gondolkozz globálisan, cselekedj lokálisan” az utóbbi két évtized kétségtelenül legelfogadottabb losungja. A globális kereskedelem és piacnövekedés soha nem látott méreteket öltött. Azonban a kritikusok szerint lehet, hogy növekedés, fejlődés van, erkölcs azonban nincs. A globalizáció folyamata ugyanis túl durvának tűnik, mely nincs jó hatással sem a szegény országok polgárára, sem a jóléti államok kultúrájára. „A nagy közös piac” napjainkra tapasztalható ökopolitikai valóság lett, de mindezzel együtt úgy tűnik, hogy a globalizáció eddigi jelensége nem az emberiség erkölcsi megújulásának szinonimájaként fog bevonulni a történelembe. A nyugati kultúra eme új paradigmája tehát igen ellentmondásos.

<sup>1</sup> A szerző tanulmánya a válság kirobbanását megelőzően, 2008 nyarán készült el.

<sup>2</sup> BONHOEFFER: Köszöntő Glandben. Elhangzott 1932. augusztus 29-én, a Life and Work Nemzetközi Ifjúsági Konferencián Gladenben.

Ám megkerülni nem lehet. *Marshall McLuhan* írta 1962-ben (!) megjelent *A Gutenberg-galaxis*<sup>3</sup> című könyvében, hogy a könyvnyomtatás feltalálása akkora explóziót okozott, hogy valósággal atomizálta a régi megszilárdult rendet, amely egyéni, differenciált, mechanikai fragmensekre esett szét, és meghatározta a protestantizmus, a klasszikus gazdaság és a futószalag kialakulását.

Az elektromosság ezzel szemben implóziót, robbanásszerű gyors összeomlást eredményezett, amely az egész emberiség idegrendszerének működését egyidejűségbe hozta és visszavezette az emberiséget a világméretűvé vált törzsi faluhoz.

Azóta az internet megjelenése végképp betetőzte ezt az implóziót. A „világméretű falu” azonban a „magányos tömeg”<sup>4</sup> lakóhelyévé kezd válni. A közösséget (családi, egyházi, civil) cybertérre cserélő, individualizált fogyasztó miért is törődne a másikkal, no és ezzel együtt a „helyes – nem helyes, igazságos – kizsákmányoló, jó-rossz” kérdésekkel? Egyáltalán: mi a jó és mi a rossz? Minden relatívvá válik. Mindenre és annak ellenkezőjére is talál magyarázatot otthonában: a médiában és az interneten. Azaz egyidejűség valóban van, de egyértelműség nincs! Közös értékrend sincs.

Ráadásul a globalizálódó világ, noha fejlődést hozott a világ szerencsésebb felének, de „megoldatlanul hagyott, mi több, felerősített sok súlyos problémát”<sup>5</sup> – írja *Hoffmann Rózsa*. Ő a következő öt problémát sorolja fel:<sup>6</sup>

1. A gazdasági fejlődés eredményeként nem csökkentek, hanem nőttek a világ gazdagabb és szegényebb rétege közötti különbségek, az egyenlőtlenségek és a társadalmi igazságtalanságok. Míg az emberiség kisebbik része dúskál az anyagi javakban, a másik rész sorait az éhhalál tizedeli.
2. A természet és az emberiség harmonikus összhangja helyett a természet leigázásának és kizsákmányolásának, a környezet szennyezésének és felelőtlen pusztításának vagyunk tanúi.
3. A multinacionális érdekek nemegyszer háttérbe szorítják a nemzeti identitástudatot, és nem segítik a nemzeti önbecsülés fejlődését.
4. A globális világ „fogyasztó társadalom” eszményképében a „hass, alkoss, gyarapíts!” értékteremtő hármas jelszavát a „szerezd meg, fogyaszd el, élvezd!” tanítása váltotta fel. Azok az értékek pedig, hogy „adj”, „segíts”, „légy könyörületes”, „hagyd a másikat boldogulni”, „alkalmazkodj”, „vonulj néha háttérbe”, „szeress önzetlenül” stb. alig-alig nyernek megerősítést a közvéleményt alakító globális médiában.
5. A materiális értékek kizárólagossága és az ezek megszerzéséért folytatott túlekedés felerősítette az emberiség gyógyíthatatlan betegségét, az agressziót. S ez mind fizikai, mind szellemi értelemben napi táplálékot kap a szintén globalizálódó vizuális kultúrából, sajtóból, és uralkodó módszerévé válik bizonyos társadalmi csoportosulások vagy egyes emberek érdekérvényesítő cselekvéseiben.

3 McLUHAN: *A Gutenberg-galaxis. A tipográfiai ember létrejötte*, Budapest, Trezor Kiadó, 2001.

4 RIESMAN: *A magányos tömeg*, Budapest, Polgár Kiadó, 1996.

5 HOFFMANN: Az erkölcsi nevelés, in: *Mester és tanítvány* 1 (2004), 69.

6 uo.

*Merre tart a világ?*<sup>7</sup> Ezzel a címmel jelent meg *Jessica Williams*, a BBC munkatársának könyve, melyet a globalizálódó világot haszonélvezőként megélt nyugati embereknek szánt. A könyv alcíme: „50 tény, amely megrengethetné a világot”. „Megrengethetné” – így, feltételes módban. De meg fogja-e? Rá lehet-e döbbsenteni a nyugati világot, hogy az egységes „szép új világ” (*Huxley*) valóban rengeteg problémával küzd? Williams felsorolása egybecseng a fent említettekkel. Egypárat kiemelve:

- Egy átlagos japán nő 84 életévre számíthat. A botswanai nők átlagosan 39 évig élnek.
- A brit élelmiszer-áruházak többet tudnak vásárlóikról, mint a brit kormány.
- Az Európai Unióban minden egyes tehénre napi 2,5 dollár támogatás jut. Ez több mint amennyiből az afrikaiak hetvenöt százaléka megélni kénytelen.
- A világon minden ötödik ember napi 1 dollárnál kevesebből él.
- Indiában 44 millió gyermeket dolgoztatnak.
- A brit tizenévesek csaknem fele már kipróbált kábítószereket, majdnem egyegyedük rendszeresen dohányzik.
- Több ember ismeri föl a McDonalds aranylogóját, mint Jézus Krisztus keresztjét.
- Az amerikaiak egyharmada hisz abban, hogy földönkívüliek szálltak le bolygónkra.
- A világ lakosságának több mint 70 százaléka még sohasem használt telefont.
- Évente többen halnak meg önkézüktől, mint a világ fegyveres konfliktusaiban együttvéve.
- Hetente átlagosan 88 diákot csapnak ki amerikai iskolákból azért, mert lőfegyvert visz a tanterembe.
- Évente mintegy 120 ezer lányt és asszonyt csempésznek Nyugat-Európába.
- Napjainkban 27 millió rabszolga dolgozik a világon.
- Évente 10 nyelv hal ki.
- Csak Amerikában óránként két és félmillió műanyag palackot dobnak el.

De ha mindezekkel szembesül is korunk embere, fölteszi-e a kérdést: „Mit cselekedjünk, atyámfiai?”<sup>8</sup> Változtat-e valamit az életvitelén? Küzd-e az emberi jogokért? Elgondolkozik-e az emberi méltóságon, és akarna-e valaki lenni egy statisztikai „humán erőforrás-alany” helyett?

Ezek a szomorú tények, még ha zszurnalisztikus, bestsellerízű tálatásban is kerülnek elénk, komolyan veendők. De megrengetnek-e? Nem éppen az-e a baj, hogy immúnissá váltunk valamire, amiről beszélnek a tudósok, egyházak, zöldek, de a jövöre vonatkoznak, ezzel pedig a mának élő posztmodern ember nem sokat tud kezdeni? Gondoljunk csak a Római Klub jelentéseire, Konrad Lorenz figyelmeztetésére<sup>9</sup>, a félelmetesen fejlődő (atom)technikát kezelő ember erkölczstelenségére<sup>10</sup>, vagy ha már „világméretű törzsi falu”, és az EU két és fél dollárja tehenenként, akkor a

7 WILLIAMS: *Merre tart a világ? 50 tény, amely megrengethetné a világot*, Budapest, HVG Kiadói Rt., 2005.

8 ApCsel 2,37

9 LORENZ: *A civilizált emberiség nyolc halálos bűne*, Sopron, IKVA, 1988.

10 ANDERS: Az atomkor erkölczstelensége, in: *Pro Philosophia füzetek* (1999).



„közlegelők tragédiájára”.<sup>11</sup> Hiszen ott is arról van szó, hogy egy gazda nem vette figyelembe a többieket, csak egy kis hasznot akart, de végül mindenki más követte, „dezertált”, ám a végén elpusztult a közlegelő, éhen halt a hús tehén. Ha kooperatív együttműködtek volna, a haszon lett volna „globális”, nem a veszteség.

A közlegelő metaforája azt a közös kincses mezőt jelenti, amire az emberiségnek feltétlenül szüksége van az életben maradáshoz. A gazdák teljesen logikusan lépték meg „gazdasági lépéseiket”, profitorientált gondolkodásuk alapján rövid távú nyeresésre is szert tettek, de a végén együtt buktak. A gond nem a logikában, az értelemben, hanem az erkölcsi hozzáállásukban volt.

Ezért nehéz hinni csupán a tudásalapú társadalom problémamegoldó képességében, hiszen a felvilágosodás óta a ráció, a versengés nem tudta jobbra tenni a világot. „Az önmagát azonban mindinkább abszolútnak tekintő értelem, amely mindent legitimálni akar (és ugyanakkor a szubjektivitás szabadságát hirdeti), amely nincs beleágyazva a kozmoszba, és amelynek semmi sem szent, szétbomlasztja önmagát.”<sup>12</sup> A pozitívizmus nemcsak a 20. században mondott csődöt (gondoljunk csak a két félelmetes diktatúrára), hanem a globalizmus eszmeisége sem látszik igazolni a tudományok mindenhatóságába és az örök fejlődésbe vetett hit győzelmét. „Csak az erkölcsalapú társadalmak megteremtésébe vethetjük reményünket”<sup>13</sup> – hangzik egyre több felől. Onnan is, ahonnan nem várnánk, például az üzleti világból. (Lásd *Soros György később*, 85. oldal)

11 Hardin Garret 1968-as nagy vihart kavart tanulmányát idézi: HANKISS: *Társadalmi csapdák, Diagnózisok*. Az említett cikkben egy angol közlegelő szerepel példaként, amely tíz tehenet tud eltartani, és így mindegyik tehén tíz liter tejet ad. Az egyik gazda egyszer csak gondol egyet, és kicsap még egy tehenet a legelőre. Ekkor egy-egy tehénnek már kevesebb fű jut, ezért mindegyik 10 helyett csupán 9 liter tejet ad naponta – de az a gazda, amelyik két tehenet legeltet, 10 helyett 18 liter tejhez jut. Ezt idővel észreveszi egy másik gazda, és az is kicsap még egy tehenet a közlegelőre. Ekkor már minden tehén csak 8 liter tejet ad, de a két dezertőrnek fejenként 16 liter teje lesz. És így tovább, minden egyes gazda akkor jár jobban, ha még egy tehenet hajt a legelőre. Azonban amikor már legalább hatan cselekednek így, akkor azok is az eredeti 10 liternél kevesebb tejet kapnak, akiknek két tehenük van. Végül, amikor már nyolc gazda tart két tehenet, a kétéhenes gazdák csak négy liter tejet kapnak az eredeti tízhez képest. (A kilencedik gazda már nem nyerne semmit egy második tehénnel.) Ennek ellenére, ha egy gazda úgy döntene, hogy visszavonja az egyik tehenét, rosszul járna. A közlegelő mint erőforrás addig működik optimálisan, amíg minden felhasználó betartja a közös megegyezéssel megállapított szabályokat. Azonban egy szabályokat betartó szereplő számára bármely időpontban nyereségesebb a „dezertálás”, mint a szabályok betartása – miközben a szabályokat betartó többi szereplő számára egyénenként csak mérsékelten (esetenként alig érzékelhetően) romlik a helyzet. Végző soron a szereplők által, hogy a közvetlen érdekeiknek megfelelően cselekednek, saját maguknak ártanak. A közlegelő tehát csapdahelyzetet mutat be; ennek legismertebb gyakorlati példája a környezetszennyezés.

12 KÜNG: *Világvallások etikája*, 39.

13 HOFFMANN: Az erkölcsi nevelés, in: *Mester és tanítvány* 1 (2004), 70.

Hasonlóképpen *Hans Küng*<sup>14</sup> is, aki rámutat arra, hogy a nagy modern nyugati ideológiáknak vége. Nem a történelemnek (*Fukuyama*), hanem a kvázi vallásként működő pozitivistá ideológiának. Mert számos nagyszerű dolgot hoztak a világnak, de rosszat is:

- Tudományt igen, de bölcsességet, mely megakadályozná a tudományos kutatással való visszaélést, nem.
- Technológiát igen, de szellemi energiát, mely a technológiát ellenőrzése alatt tarthatná, és energiáját a szegénység leküzdésére használná, nem.
- Ipart igen, de környezetvédelmet, mely a szüntelenül terjeszkedő iparral szembe tudna szállni, nem.
- Demokráciát igen, de erkölcsöt, mellyel megakadályozhatnánk a hatalom birtokosainak korrupcióját, nem.

*Frank Sawyer* ehhez még hozzáteszi: gazdasági fejlődést igen, de egyre kevesebb jó ízlést az esztétika és az etika terén<sup>15</sup> (filmek, média, giccsuralom).

Az ókori egyház hét főbűnről beszélt: gőg, irigység, harag, lustaság, falánkság, bujaság és kapzsiság. Talán még soha nem függött össze ez a hét annyira és olyan méretekben, mint napjainkban.

A globalizációt eddig csupán a fogyasztók és a kereskedők mérhetetlen étvágyával jellemeztük, de figyelembe kell venni a termelők hasznát is. Az is igaz, hogy a termelők számára is jóval nagyobb piac nyílt meg, termékeiket a globalizációs kereskedelem révén oda is exportálni tudják, ahova eddig esélyük sem volt. Az új jelenség javára írható még ezen felül a kommunikáció ugrásszerű növekedése, a gazdasági és pénzügyi rendszerek fejlődése, és az ún. olcsóbb technológiák elterjedése.<sup>16</sup> Arra a vádra pedig, hogy a nyugati fejlett társadalmak az olcsó keleti munkaerőt kihasználva újra gyarmatosítják ezeket az országokat, azt is meg kell jegyezni, hogy ott is növekedett az életszínvonal.

Érdekes szempontot hoz az *Oberlander Báruch* rabbi, *Báruch Myers* rabbi és *Köves Slomó* rabbi által jegyzett<sup>17</sup> „Globalizáció a zsidó jog és etika fényében” című tanulmánya, amely egy 16. századi történetet említ ezzel kapcsolatban. Megjegyzik, hogy vannak olyanok, akik arra hivatkozva tekintik etikátlan versenynek az olcsó árucikkkel kereskedő multinacionális vállalatok megjelenését, hogy az tulajdonképpen a távol-keleti országok alacsony életszínvonalának kihasználásával függ össze...

„Ehhez hasonló kérdést találunk Ábrahám De Boton rabbi (Salonica, 16. század) responsumában, egy olyan falusi szabó kapcsán, aki a közeli városlakók számára a városi szabóknál jóval olcsóbban tudta előállítani a ruhákat. A város szabói arra hivatkozva akarták kitiltatni konkurensüket a városból, hogy olcsó árai a falusi élet alacsonyabb színvonalának köszönhetőek, és így megjelenése a városban etikátlan versenyt idéz elő. De Boton rabbi a termelőkkel szemben Ibön Migás rabbi elvére

14 KÜNG: *Világvallások etikája*, 37.

15 SAWYER: „Hans Küng és mások”. Kézirat.

16 BERAN: A gazdaság etika, in: *Új Ember* 64 (2008), 12–13.

17 Modern etikai kérdések a zsidó jog szemszögéből. [www.zsido.com](http://www.zsido.com). Utoljára megnyitva: 2008. június 23.

hagyatkozva úgy döntött, hogy a fogyasztók érdekei előnyt élveznek a termelők többségével szemben, és így nem lehet a városból az idegen falusi szabót kitiltani. Ehhez hasonlóan a mai helyzetben is az elsődleges szempont nem az, hogy az újonnan megjelenő termelők hogyan állítják elő olcsó termékeiket, hanem az, hogy az a fogyasztók javára van-e.”

Ibőn Migás rabbi a 11. századi Spanyolországban élt, és már akkor a gyengébb minőségű, de olcsó árucikkek kereskedelméről rendelkezett megengedően, mondván: az a fogyasztók érdekét szolgálja, kitiltani nem lehet... Fejlődik a kereskedelem, nő a bevétel, gazdagodik mindenki.

Statisztikailag, jogilag tehát rendben van a dolog. Mindenki jól jár. Egy darabig. Csakhogy fogy a „leelő”. Mennyi kerozin kerül a levegőbe, mennyi szemét keletkezik azért, hogy mindenki, mindig, mindent megkaphasson? Mennyi bért kap és mennyi munkáért az a termelő, aki így „jobban” él? Ez már etikai kérdés.

De úrrá lehet-e lenni a „dzsinneffektuson”?<sup>18</sup> „Az lesz a döntő, vajon a technológia és az ipar hajlandó-e még az emberhez alkalmazkodni, vagy fordítva, a technológia és az ipar alkotnak maguknak olyan embert (ha kell, a géntechnológia segítségével), amelyik hozzájuk alkalmazkodik.”<sup>19</sup>

Tehát a klasszikus kapitalizmus és szocializmus bukását követő új világrend, ahol a technika és az üzlet határozza meg a politikát is, szintén fenyegető veszélyeket rejt magában. Eddig mindig valamilyen megdöbbentő esemény után tettük fel kérdést: hogyan történhetett ez meg, szabad-e ilyen tenni (atombomba, klónozás stb.). Jó lenne azonban, ha előre tudnánk, mit szabad, és mit nem megtennünk, mert ha végképp elrontunk valamit, nincs másik „falu”, ahova menekülhetnénk. Küng ezért „megelőző etikáról” beszél, melynek a válság megelőzését kellene szolgálnia.

*„Akik nem tudnak emlékezni a múltra, arra ítéltetnek, hogy megismételjék azt.”  
(G. Santayana)*

## Mi vezetett idáig, és mit lehet tenni?

Emlékezzünk történetfilozófiailag, és az értékrendek alakulásán keresztül nézzük meg, mi jellemző a posztmodern korra, hogyan alakult ki a globális piac és gazdaság, és ez hogyan hatott etikai gondolkodásunkra. Snyder<sup>20</sup> szerint a posztmodern világnézet

18 Rókusfalvy Pál így nevezi a globalizációt, hiszen az egész mögött az ember válságát látja. A modern ember hybrise az, ami fenyegeti a béke és jólét korszakát. Mert az ember számos természeti folyamatot képes irányítani, ám téves nagyképűséggel a természet urának képzei magát. Az ember maga is része a természetnek, de ő tudatlanságában természetfelettinek képzei magát. Közben az ember a saját természetét sem ismeri eléggé, és ezért még nem eléggé ura önmagának. Lehetőségeink meghaladják erkölcsi fejlődésünket, kiszabadult a szellem a palackból. Veszélyét az adja, hogy ezt már nem csupán saját kis életében, esetleg országában teszi, hanem globálisan. Ezért sem maradhat senki közömbös! *Lásd RÓKUSFALVY: A nevelés – erkölcsi nevelés is, in: Új Pedagógiai szemle 49 (1999), 3–13.*

19 KÜNG: *Világvallások etikája*, 39.

20 Snyder megállapításait idézi: SAWYER: „Hans Küng és mások”. Kézirat.

- Elutasítja a szisztematikus világnézeteket és ideológiákat, többféle stílust, információt kever össze integrált szerves egység létrehozása nélkül.
- Az önkifejező egyénre és csoportokra összpontosít, és mindarra, ami pluralisztikus. Úgy gondolja, hogy a tudatosság és az önkifejezés sokkal fontosabb a többség által követett objektív sémáknál.
- Leleplezi azokat a hatalmi játékokat, amelyek a vallási, politikai és oktatási ideológiákat irányítják.
- Egyfajta iróniával bír, mely távolságot tart a megszokott credókkal szemben. Amit az ember gondol, hisz, és aminek elkötelezi magát – ha csak pillanatnyilag is –, az a legfontosabb.

*Jean-Francois Lyotard* francia filozófus szerint ezt a kort „a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanság”<sup>21</sup> jellemzi. Azaz tagadja a világ egyetlen módon való értelmezhetőségét. Minden ezt megpróbáló eszme, gondolatrendszer, vallás része a „nagy elbeszélésnek”. Látható: innen már csak egy lépés a mindent megkérdőjelező relativizmus és a dekonstruktivizmus. „Bármely jelentés vagy azonosság (a saját magunkét is beleértve) ideiglenes és viszonylagos, mert sohasem kimerítő, mindig továbbnyomozható visszafelé a differenciák egy eredetibb rendszerében, és még tovább, csaknem a végtelenségig, az értelem nulla fokáig.”<sup>22</sup>

*Alister McGrath*, tapasztalva, hogy a posztmodern nemcsak egy filozófiai irányzat, hanem korszellem is egyben, rámutat, hogy „a posztmodern éppen ezért tág fogalom, amit talán úgy lehetne leírni, mint a modernitás összeomlása után keletkezett általános intellektuális szemléletmódot. (...) Gyakorlatilag lehetetlen megadni a posztmodern pontos, kimerítő definícióját, de meg lehet határozni a főbb jellemzőit. (...) Az áramlat tolvajnyelvén szólva azt mondhatjuk, hogy a posztmodern olyan helyzetet képvisel, amelyben a jel, mint az irányulás és az értékrend gyújtópontja a jelzett dolog helyébe lépett.”<sup>23</sup> Ez vezet el a dekonstrukció irányzatához, amely, mint kritikai módszer azt is tagadja, hogy bármilyen szövegnek bármiféle jelentése lenne. „Ezek szerint minden értelmezés egyformán érvényes, vagy egyformán értelmetlen.”<sup>24</sup> Az én igazságom ugyanúgy abszolút, mint más. Tehát nincs is „igazság”, nincs etalon. Innen a pluralizmus, relativizmus és az ehhez szorosan hozzátartozó tolerancia isteni rangra emelése, vagy legalábbis abszolutizálása. Riesman utal arra, hogy az így egyedül maradt ember végül is, csak mint „kívülről irányított” individuum éli meg az életét, akit a mindenkori „kívülről irányító”, elsősorban a kortársak és a média határoz meg. Pedig „belülről irányítottnak” kellene lennie, aki interiorizált értékek mentén nagykorú életet él.

21 uo.

22 APPIGNANESI – GARALT: *Nesze neked posztmodern*, Budapest, Ikon Kiadó, 1995.

23 McGRATH: *Híd*, 258-259.

24 i. m., 260.

Mi vezetett idáig? Igen gyorsan átalakultak az értékrendek. *Kiss Endre*<sup>25</sup> szerint négy értékcsoportha sorolható az utóbbi évtizedek változása kultúránkban.

1. *A sikeres szocializációra és kooperációra való készség.* A modern tömegdemokráciák új szakaszában, tehát a jóléti társadalmak 70-es évek második felére tehető kialakulására jellemző ez a szakasz, mely reakció volt a 60-as évek tömeges és radikális anti-establichment attitűdjére. (Mennyire jól kooperál?)
2. *Kommunikációs készség és információ fogadás, továbbítás,* de nem a wittgensteini filozófiai értelemben, hanem a modern technika biztosította kommunikációról volt szó. (Hogyan kommunikál?)
3. *Prezentizmus, a folyamatos demokratizáció és konformizmus,* amely értékek a 60-as évek átértelmezését és egyben folytatását jelentik. A demokratikus értékekért azonban a 60-as években még úgy küzdöttek, hogy volt történelmi tudatuk, ez a kor magát a történelem részeként értelmezte. De már akkor elkezdődik, és a nyolcvanas évekre jellemzővé válik a múlt fokozatos leértékelése, érdektelenné válása és egyben a jelen abszolutizálása. A múlttól való megszabadulás valóban lehet emancipatorikus, demokratizáló hatású, de jó eszköze lehet a manipulációnak is, mert a tömegek nem képesek felismerni azt a paradigmát, amiben élnek, hiszen hiányzik a történelmi tudat. (Mennyire nyitott?)
4. *Hedonizmus és narcizmus.* Ezek az értékek mindig is jelen voltak az uralkodó elit életében, de csak az utóbbi 30 évben vált nagyobb néptömegek életszemléletének meghatározójává. Jelenleg ezek az értékek dominálnak, csakhogy a küszöb, mely fölött a nyugati civilizáció embere kielégülést érez, mind magasabbra tevődik. (Mennyire trendi? Carpe diem!)

Mind a négy értékrend a kívülről irányítotttságot, pontosabban az annak megfelelni akarást jutalmazta. Ezek mint a sikeres és boldog élet attribútumai jelentek meg, melynek nem megfelelni egyet jelent a társadalmi haladással való szembefordulással. Így lesz a konzervativizmus pejoratív értelmű fogalommá, a vallás pedig „haszontalanná”.

Küng korunkat átmeneti kornak tekinti, ahol az emberiség a „modern és a posztmodern korszak fordulóján epochiális paradigma és összkonstelláció változás felé halad”,<sup>26</sup> ami már a szélesebb néprétegekben is tudatosult. A posztmodern jellemzőit ő is hasonlóan látja, mint *Snyder*, de külön felhívja a figyelmet a posztindusztriális társadalomra, amely lassan szolgáltató és kommunikációs társadalommá válik! A posztpatriarchális rendszerre, ahol mind a családban, mind a szakmai és közéletben férfi és nő partneri viszonya van kialakulóban, valamint vallásilag egy posztkonfesszionális és vallásokon túli világ kialakulására. Azaz egy „sokvallású, ökumenikus világközösség” kialakulására.

A geopolitikai, külpolitikai, gazdaságpolitikai, szociál- és társadalompolitikai, vallási és kultúrpolitikai változások elég egyértelműnek tűnnek. *Garaczi Imre* történetfilozófiailag elemezve a kialakult helyzetet a következő megállapításra jut: „hatalmas utat tettünk meg, és hatalmas alkotásokat, tudásokat, eszközöket, tárgyakat,

25 KISS: A globalizmus és demokratikus deficitek. [www.pointernet.pds.hu](http://www.pointernet.pds.hu) Utoljára megnyitva: 2008. június 23.

26 KÜNG: *Világvallások etikája*, 46.

rendszereket hoztunk létre. Ám nem lehetünk ennyire nyugodtak és elégedettek, ha az embert mint morális és pszichikai autoritást vizsgáljuk. Az emberi viselkedéskultúra, az erénykontroll, az etikai cselekvésbázisok területén nem történt Plátón óta számottevő változás, sőt egynémely szempont alapján rosszabbodott az emberi ész és értelem humánkészlete. Ne feledkezzünk meg arról a tényről, hogy az európai gondolkodás két és fél ezer éve alatt ugyanolyan súllyal jelentkeztek a történeti ember számára irányt és ajánlást nyújtó belső, humánetikai programok, mint a külső iránymutatások. 2000 éven át nem is volt különösebb baj, hiszen nagyjából a reneszánsz koráig a platóni-arisztotelészi, zsidó, arab és keresztény erkölcsi világképmoделlek viszonylag sikeresen egyensúlyozták ki a különböző korok gazdasági és politikai interferenciáit. Az egyensúly megbomlásának tragikus metszéspontja abban látható, hogy amíg a „homo öko-politikus” valóságformáló ereje és tevékenysége az emberi dimenziót sokszorosán meghaladó mértékben megnövekedett, addig az e valóságban lubickoló ember erénykontrollja nem változott, sőt radikálisan csökkent.”<sup>27</sup>

*Giddens* és *Virilio* az így kialakuló társadalmat „rizikótársadalomnak” nevezte el, ami azt jelenti, hogy a nyugati világ a haladás és fejlődés zászlaja alatt megvalósított alkotásaival a 20–21. századra kontrollálhatatlan következményeket, globálisan megjelenő kockázatokat is felmutat. Mi a kontroll? Van-e fékező erő?

*Paul Virilio* szerint a sebesség mindig is a gazdaság rejtett alapja volt, csak a modern kor létrejötte előtt ez nem volt igazán érzékelhető.<sup>28</sup> A XXI. században elérkezünk a sebesség falához, oda, ahonnan már nem fokozható a növekedés, hiszen globális értelemben telítetté válik minden: a demográfiai növekedés, a fogyasztás, az energiaháttér, a környezet. Eljött az idő eme veszélyek időbeni elkerülésére, azaz a már többször említett etikai belső programok, illetve a humán készlet kontrollszerepének megerősítésére. Valóban „megelőző etikára” van szükség. „Nem véletlen, hogy az elmúlt fél évszázad egyik legsikeresebb üzletembere, a késő modern kor spekulációs világának sebességlovagja, *Soros György* a nyílt társadalom politikai filozófiájának képviselője mellett, 1998-tól több nyilatkozatában, könyvében pontosan eme leállíthatatlannak tűnő technikai sebesség ellen lép fel elméletileg, amelynek egyik legpregnansabb haszonélvezője ő maga volt. Gondolataiból egy etikaibb üzleti világrend kívánt illúziója szüremkedik ki, ahol egy erős, ugyanakkor demokratikus globális ellenőrzöttség jön létre planetáris értelemben; olyan, amelyik képes egyrészt kiegyensúlyozni a kockázatok és rizikók érvényre jutását, másrészt az aránytalanul hátrányba került „humán készletet” a kiegyensúlyozott, élhető gazdasági és etikai világparadigmához zárkóztatja fel.”<sup>29</sup> Azaz fenntartható fejlődés kell.

De *Virilio* arra is figyelmeztet, hogy az emlékezet tartalma a felejtés sebességének függvénye. Ez azt jelenti, hogy az egyre gyorsuló információáramlás, az egyre nagyobb információs tömeg, amellyel nap mint nap bombázza az embert a

27 GARACZI: Globalizáció a történetfilozófia horizontja előtt. www.c3.hu. Utoljára megnyitva: 2008. augusztus 22. A következőkben az ő történetfilozófia áttekintését követem!

28 „Az emberek paripán vágatnak, amikor nyereségre vadásznak, és csigát fognak be a szekér elé, amikor a menny felé törekszenek.” (Spurgeon)

29 GARACZI: Globalizáció a történetfilozófia horizontja előtt. www.c3.hu. Utoljára megnyitva: 2008. augusztus 22.

média, az internet, a közélet, felgyorsítja a felejtés folyamatát. Ipari méretűvé válik a felejtés, és ezen belül hatványozottan iparszerű az etikai-morális készlet felejtése! Ennek morális következményeit látjuk a posztkommunista országokban is, ahol senki nem (akar) emlékszik már arra, mi történt „régén”, egypár éve. De a múltat elfelejteni nem, csak feldolgozni lehet.

A globalizáció gazdaságvezérelt előtörténete szempontjából nagy jelentőségű a woodsi rendszerként ismert, 1944-től 1970-ig fennálló átfogó valutarendszer, folytatja *Garaczi*, ami negyed századon keresztül alapvetően jól működött. A szerkezete egyszerű volt: az amerikai dollárt az arany árához viszonyítva rögzítette, a többi valuta árfolyamát pedig a dollárhoz viszonyította. Ez biztosította Nyugat-Európa látványos gazdasági felfutását. A rendszer fontos eleme volt, hogy korlátozta a spekulatív tőke kalandvágyó mozgását. A változást éppen az információs forradalom kezdete és a bankok kényszerítették ki. Az ő érdekük volt, hogy megszűnjön a rögzített valutarendszer, és így szabadon lubickolhasson a spekulatív tőke, legfőképpen nemzetek feletti keretekben. Ez a folyamat ismét adott egy nagy pofont a korábban említett etikai, „humán készlet”-nek, hiszen lehetővé vált – szinte a kaszinóelv eluralkodása alapján –, hogy a multinacionális konglomerátumok, amelyek közben egyre személytelenebbé váltak, a valós gazdasági teljesítményt sokszorosan meghaladó pénzvagyonra tegyenek szert.

A fentieket igazolja Manuel *Castell*<sup>30</sup>, aki bennünket, kelet-európaiakat is érintő érdekes megállapítást tesz, a nemzetállam-globális világ viszonylatában. *„Az 1990-es években a nemzetállamok szuverén alanyokból stratégiai szereplőkke váltak, s megpróbálják érdekeiket, s az általuk képviselendő érdekeket az interakció globális rendszerében, a szisztematikusan megosztott szuverenitás körülményei között érvényesíteni. Számottevő befolyást tudnak gyakorolni, hatalommal azonban önmagukban, a nemzetek feletti makroerők és a szubnacionális mikrofolyamatok nélkül alig bírnak. Egyfelől ahhoz, hogy gazdaságuk termelékenységét és versenyképességét előmozdítsák, szoros szövetségre kell lépniük a globális gazdasági érdekekkel, s a tőkeáramlások számára előnyös globális szabályok szerint kell eljárniuk, mialatt a társadalmakat arra kéri, várjanak türelemmel a nagyvállalati találékonyság hasznának lefelé csordogáló hányadára. (...) Másrészt a nemzetállamok a történeti tehetetlenségén túl a területükön élő nemzeteknek és embereknek a globális áramlások forgószelével szemben utolsó menedékükhöz ragaszkodó, védekező közösségisége folytán maradnak fenn. Vagyis minél inkább hangsúlyozzák az államok a közösségiséget, annál kevésbé lesznek hatékonyak az osztott hatalom globális rendszerének egyik szereplőjeként. Minél sikeresebbek a planetáris szintén, annál kevésbé képviselik nemzeti választópolgárságukat. Az ezredvég politikáját, a világon csaknem mindenütt, ez az alapvető ellentmondás uralja.”*

30 Manuel Castells gondolatait idézi Garaczi. Globalizáció a történefilozófia horizontja előtt. [www.c3.hu](http://www.c3.hu). Utoljára megnyitva: 2008. augusztus 22.

Ezzel egyidejűleg növekszik a közgazdasági szakirodalomban a gazdaságetikai írások száma. Gondoljunk csak többek között A. Rich munkásságára,<sup>31</sup> sőt megjelenik az egyházi gazdaságetika is, melynek egyik kiváló művelője a DRHE díszdoktora: Alfred Jäger.<sup>32</sup>

A kérdés az: miként tovább? Egy kis korrekcióval folytatódik minden tovább egy újabb összeomlásig, vagy miután minden krízis magában hordozza a megújulás lehetőségét, az emberiség belátja, hogy nem lehet áthajózni egy „új világba”, nincs többé „senkiföldje”, és ennek értelmében újragondolja viszonyát a természethez és a fejlődő világhoz. Ehhez azonban elengedhetetlen egy új gazdaságetikai konszenzus. „A gazdaság etika nélkül bálványá válhat”,<sup>33</sup> állapítja meg a katolikus egyház társadalmi tanításának kompendiuma is. Elismerve a piac szabályozó szerepét, nem fogadhatjuk el a piac teljesen autonóm voltát, melyre nem vonatkoznak az erkölcsi normák, és a piac szabná meg a javak elosztását. Az új konszenzus alapja lehet az a humanista és keresztyén alapelv, amely az ember elsődlegességét állítja szembe a materiális javakkal. Az Isten képére teremtett ember, aki személy, egyedi és megismételhetetlen, csak akkor teljesezhet ki, ha személyiségét kibontakoztatja, és azt mások javára is használni tudja, mivel az ember társas lény. A társadalomnak és a gazdaságnak ezt a célt kell szolgálnia. Tehát a globalizáció nem lehet öncélú!

Ugyanakkor a „modern tömegember az individualitásnak és a különböző célú és eredetű csoportokba való gyors és ügyes belesimulásnak egyaránt mestere kell, hogy legyen” – írja Kiss Endre fentebb idézett tanulmánya végén, majd felteszi a kérdést: „Vajon értéknek vagy társadalmi ócskaságnak tekintendő-e a szellemi és morális integritását őrző autonóm individuum, mint ahogy kérdés, hogy az oktatás céljai elsősorban pragmatikusak vagy emancipatórikusak-e.”<sup>34</sup>

Nos, szabad individuum az ember csak úgy lehet, ha szellemi és morális integrációja végbemegy, azaz szocializálódik. Szocializáció nélkül nincs civilizáció, kultúra. A destruktív felfogással ellentétben valljuk, ez nem az egyén „önmegvalósítását” gátolja, hanem ellenkezőleg: lehetővé teszi. A szocializáció az utóbbi évtizedekben azonban új szerepet kezd betölteni. A globalizmus konform magatartást vár el, és hogy ez ne negatív jelenségnek tűnjön, az asszimilációt és a „trendiséget” a sikeres élet alapfeltételének kiáltották ki. Tehát „a szocializáció már integráció, amely a tömegdemokrácia tömegemberét hivatott kifормálni, olyan egyént, aki ugyan személyében is kreatív, de individualitását minden percben képes csoportoknak, kis egységeknek, teameknek alárendelni, azok rendelkezésére bocsátani.”<sup>35</sup>

31 RICH: Wirtschaftsethik, Grundlagen, in: *Theologischer Perspektive* (1984). A témához bővebben l. uő.: *Wirtschaftsethik II. Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialethischer Sicht*, Gütersloh, 1990.

32 JÄGER: *Konzepte der Kirchenleitung für die Zukunft. Wirtschaftsethische Analysen und theologische Perspektiven*. Magyar nyelven ehhez l. FAZAKAS (szerk.): *Vezetés és menedzsment az egyházban és a diakóniában*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2008.

33 BERAN: A gazdaság etika, in: *Új Ember* 64 (2008), 12–13.

34 i. m. 3.

35 uo. 3.



Így jön létre a konzumember, akire többek között az jellemző, hogy nem képes autonóm döntéseket hozni. Ebből következik, hogy az új világ etikai megalapozását nem várhatjuk a demokráciától, mint ami automatikusan, evolúciójából fakadóan megtermi azt. Ennek oka az, hogy egyfelől a tömegdemokrácia embere még nem tudatosan vágyik a posztmateriális értékekre, másfelől ez az etika most még nem meghatározóan van jelen, inkább csak a hiányérzete tűnik fel a felelősen gondolkodóknak. Ambivalens a helyzet. Védekezésünk egydimenziós: a fizikai, a látható világ „szemetelése” már nyilvánvaló, vannak is próbálkozások a folyamat megállítására, de a szellemi, lelki környezetszennyezés ma még csak kevesekben tudatosult. Ám ezt a dimenziót sem lehet büntetlenül figyelmen kívül hagyni. Szükség van az etikára, főleg egy globális világban. Úgy gondolom, jelenleg még csak itt tartunk, a vágy megfogalmazásánál. Ugyanakkor bizakodásra ad okot, hogy az etikus magatartás utáni vágy, még ha fáziskéséssel is, de követi a természettudatos gondolkodást. Pár évtizede sokan megmosolyogták a környezetvédőket. Igaz, gyakran estek túlzásokba (például 2000-re elfogy a kőolaj, autómentes társadalom stb.). Eleinte néhány lelkes aktivistát lehetett csak látni, aztán egyre többen döbbsen rá a valóságra, egész bolygónkat veszélyeztetjük (ózonlyuk, globális felmelegedés, szeméthegek, őserdők). Ma ez már elfogadott, és a gazdag Észak komolyan is próbálja menteni a menthetőt. Reménykedhetünk, hogy nem lesz túl késő, és reménykedhetünk, hogy pár év múlva az etikai megújulás igénye is beborban a köztudatba.

És itt nagy szerep vár a keresztyén egyházakra, a keresztyén vallásra. Ugyanis a keresztyén etika közösségi etika. Felelős etika. Két „fórum” készlettel számadásra: az Isten fóruma és az ember fóruma (*Moltmann*). Isten, a világnak nemcsak teremtője, hanem ura, aki viszont sáfársággal bízta meg az embert. Ez megmenti a hybristól az embert és egyben felelősséget ébreszt. És úgy menti meg, hogy szabaddá teszi, felszabadítja. Nem kell szolgálnia a „napot és a csillagokat”, mert minden teremtmény, nem kell, hogy a látható világ dolgai uralják teljesen az életét. Lehet az ember szabad. Nincs arra kényszerítve, hogy a birtoklás vágya megnyomorítsa. Ahogy a németek mondják: nem a „haben” a baj, hanem a „haben haben”. Azaz birtokolhatok bármit, csak vigyázzak, nehogy a dolgok, vagy maga a birtoklási vágy birtokoljanak engem, mert akkor csak szerezni, szerezni akarok, azaz, az eszköz válik céllá. (Lásd posztmodern válság). A keresztyén etika közösségi etika jellegéből adódóan felelősnek érzi magát a másikért, hiszen a kiválasztás, az elhívás célja az elküldés, az apostoli szolgálat. Jézus tanításának kiemelten fontos része a másikért végzett szolgálat, felelőség. A Biblia egésze pedig az ember felelőségéről beszél, elmondva, hogy az egész világ Isten temploma, és benne az ember a Szentlélek temploma. Egyedül ő képes meghallani az Isten szavát, neki van történeti tudata, tehát távlata is csak neki van, ezért bízott rá a világ. (Itt azért van okunk a bűnbánatra, gondoljunk csak *Nietzsche* kritikájára az önző, negédes, puhány, felelőtlen „megízeltlenült só” keresztyénségről.)

A globális világ plurális világ. Az óriásira nőtt migráció hatására multikulturális országok, metropolisok jöttek létre. Ezekben lehetetlen az együttélés alapvető konszenzus nélkül. *Küng* szerint eljött a „planetáris felelősség” korszaka.<sup>36</sup> Itt az ideje, hogy a „siker- és elvetika” helyett felelősségetika legyen. Az első tönkreteszi az egyént (stressz, depresszió), a közösséget (szingli), környezetet (szennyezés), a szegényebb országokat (filléres munkaerő). Az elvetika magában abszolút, így elszigetelt, könnyen spekulatívva válhat, gyakorlatban kevés. Felelősséggel fel kell tenni a kérdést: „Melyek az alapfeltételei annak, hogy fennmaradjunk, emberként maradjunk fenn a lakható földön, és individuális és szociális életünket emberien alakítsuk?”<sup>37</sup>

A válasz: az etika ismét legyen közügy! (Ami nem lesz könnyű, mert a posztmodern kor az etikát először a privát szférába számúzta, és egyben fontosságát csökkentette, mondván: a múltban keletkezett, elavult; illetve minden társadalomban más, ezáltal pedig relativizálta – az oktatásban nálunk is jelentős ez az értékrelativista irányzat). Etikai kódexeket kell bevezetni mind a tudomány (biológia, kémia, technika), mind a gazdaság terén. *Küng* felhívja a figyelmünket, hogy azt már a gazdasági szakemberek jó része is meghaladott nézetnek tartja, hogy egy vállalatnak csak annyi a dolga, hogy minél több profitot termeljen, és ezzel segítse a társadalmat. „Ha valaki etikusan cselekszik, cselekedete nem gazdaságtalan, hanem a válságot megelőző”<sup>38</sup> Hiszen az etikátlan magatartásból következő krízis előbb-utóbb rá is visszahat. Ezek a hatások sok esetben nem lokálisak, hanem globálisak. Ezért nincs esélyünk a fennmaradásra egy egységes világethosz nélkül, mely nem nélkülözheti a vallásokat sem. A pótcelekvések kora lejárt. Az áldemokráciák, a szabadság köntösébe bújt üres szabadosság, az Isten alakú úrt pótolni próbáló kvázi vallásosság pótcelekvés, mely csak felgyorsítja a mindenkori társadalom krízisét, és nem megoldja azt. Globális szinten ez világméretű problémát jelent, ezért világméretű összefogásra van szükség.

De mennyi esélyünk van arra, hogy az individualista magatartású, posztmodern ember, aki egyelőre még mindig inkább haszonélvezője a globális szinten etikátlan folyamatoknak is, megváltozik? „Mit tehet egy ember?”<sup>39</sup> – kérdezi *Fazakas*. „Semmit, ha mindenki ezt kérdezi” – adja meg a választ. Mennyi ennek a realitása? Nem ezt kell kérdezni. Hanem mekkora a reménység bennünk, hogy az általunk hitt, elfogadott igazságért kiálljunk. Illéshez, Dávidhoz, a tanítványokhoz hasonlóan be kell látnunk, nem a létszám a fontos, hanem az, hogy felvállaljuk-e azt a küldetést, amire egy nagyobb hatalom adta áldását. Szót fogadunk-e, elfogadjuk-e a „mennyei stratégiát”, hogy növekedjünk, erősödjünk, egyek legyünk – lélekben, az Ő fősége alatt.

36 KÜNG: *Világvallások etikája*, 57.

37 i. m., 59.

38 i. m., 61.

39 FAZAKAS: *Wirtschaft und Glaube in europäischen (globalen) kontext*. Az előadás elhangzott Drezdában 1996. szeptember 3-án. Kézirat.

Ezért: „A hívő ember nem lehet pesszimista és nem lehet optimista sem. Mindkettő illúzió. A hívő ember a valóságot nem egy bizonyos megvilágításban látja, hanem úgy, amint van; de mindennek ellenére, és mindenek felett, nem abban hisz, amit lát, hanem egyedül Istenben, akit nem lát.”

## Irodalom

- ANDERS, G.: *Az atomkor erkölcstelensége*, in: Pro Philosophia füzetek, 1999.
- APPIGNANESI, R. – GARALT, C.: *Nesze neked posztmodern*, Budapest, Ikon Kiadó, 1995.
- BERAN, F.: *A gazdaság etika nélkül bálványá válhat*, in: *Új Ember* 64 (2008), 12–13.
- FAZAKAS, S.: *Wirtschaft und Glaube in europäischen (globalen) kontext*. Előadás Drezdában 1996. szeptember 3. Kézirat.
- GARACZI, I.: *Globalizáció a történefilozófia horizontja előtt*. www.c3.hu. Utoljára megnyitva: 2008. augusztus 22.
- McGRATH, A. E.: *Híd*, Budapest, Harmat Kiadó, 1997.
- HANKISS, E.: *Társadalmi csapdák, Diagnózisok*, Budapest, Magvető, 1979.
- HOFFMANN, R.: *Az erkölcsi nevelés értékelméleti és pedagógiai dimenziói*, in: *Mester és tanítvány* 1 (2004).
- KISS, E.: *A globalizmus és demokratikus deficitek*, Friedrich Ebert Stiftung, IV. Viszonyítási rendszer, A posztmaterialis értékvilág felemelkedése. Elektronikus formában www.pointernet.pds.hu. Utoljára megnyitva: 2008. június 23.
- KÜNG, H.: *Világvallások etikája*, Budapest, Egyházforum, 1994.
- LORENZ, K.: *A civilizált emberiség nyolc halálos bűne*, Sopron, IKVA, 1988.
- McLUHAN, M.: *A Gutenberg-galaxis. A tipográfiai ember létrejötte*, Budapest, Trezor Kiadó, 2001.
- Modern etikai kérdések a zsidó jog szemszögéből. www.zsido.com. Utoljára megnyitva: 2008. június 23.
- RIESMAN, D.: *A magányos tömeg*, Budapest, Polgár Kiadó, 1996.
- RÓKUSFALVY, P.: *A nevelés – erkölcsi nevelés is*, in: *Új Pedagógiai szemle* 49 (1999), 3–13.
- SAWYER, F.: „Hans Küng és mások”. Kézirat.
- WILLIAMS, J.: *Merre tart a világ? 50 tény, amely megrengethetné a világot*, Budapest, HVG Kiadói Rt., 2005.

# KÁLVIN-KUTATÁS

FAZAKAS SÁNDOR

## „Mert a szegény nem fogy el a földről...” Kálvin társadalmi etikájának kialakulása és gyakorlati jelentősége<sup>1</sup>

### RESÜMEE

*Calvin sah sich als Pfarrer und Theologe vor der Aufgabe gestellt, eine neue Hermeneutik der Schrift zu entwickeln, um die ethischen Weisungen der Bibel für seine Umgebung relevant und verpflichtend zu machen. Dabei hat er sich von einer formal-biblizistischen Anwendung der biblischen Aussagen entschieden distanziert. Das heißt: praktische Verhaltensweisen des Alten und des Neuen Testaments kann man nicht direkt und formal auf die Gegenwart übertragen. Stattdessen muss man den Gehalt einer biblischen Weisung erfragen und diesen Gehalt in der jeweiligen veränderten politischen und wirtschaftlichen Situation möglichst entsprechend zur Anwendung bringen. Entscheidend ist dabei, dass in allen Lebensfragen nach dem eigentlichen und radikalen Sinn des göttlichen Gebotes gefragt wird, und dass das menschliche Verhalten und Tun nach diesem „Sinn“ ausgerichtet wird. Er argumentiert immer aus dem Zentrum der biblischen Erkenntnis her mit dem Ziel einer inhaltlichen Entsprechung zwischen dem Anspruch Gottes und dem Leben der Menschen zu erlangen. Die Studie stellt die Entwicklung und Methode der Sozialethik Calvins dar, die durch gesellschaftliche, theologische, zeitgeschichtliche und biographische Voraussetzungen bedingt ist. Die Methode dieser Ethik wirkte aber damals unter den kasuistischen Regelungen und Vorschriften der mittelalterlichen Kirche und Gesellschaft als befreiend und seelsorgerlich – und kann auch heute befreiend sein. Zugleich hat es aber auch zu heftigen Auseinandersetzungen geführt und galt als Vorstoß gegen die bestehende Ordnung. Schließlich wird die Anwendung dieser Methode am Beispiel der Armenfürsorge unter der Berücksichtigung der Deuteronomiumpredigten Calvins aus dem Jahre 1555–1556 demonstriert. Ausgehend von dem biblischen Satz „Arme habt ihr allezeit bei euch“ in der Predigt über Dtn 15,11–15 macht er deutlich: dieser biblische Satz darf nicht dahin missverstanden werden, dass man die Armut fatalistisch und resignativ einfach zur Kenntnis nimmt. Viel mehr ruft er zur Abschaffung von Armut auf. Ansatz und Methode der Sozialethik Calvins gewinnt unter den heutigen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen wieder Relevanz.*

„Mert a szegény nem fogy el a földről...” (5Móz 15,11) – Kálvin szegénységről és a szegénység kezeléséről való felfogása és általában a szociális helyzetéről való teológiai reflexiói legszignifikánsabban a Deuteronomiumról tartott prédikációiban, köztük a Deut. 15,11–15 perikópáról tartott igemagyarázatában jutnak kifejezésre. Nem mintha Kálvin egyéb műveiben, az Institutióban, más bibliai helyek magyarázatánál, traktátusaiban és levelezésében nem kerülne látószögébe a szociális kérdés; nem, sőt inkább át- és átszövi az egész kálvini életművet a hit konzekvenciájaként megélt felelősség követelménye az élet vala-

<sup>1</sup> Az előadás elhangzott a Doktorok Kollégiuma Plenáris ülésén, Budapesten 2009. augusztus 24-én.

mennyi területén. Mégis a deuteronómiai prédikációkra, és általában az igehirdető Kálvinra való figyelés tárja szemünk elé a reformátor szociáletikájának forrásvidékét és sajátos módszerét: nevezetesen az Ige hirdetését és az élet Isten Igéjének való megfeleltetését.

Ezt az összefüggést és „szociáletikai programot” (bár ő nem írt rendszerbe foglalt szociáletikát) bizonyítja és foglalja keretbe a következő két idézet is, Kálvin genfi működésének kezdetén tett nyilatkozata és halálos ágyán megfogalmazott vallomása. 1537-ben, egy a városi tanácsnak címzett beadványában így fogalmaz: „A magunk részéről nem úgy tekintjük tisztességünket, mint amely oly módon lenne behatárolva, hogy amikor a prédikáció véget ér, feladatunk elvégzett lenne.”<sup>2</sup> Halálos ágyán pedig így értékelte genfi működésének kezdetét és saját szolgálatát: „Amikor ebbe a gyülekezetbe jöttem, gyakorlatilag semmi nem volt: prédikáltak, s ez volt minden... reformációról még szó sem volt”<sup>3</sup>. Szó nincs arról, hogy Kálvin lebecsülte volna elődei, Farel és Vietet erőfeszítéseit, vagy azt a feladatot, amire ő maga is vállalkozott, nevezetesen a prédikálás és a liturgia megelevenítését, a sákramentumokkal való élés méltóságának helyreállítását. Sőt még csak arról sincs itt szó, hogy a prédikáláson túl, e helyett vagy e mellett valami egészen speciális területen keresné a társadalmi szerepvállalás vagy a politikai élet befolyásolásának lehetőségét a lelkész vagy az egyház számára. Ellenkezőleg, mindkét vallomás arra utal – a kálvini életmű egészét szem előtt tartva –, hogy számára igehirdetés és a közélet, a teológia és a társadalmi kérdések, a gyülekezet rendje és a város jóléte a legszorosabban és a legszervezesebben összetartoznak, és hogy az Isten Igéjéről szóló bizonyágtétel „embrionális állapotban” marad, ha az csak az egyház belső életére szorítkozik. Ez a bizonyágtétel konkrét eseménnyé kell, hogy váljon, miközben át kell hatnia az egész emberi életet: előbb az erkölcsi ítéletalkotás szintjén, majd a hívő ember privát életében az egyéni cselekvések szintjén, majd az emberek közösségi életének összefüggéseiben. Már ez első megközelítésben is nyilvánvaló, hogy Kálvin társadalometikájának forrása nem a természetjog spekulatív filozófiája. Nem a középkor hatalmas teológiai építményének újra és újra vizsgatérő alapmotívumaira, az arisztotelészi gondolkodásra épít fel egyfajta szociális tanítást. Ő az életet szeretné megfeleltetni Isten Igéjének, Isten „itt és most” aktuális akaratának. Bár a rendelkezésre álló időkeret és az előadás behatárolt terjedelme nem teszi lehetővé, hogy Kálvin szociáletikájának teljes mélységét és szélességét feltárjuk (ez önmagában is önálló kutatás tárgyát képezheti), néhány összefüggés felmutatásával viszont mintegy rálátást nyerhetünk erre a sajátos teológiai programra. Ezek: Kálvin etikájának kialakulása és előfeltételei, módszere és funkciója, valamit gyakorlati megvalósulása egy konkrét példán szemléltetve.

2 CALVINI: Articles concernant l'organisation de l'église et du culte a Genève, proposés au conseil par les ministres. Le 16. Janvier 1537, in: Barth, P. (ed.): *Opera Selecta*, Vol. I, 376 (A továbbiakban OS).

3 BAUM–KUNITZ–REUSS (ed.): *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, Vol. I–LIX, Braunschweig, 1869–1900, Vol. IX, 891 (A későbbiekben CO).

## 1. Kálvin társadalometikájának kialakulása és előfeltételei:

### 1.1. A társadalmi helyzet

Kálvin szociáletikája és Genf, mint városállam sajátos társadalmi-gazdasági élete kölcsönösen feltételezték és határozták meg egymást. Korábban a kontinens két legfőbb kereskedelmi útvonala keresztezte egymást Genfben, a város a régió legjelentősebb tranzit- és vásárcentrumává nőtte ki magát. Ebből a savoyai herceg, a katolikus egyház és a polgárság egyaránt profitálni igyekezett. A 15. század viszont hanyatláshoz vezetett. XI. Lajos merkantilista gazdaságpolitikájának<sup>4</sup>, a kereskedelmi hajózás útvonalhálózatának bővülése következtében a kontinens gazdasági tengelye nyugatabbra tolódott, így a nemzetközi forgalom egyre inkább elkerülte Genfet. 1534-ben, miután a városi polgárság a herceg híveivel szemben uralomra jutott a város vezetésében, és a katolikus püspök elhagyta a várost, a katolikus kézművesek és kereskedők is végleg elvándoroltak. A visszamaradt kis létszámú kereskedői réteg nem jelentett szervezett erőt. Ez súlyos gazdasági krízist eredményezett. Ehelyett megnövekedett a vallási menekültek száma, amely újabb gazdasági tehertételt jelenthetett a városra nézve. Kálvin ebben a krízishelyzetben érkezett Genfbe. A régi helyett új meghatározó gazdasági réteg megteremtése vált szükségsszerűvé, s ebben Kálvin a menekültekre – akik éppen Kálvin reformatori működése következtében érkeztek ebbe a városba – éppúgy számított, mint az őshonos lakosságra. Az emigránsok korábbi hazájukból gyakran magasabb tehnikai és gazdasági előképzettséget hoztak magukkal, s ha korábbi életvitelüket kívánták folytatni, megfeszített munkavégzésre kényszerültek. Aki Kálvin idején Genfben kívánt letelepedni, nem véletlenül tette: az evangéliumi hit szabad gyakorlása és a polgárjog elnyerése<sup>5</sup> vonzerőt jelentett. Viszont aki itt letelepedhetett, attól a külső és belső veszedelem által fenyegetett Genf személyes elkötelezettséget várt a város védelme és gazdasági jóléte érdekében. A régi privilégiumok szükségsszerűen kerültek leépítésre, a kényszerű produktív munka, aktív életvitel hamarosan újabb gazdasági fellendüléshez vezetett. Ennek a folyamatnak a szabályozása viszont Kálvinra – természetesen a lelkészekkel és a városi tanáccsal együtt – várt, s ez valóban a helyzet bibliai igazságok újrafogalmazására, a helyzet teológiai-etikai reflektálására indította őt. Ezért kikerülhetetlen volt az olyan kérdésekkel való foglalkozás, mint munka és hivatás, kereskedelem, kamat és pénzgazdálkodás, szegénység és szociális gondoskodás stb. Etikája tehát a szituáció által meghatározott etika: de célja nem a gazdasági-társadalmi jelenségek teológiai legitimálása, hanem az isteni parancs „itt és most” aktuális érvényének megtalálása. Ilyen értelemben

4 GEIGER: *Calvin, Calvinismus, Kapitalismus*, 254. Vö.: McGRATH, A. E: *Kálvin*, 100.

5 Az elnyerhető, megvásárolható, ill. megszerezhető polgárjog (*bourgeois*) nem jelentett azonos jogállást az őshonos, Genfben született és megkeresztelt polgárokéval (*citoyens*). A város legfőbb irányító testületébe (*Petit Conseil*) az előbbieket nem kerülhettek be. Viszont részt vehettek a közéletben és választhatók voltak a Hatvanak és a Kétszázak Tanácsába. A harmadik réteg a városban tartózkodó idegeneké volt (*habitants* – Kálvin is csak ilyen jogállással bírt 1559-ig, amikor megkapta „bourgeois” státuszt). Ők nem szavazhattak, közhivatalt nem viselhettek, de a város gazdasági életében részt vehettek; bár import- és exportjoggal nem rendelkeztek, nyithattak kézművesműhelyt vagy kereskedhettek a megtermelt javakkal. Vö. GEIGER: *Calvin, Calvinismus, Kapitalismus*, 255–256. és McGRATH: *Kálvin*, 120–123.

Kálvin valóban hatást gyakorolt kora gazdasági-társadalmi és politikai viszonyainak alakítására, s fordítva: a kontextus arra kényszerítette őt, hogy megtalálja azt a teológiai módszert, amely egyszerre ad releváns választ az adott kérdésekre, de ugyanakkor szakít egyrészt a középkori egyház kazuisztikus törvényértelmezésével, másrészt a spiritiszták és rajongók befele forduló, individualista hitgyakorlatával. Az elemzők szerint Kálvin három területen hozott igazán változást: a pénz, a hatalom és a szexualitás megítélése terén.

### 1.2. Teológiai előzmények és felismerések

Kálvin nem titkoltan Luther és Zwingli, vagyis a reformátorok első nemzedékének nyomdokain jár. Mondhatnánk, a teológiai alapok szociáletikája számára adottak azzal, hogy az ő fellépése idején már *megszűnt a „szent és a profán” elválasztása*. Ez például a munka megítélése kapcsán jól szemléltethető. Míg a középkori teológia, közelebbről a skolasztika ugyanis a *vita activa* és *vita contemplativa* összefüggésében ítélte meg a munkát, és a Lk 10,42 alapján a *vita contemplativa* javára döntötte el a kérdést,<sup>6</sup> addig Luther a hivatás (*vocatio*) fogalmát kiterjeszti minden emberi munkára és tevékenységre, s ezzel megszüntet minden minőségi különbségtételt a munka tekintetében. 1522-től Luther a hivatás fogalmát már nem az „elhívás” kizárólagos értelmében használja, hanem minden hivatalra, tisztségre, megbízásra vonatkoztatja.<sup>7</sup> Kálvin osztja az előtte járó reformátori nemzedék nézeteit a világi hivatásgyakorlás felértékelése, s általában világi és a szerzetesi morál, a kettős erkölcs közötti különbség feloldása tekintetében. Ami Kálvinnál elvetésre került – az istentiszteleti életre nézve és azon kívül –, az nem más, mint a belső és a külső, a lelki és a világi, a szakrális és profán, a test és a lélek elválasztása. Az a dualizmus, amely az európai társadalmak újkori történetét napjainkig és végzetesen meghatározza (lásd: Lessing és Kant filozófiája vagy a Két-birodalom-elmélet etikája stb.), nála tudatosan kerül feloldásra a *regnum Christi* alatt. Ezen túlmenően érdemes figyelni azokra a sajátos teológiai alapfelismerésekre, amelyek fundamentumát képezik etikájának.

Kálvin számára az erkölcsi felelősség alapja az *Isten gondviselése*. Jóllehet nem vitatja el, hogy a vallás magva – még ha a bűn által megrontva is – a természetes emberben is fellelhető, aki ennek alapján különbséget tesz jó és rossz között.<sup>8</sup> Mégis abban látja a különbséget hívő és hitetlen ember között, hogy az előbbi az isteni hatalom jelenlétét nemcsak a világ teremtésében, hanem a „világ állandó fennmaradásában”<sup>9</sup> szemléli. A teremtéshit nemcsak a kezdetekre tekint, hanem Isten világról gondoskodó munkájára is: vagyis a világ nem véletlen folytán állt elő, és Isten folyamatos védelme, gondoskodása, fenntartó munkája megőrzi a világot az abszurditástól, spontaneitástól, értelmetlenségtől, fatalizmustól – egyszerűval mindattól, aminek az ember a szenvedés és halál által behatárolt életében amúgy is ki van szolgáltatva. Úgy tűnik, az élet körülményei ellentmondanak a gondvi-

6 AQUINO, TH.V.: *Summe der Theologie*, Untersuchung 180. Art. III, 567–569, Untersuchung 182. Art. II, 579–580.

7 Lásd ehhez: HOLL: *Die Geschichte des Wortes Beruf*, 217.

8 Inst. II,2,12.

9 Inst. I,16,1.

selés hitének, de a hit – ily módon próbára téve – Isten igazságosságára tekint: tudjuk, hogy Isten igazságosan cselekszik, még ha annak indítéka és kimenetele rejtve is marad szemeink előtt. Nos, az Isten igazságosságára és gondviselésére irányuló bizalom Kálvin számára az etikai felelősség alapja: „...Isten örök rendelkezései a legkevésbé sem akadályoznak minket abban, hogy az ő akarata alatt gondot ne viseljünk magunkról és minden mi dolgainkat el ne intézzük. [...] Ugyanis, ki életünknek bizonyos határt szabott, az életünkre való gondviselést is vállainkra helyezte, eszközökkel és támaszokkal is ellátott annak fentartására, adott értelmet a jövődő veszedelmek eleve való meggondolására...”<sup>10</sup> Kálvin itt elsősorban az értelemre apellál, a gondolkodó és cselekvő ember pedig Isten eszköze lesz a világ fenntartásában, megőrzésében.

A gondviselés azért lehet Kálvin számára az etika alapja, mert az emberi élet felett Isten ígérete áll: „akik Istent szeretik, azoknak minden javukra szolgál” (Róm 8,28). Ez az ígéret olyan reménységgel kell, hogy eltöltse az embert, amely nemcsak egyszerű pozitív életérzés az emberi körülmények változásaival szemben, hanem „bizonyosság” arra nézve, hogy Isten nem hagyja elveszni teremtményeit, választottait. Ezzel a bizonyossággal felvértezve az ember teljes értelmével és akaratával, felelős módon törekszik válaszolni Isten megszólító kegyelmére, és teljes erejéből igyekszik megfelelni Isten akaratának. Az etika alapja tehát a gondviselés – a gondviselés pedig a garancia arra nézve – *Eric Fuchs* megállapítása szerint<sup>11</sup> –, hogy az emberi élet továbbra is Isten ígérete alatt áll.

Kálvin *írás- és törvényértelmezése* megint csak alapvető jelentőségű etikájának értékeléséhez. Számára a törvény nem absztrakt parancsolatok halmaza, ezek betartásába ugyanis csak belebukni lehet. Az egész Írást szem előtt tartva különbséget tesz, de nem elválaszt: különbséget tesz Isten akarata és a törvény konkrét, történelmi formája között. Isten akarata három területen nyilvánul meg az ember számára: az istentiszteleten, a társadalmi-politikai életben és az együttélés alapvető morális követelményeiben. Az erkölcsi törvény – ahogyan az Intitúció utolsó fejezetében nevezi – két részből áll: az egyik azt parancsolja, hogy Istent tiszta hittel és kegyességgel szeressük, a második pedig azt, hogy az emberekhez szeretettel viszonyuljunk.<sup>12</sup> Az Izraelnek adott konkrét vallási és politikai törvények sem másak, mint Isten akaratának egy bizonyos történelmi helyzetben, konkrét szituációban való megnyilvánulása – vagyis az isteni igazságosság igényének megfogalmazása, transzponálása egy-egy adott helyzetre. A szertartási törvények „nevelő eszközök” voltak a korabeli zsidóság számára, hogy bölcsességben és istenfélelemben maradjanak, a törvénykezési rész a kormányszatnak adatott, hogy a méltányosság és igazság érvényesítése mellett a külső rendet fenntartsa.<sup>13</sup> Kálvin szerint más nép és más nemzet a maga körülményei között szintén hozott hasonló törvényeket, ha más formában is, amelyek segítségével a maga közösségi életét szabályozta.

10 Inst. I,17A

11 FUCHS: *Calvins Ethik*, 184.

12 Inst. IV,20,15.

13 uo.



Az egyes rendelkezések tehát az Isten akaratának és az igazságosság követelményének konkrét formái – ezért jelentőségük sokkal inkább metodológiai, mint tartalmi.<sup>14</sup>

Még nyilvánvalóbb lesz ennek a disztinkciónak a jelentősége, ha figyelembe vesszük, hogy Kálvin a *törvényt* is a szövetségbe ágyazva szemléli. A törvény Isten „jó ajándéka” az ember számára, amely által segítséget nyújt a választottaknak, hogy megmaradjanak a kiválasztás kegyelmi állapotában és a megszentelt életben. *Wilhelm Niesel* találó megfogalmazása szerint: a törvényben a Szentháromság Isten önmagát ajándékozza<sup>15</sup> az embernek. Isten a törvényben szembejön az emberrel, Istenné lesz az ember számára. Ez csak a Szentlélek által érhető meg – a Lélek nélkül a törvény valóban csak absztrakt előírások gyűjteménye, amelyek betartása emberileg lehetetlen. Korábbi és legújabb kori elemzők egybehangzó megállapítása szerint Kálvin teológiájának átfogó tengelye, illetve központi mondanivalója az a felismerés, hogy „minden emberi teremtménynek minden pillanatban az élő Istennel van dolga”<sup>16</sup>. De az ember az Isten fenségét saját képessége szerint meg nem ismerheti – ezért Isten természetéhez hozzátartozik, hogy Ő *alkalmazkodik* az ember felfogóképességéhez. Istennek ez az „*accomodációja*”<sup>17</sup> (*transfiguratio*)<sup>18</sup> az üdvörténet lényege; a szövetségben, a törvényben, a kijelentésben, az inkarnációban, a hirdetett Igében Isten emberrel való története kezdődik el, illetve folytatódik. Ezáltal nyilvánvaló lesz: Isten nem önmagáért való Isten, hanem az emberhez aláhajló Isten, aki nem abszolút transzcendenciájából állít életszerűtlen követelményeket az ember elé, hanem Ő maga keresi meg az embert egy meghatározott helyzetben és azt mondja neki: *tua res agitur!* A Kálvin igehirdetésének és teológiájának ethosza tehát nem rigorózus, szín és öröm nélküli élet vagy a törvénynek való privát és görcsös engedelmesség, hanem állandó tanulási folyamat „a Szentírás iskolájában”, ahol maga az Úr vezeti vissza – fokozatosan, lépésről lépésre, jó nevelő módjára – az embert arra az útra, amelyet a teremtésben szánt neki.

Kálvin szociáletikájának hátterében tulajdonképpen a deuteronomiumi teológia alapintenciója fedezhető fel. E szerint Isten kiválasztó cselekedete következménnyel jár az ember erkölcsi magatartására és a nép életrendjére nézve. De nemcsak a Móz. V. könyvéhez írt igemagyarázataiban<sup>19</sup> és prédikációiban, hanem más írásaiban és egész etikai szemléletében visszaköszön az a mély bibliai alapfelismerés, hogy a törvény imperatívuszát megelőzi a kiválasztás kegyelmének indikatívusza. A deuteronomiumi törvény intő beszéd azokhoz, akik már megkapták az üdvösség ígértét csakúgy, mint az újszövetség paraklézise. Nem véletlen, hogy Kálvin párhuzamosan prédikált a deuteronomiumról és a pásztori levelekről,<sup>20</sup> ugyanis

14 FUCHS: *Calvins Ethik*, 186.

15 NIESEL: *Kálvin teológiája*, 79.

16 THIEL: *In der Schule Gottes*, 16. – Vö.: LEITH: *The Ethos of the Reformed Tradition*, 5.

17 HEDTKE: *Erziehung durch die Kirche bei Calvin*, 34–36. Vö.: WRIGHT: *Calvin's Accomodating God*, 3–19.

18 CO XXVIII, 442. – Idézi THIEL: *In der Schule*, 17.

19 Lásd CO XXV–XXIX kötetét.

20 THIEL: *In der Schule*, 70.

a két paraklézis, s egyben a két szövetség közötti összekötő híd a „kiválasztás”, az összekötő kapocs pedig Krisztus. Az „üdv történet így nevelőtörténetté”<sup>21</sup> válik, amely végül az egyházat is áthatja.

### 1.3. Biográfiai feltételek, személyes tapasztalatok

Megítélésem szerint Kálvin intellektusa és tanulmányai, a kor társadalmi változásait éberen figyelő személyes tapasztalatai, nem utolsósorban habitusa figyelmen kívül nem hagyható jelentőséggel bírnak az ő etikai következtetései és azok kiváltott hatása számára. Köztudott, hogy Kálvin nem kimondottan teológusnak,<sup>22</sup> még kevésbé szociáletikusnak készült. De humanista képzettsége és műveltsége csakúgy, mint jogi ismeretei tették őt kortársainál összehasonlíthatatlanul jobb „érvelőkészséggel” megáldott, éleslátású teológussá. Már az 1532-ben megjelenő, tudományos közlemény igényével megírt Seneca-kommentárjában<sup>23</sup> bizonyítja, hogy rendelkezik azzal az eszköztárral és készséggel, amelyek egy szöveg elemzéséhez, tartalmi mondanivalójának kifejtéséhez és nem utolsósorban interpretálásához elengedhetetlenül szükségesek.<sup>24</sup> A bibliai szövegek magyarázatánál és az eredeti tartalom kifejtésénél válik ez hasznára. Később, második genfi tartózkodása idején a városi tanács gyakran bevonja jogi szövegek megfogalmazásába. Genfből való kényszerű távozása után, a strasbourg-i tapasztalatok (1538–1541) is szintén inspiráló módon hatottak szociáletikájára: a szegénygondozás, a női diakonátus felállítása, a menekültügy kezelése, általában a Felső-Rajna menti városállamok szociális problémái megoldására tett erőfeszítéseinek megfigyelése után átfogó, körületekintő módon látott hozzá az említett kérdések elméleti és gyakorlati kidolgozásához, átstrukturálásához. Végül, de nem utolsósorban az a tény, hogy Kálvin csupán halála előtt öt évvel, 1559-ben kapja meg az idegeneknek kijáró polgárjogot<sup>25</sup> („bourgeois” státuszt, vagyis korábban közhivatalt nem viselhetett, nem szavazhatott, direkt módon a politikai-társadalmi élet befolyásolásában részt nem vehetett), bizonyítja, hogy teológiai és etikai nézeteinek érvényesítésére semmi más eszköze nem volt, mint az Ige hirdetése és a konzisztórium, mely utóbbinak függetlenségéért folytatott küzdelem sem hozott igazán áttörést.

Bár kora gyermeke volt, a kor szellemi áramlataitól, például a humanistáktól való elhatárolódása is tetten érhető: Kálvin – szemben a humanistákkal – tudta, hogy az a folyamat, amit reformációnak nevezünk, nem elégszik meg a hit és az ismeret bensőséges megújításával és elmélyítésével, hanem az emberi viszonyulások átstrukturálását eredményezi. Továbbá még az a felismerés is megkülönbözteti Kálvint a humanistákkal szemben, hogy az Evangélium terjedése elkerülhetetlenül jár

21 KRAUS: „Israel” in der Theologie Calvins, 256.

22 Lásd RÉVÉSZ: *Kálvin élete*, 5–9; WALLACE: *Calvin*, 2–7; SCHOLL: *Johannes Calvin*, 55–60; McGRATH: *Kálvin. A nyugati kultúra formálódása*, 35–82; BÉZA: *Kálvin János*, 10–13; és SPUJKEK: *Kálvin élete*, 20–24.

23 *De clementia* – Ez a mű sokkal inkább még a francia humanista-irodalmár és (még) nem a politikus Kálvint bizonyítja, jöllehet a későbbi kutatás ebben a műben véli felfedezni politikai etikájának gyökereit. Igaz, ebben az értekezésben figyelmet szentel a sztoa etikája és a természeti vallás mellett a társadalmi együttélés és az állam kérdéseinek.

24 Lásd GREEF: *Calvins Bibelverständnis*, 95–118; PERES: *Kálvin írásértelmezése és írásmagyarázatai*, in Fazakas, S. (szerk.): *Kálvin időszerűsége*, 49–78.

25 Lásd GEIGER: *Calvin, Calvinismus, Kapitalismus*, 255–256. – Vö. McGRATH: *Kálvin*, 120–123.

együtt az emberi társadalom váltoásaival, botránkozásokat<sup>26</sup> és nyugtalanságot is beleértve. Intett attól, hogy egy állítólagos sértetlen külső rend vagy béke érdekében az Evangélium ilyen irányú hatását az ember megpróbálja kikerülni vagy kivédeni. S bár elvetette az erőszak alkalmazását és elutasította a vádat, hogy ő maga felforgató lenne, az Evangélium által formált és megvalósuló, tulajdonképpen feltartóztathatatlan új rendet óhajtotta az egyházban, az államban és a társadalomban. Nem a mindenáron való változtatás volt életeleme – hanem az evangéliumi ismeret felől értelmezett és megteremtendő rend érvényre juttatása.<sup>27</sup> Ha kellett, ennek személyes vitákban, konfliktusok felvállalásában is nyomatékot adott – az a Kálvin, aki még Genfben érkezése előtt úgy ismerte magát, mint aki félszeg, bátor-talan, kerüli a konfliktusokat és legszívesebben menekülne a megbízatás elől, mint Jónás az Úr elől. De rá kellett döbbsennie, hogy az igazságért való harc nem a saját harca, hanem az Evangélium igazságáért való kiállás, mely igazság érvényesítése következménnyel jár az egyén teljes életére, az egyházra, a polsra, a társadalomra, a teológiai tanításra, a hitvallásra, a keresztségre, az úrvacsorára, egyszerűen a teljes „ordre civil”-re nézve.

## 2. Kálvin szociáletikájának módszere és funkciója

Kálvin felfogása és megnyilvánulása kora gazdasági és szociális kérdéseiről mélyen teológiájában gyökerezik. Szociáletikájának módszerét, ugyanakkor időtálló relevanciáját *André Biéler* tárta fel,<sup>28</sup> kimutatva, hogy Kálvin társadalmi, politikai és gazdasági problémákra ajánlott megoldásai soha nem szigetelhetők el a vallási motivációtól. Szerinte Kálvin azért lehetett úttörő – és ma is aktuális – az egyház szociális tanításának feltárása terén, mert etikai mondanivalójának érvelése és kifejtése két pilléren áll: egyrészt a „*bibliai kijelentés szigorú ismeretén*”, másrészt a „*társadalmi és gazdasági valóság mélyreható elemzésén*”.<sup>29</sup> Az a mód, ahogyan Kálvin igyekszik egy adott helyzetre nézve kibontani az Írás aktuális üzenetét, példa lehet – Biéler szerint – minden időben a teológia és a keresztyén etika számára, a teológia és a világ közötti kapcsolat helyreállítása terén, mivel egyszerre figyel a bibliai teológia belső dinamikájára és a kor társadalmi-gazdasági változásaira.

Kálvin szociáletikája négy markáns alapvonást mutat fel.<sup>30</sup> Ez az etika:

- a) *Krisztocentrikus és pneumatologikus* etika, amely mélyen a Kálvin-teológiában gyökerezik és teljes mértékben az evangéliumi hit középpontjától, Jézus Krisztus személyétől és megváltói munkájától függ.

26 CALVIN: *De scandalis* (1550), 197–199.

27 Lásd McGRATH: *Kálvin*, 127–134.

28 Lásd BIÉLER: *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève, Librairie de l'Université, 1961. – A könyv angol nyelven is kiadásra került, l. BIÉLER: *Calvin's Economic and Social Thought*, Geneva, World Alliance of Reformed Churches, 2006.

29 BIÉLER: *Gottes Gebot*, 6. Lásd továbbá: FAZAKAS S.: *Kálvin szociáletikája*, 104–139.

30 H. H. EßER és Biéler rendszere alapján. Lásd ESSER: *Die Aktualität der Sozialethik Calvins*, 423–424. – Vö. BIÉLER: *Gottes Gebot*, 13–49.

- b) A *bibliai kijelentés* beható és pontos ismeretéről számot adó etika, amely a társadalom történelmi változásaihoz való dinamikus viszonyulásban kerül értelmezésre.
- c) *Tudományos módszerrel* elemzi a társadalmi és gazdasági adottságokat.
- d) Rendkívüli történelmi hatását azáltal éri el, hogy nem áll meg az elemzésnél, hanem olyan *cselekvést követel*, amely a kijelentés érvényének és a környezethez való alkalmazkodásnak *dialektikus feszültségében* újul meg és marad valóságyszerű.

Mintegy húsz évvel Biéler megállapításai után *Ludi F. Schulze* Kálvin szociáletikájának további dimenziójára hívja fel a figyelmet. Ő nem annyira a genfi szociáletika struktúráját elemzi vagy történelmi hatását követi nyomon, hanem kimutatja: a reformátor Genfben egy olyan „*perszonál- és felelősségetikát*” tesz lehetővé „szociális környezetben”, amelynek alapja a bűnbocsánatból és megbéklésből fakadó hálaadó élet, de amely nem mentes a környezettel való konfrontációtól sem – sem akkor Genfben, sem ma. Az ily módon megélt személyes felelősség békét teremthet – az Isten gyermekeinek békességét – politikai, gazdasági és szociális környezetben egyaránt, mint amely a világ javát szolgálja.<sup>31</sup>

Tény, hogy Kálvin, immár a város egyik lelkipásztoraként törekedett az Írás új, olyan etikai tanítást feltáró hermeneutikának<sup>32</sup> kidolgozására, amely a leghatározottabban utasítja el az élet és a cselekedetek Bibliának való formális-biblicista megfeleltetését. Szerinte nem lehet az Ó- vagy Újszövetség cselekvési mintáit direkt és formális módon a jelenre áthozni – ehelyett meg kell vizsgálni a Biblia erkölcsi útmutatásainak tartalmát és azt a megváltozott társadalmi-politikai helyzetben, lehetőleg megfelelő módon alkalmazni. A döntő, hogy minden etikai kérdés esetén az isteni parancs tulajdonképpen, radikális értelmére kérdezzünk rá, cselekedeteinket pedig ehhez igazítsuk.

Ez felszabadító, sőt lelkigondozói szempontból segítő megoldás volt – de szükségszerűen vezetett a kor morális rendjével való konfrontálódáshoz. Ezt a morális rendet ugyanis kazuisztikus szabályozások tömkelege jellemezte, mely állítólag az isteni jogrend fenntartását szolgálta, de valójában a társadalmi élet terén szült újabb és újabb igazságtalanságokat (például a kamatszedés bibliai-természetjogi tilalmának megkerülése, kivételek indoklása stb.). Kálvin érvelése ez ellen így szólt: ha az ember az isteni parancsokat és szabályokat arra használja, hogy levédje magát az Isten igényével szemben, formálisan engedelmeskedik ugyan, de ez az engedelmesség valójában nem más, mint a hitetlenségből fakadó engedetlenség. Kálvin e módszer által végleg szakított a középkori egyház szociális tanításával és azzal a szövevényes gyakorlattal, amely az egyre komplexebb társadalmi-gazdasági helyzetre egyre átláthatatlanabb előírásokat, ill. a törvények alóli felmentéseket, megkötéseket és kivételeket adott.

31 SCHULZE: *Calvin and „Social Ethics”*, 104.

32 GEIGER: *Calvin, Calvinismus, Kapitalismus*, 248.

Ezt a szakítást *Hans Helmut Eßer* a „tisztesség és az intellektuális számadás aktusának”<sup>33</sup> nevezi, amely teljesen megfelel Kálvin szándékának, hogy a tanítást és az életet, az Igét és a cselekedeteket összhangba hozza. Különösen az igehirdetések szemléltetik az etikai üzenet kifejtésének hármas logikai-hermeneutikai módszerét: *Ige – teológia – szituáció*. A Szentírás, illetve Isten Igéje az abszolút kezdet, az élet és cselekvés premisszája – a teológia segíti az Ige megértését, egyszerűsmind tanítással is formálja azt – a szituáció vagy a kontextus az az (élet)helyzet, amelyre nézve az ember az Igéből eligazítást kap.<sup>34</sup> Ez azt jelenti, hogy az Igéből felismert teológiai mondanivalót Kálvin már nem a 16. századi tudományművelés meta-kommunikációs szintjén kívánja megfogalmazni és közvetíteni, hanem kísérletet tesz arra, hogy a Biblia mondanivalóját konkrét helyzetben a gyülekezet számára tanítássá formálja.

*Funkciója* ennek az etikának – immár Kálvin törvényértelmezése és hermeneutikai módszere felől nézve, a törvény hármas hasznának megfelelően – nem más, mint a következő: 1. az ember morális önelégültségének megtörése; 2. az emberi együttélés minimális szabályainak rögzítése; és 3. a hívők Isten iránti engedelmségének elmélyítése és a megszentelődés útján való továbbsegítése.

Kálvin nyilvánvalóvá teszi, ha a morál kérdését rábízunk a természetes értelemre, az ember csak önmaga körül forog, önmagát csapja be a jó felismerésének kérdésében. Azt hiszi, hogy az „erény és a véték” ismerete az ő hatalmában van és hogy „az emberi értelem okossága”<sup>35</sup> a helyes életvitelhez elegendő. De a bűn megbénítja az ember „morális potenciálját”<sup>36</sup>, eltéríti eredeti rendeltetésétől. Következésképpen a természeti erkölcs, még ha látszólag egyfajta rendet képes is ideig-óráig produkálni, képtelen tartósan felelős cselekedetekre motiválni.

Továbbá Isten akaratának erkölcsi igénye nemcsak rádöbbsenti az embert a jó cselekvésének képtelenségére, de gondoskodik is arról, hogy ez a morális deficit általános szociális káoszt ne eredményezzen. Szükség van tehát egy általános erkölcsi közrendre – vagy ahogyan Kálvin mondja a „kényszerített és kierőszakolt igazságra”<sup>37</sup> –, amelyet ha kell, a hatalom eszközeivel kell fenntartani, hogy az emberek között jó rend, béke és nyugalom<sup>38</sup> uralkodjon. Ez igény, illetve a közrend fenntartásának földi eszközei mögött újra csak az isteni gondviselés megnyilvánulása érhető tetten a reformátor szerint.

Végül a törvény harmadik haszna, de immár az Evangélium ígérete felől értelmezett ethos értelmében a hívő ember tudatosan vállalja fel kötelességét és erkölcsi felelősségét az emberi együttélés rendjében. Itt mutatkozik meg igazán Kálvin pedagógiai és lelkipozíciós elkötelezettsége: a teljes Írás összefüggésében értelmezett törvény nem megkötözi az embert, hanem felszabadítja – ugyanakkor ez a

33 ESSER: *Die Aktualität der Sozialethik Calvins*, 424. – Vö. LÜTHY: *Nochmals: Calvinismus und Kapitalismus*, 129–156.

34 THIEL: *In der Schule*, 2–3. A hármas logikai sorrend felállításával mások is próbálkoztak, például E. Fuchs: *Teológia-politika-etika*. Lásd: FUCHS: *La morale selon Calvin*, 140.

35 Inst. II,2,3.

36 FUCHS: *Calvins Ethik*, 185.

37 Inst. II,7,10.

38 Inst. IV,20,2.

szabadság csak a kegyelem erőterében képes gyümölcsöző, másokért felelősséget hordozó életre. Kálvin egész etikája e két pólus között mozog: egyrészt bizalmatlan minden iránt, ami az ember természet adta adottságaiból fakad, másrészt bizakodva tekint az Evangélium által termékennyé tett emberi szabadság lehetőségei elé.

### 3. A felelősségvállalás területei. Egy konkrét példa: gondoskodás a szegényekről

Az átfogó gazdasági változások, a városi kultúra kiépülésének felgyorsulása és a kor vallási intoleranciája miatti migráció következtében egyre kevésbé lehetett a változások szociális kísérőjelenségeit, mint például az egyre mélyülő szegénységet hagyományos módszerekkel kezelni. A szegénységideál felmagasztalása és a kolostori életforma vállalása, az alamizsnagyűjtési akciók, a szegények kasszájának kezelése, valamint a koldus életforma isteni rendelésként való elfogadása a fennálló problémákat inkább elfedte, mint megoldotta. A kérdés kezelésére történtek ugyan kísérletek<sup>39</sup> – de a reformátorok fellépése és a hit evangéliumi szellemben történő megújulása alapjaiban kérdőjelezte meg a szociális gondok megoldására tett korábbi erőfeszítéseket. A kegyelemből hit által való megigazulás reformatori felfogása ugyanis megfosztotta a jótékonykodást legfőbb motiváló erejétől, vagyis érdemszerző jellegétől, s ezzel kihúzta a talajt középkori szeretetszolgálat rendszere alól. Luther sürgető felhívása a szegénység megszüntetésére és a német nemességhez intézett levele<sup>40</sup> nem maradt hatás nélkül a tekintetben, hogy a kolduló szerzetesrendek bevétele csökkent, a városok pedig keresték a szegénykérdés kezelésének strukturális lehetőségeit (például kommunális szegénykasszák felállítását).

Kálvin a szegénység megítélésének és a középkori megoldások elégtelenségének kérdésében kétségtelenül a lutheri örökség vonalában áll. De legátfogóbb teológiai reflexiói a szegénységről 1555–1556-ban tartott deuteronomiumi prédikációjából<sup>41</sup> tárulnak eléink, közelebről a Deut 15,11–15 alapján tartott igehirdetéséből.<sup>42</sup> Ebben kíméletlen kritikát gyakorol a középkori ember szemlélete és társadalmi gyakorlata felett, amely a „mert a szegény nem fogy el a földről” (5Móz 15,11) bibliai Ige alapján a szegénységet Isten által adott és megfellebbezhetetlen rendként fogta fel, sőt a kolduló szerzetesi életrend által vallásilag legitímálta. Kálvin viszont ezt az igeverset nem a szociális *status quo* fenntartásának alapjaként, hanem Isten vég-

39 A kolduló szerzetesrendek, városi céhek segélyező szervezetei, az alkalmi és napszámosmunka lehetősége nem tudta megszüntetni az önkéntes szegénység és a tehetetlen elszegényedés közötti különbség kialakulását. Az előbbi a szegénység- és szerzetesideál felértékelődéséhez vezetett, az utóbbi esetben tömegek sodródtak a társadalom peremére. Lásd STUPPERICH: *Art. Armenfürsorge III–IV*, in: TRE 4, 23–34. és FLOOD: *Art. Armut VI*, in: TRE 4, 88–98.

40 LUTHER: *An den christlichen Adel deutscher Nation. Von den christlichen Standes Besserung (1520)*, in: WA 6, 404–469.

41 FREUDENBERG: „*Arme habt ihr allezeit bei euch*”(Joh 12,8), 99.

42 CO XXVII, 336–349. – Németre fordította SCHOLL: *Hilfe für die Armen. Eine Predigt von Johannes Calvin*, in: *Reformierte Kirchenzeitung* 124 (1983), 29–32.

zésének bizonyítékaként tekinti, amely szerint a szegénység világban való jelenléte nem fatalista életszemléletre vagy rezignációra kell, hogy vezessen, hanem annak leküzdésére. Itt egy olyan titokról van szó, amely a hit próbája lehet.

A gondviselésről szóló tanítás összefüggésében<sup>43</sup> Kálvin olyan teológiai megoldásra jut, amely a szegényt és a szegénységet nem önmagában, hanem az Istennel és a gazdaggal való kapcsolatában szemléli. E szerint a gazdagnak és a szegénynek egyaránt Isten az ura. A gazdagnak fel kell ismernie, hogy gazdagsága Istentől való és őrizkednie kell attól, hogy gazdagságát a másik ember feletti hatalmi eszközként tekintse. Isten a gazdagságban a gazdag hitét próbálja meg: mennyire képes a felebaráti szeretetet és embertársi felelősséget a szegénnyel szemben megélni? És fordítva, a szegény is próbának van alávetve, mert sorsát türelemmel kell viselnie, és nem teheti meg, hogy helyzetén rablás vagy csalás által könnyítson. S bár Isten a szegénységet vagy a gazdagságot egy kézmozdulattal eltörölhetné, mégsem teszi, mert mindkettőt, a szegényt és a gazdagot egyaránt a hit iskolájában kívánja belátásra vezetni.

Jóllehet Kálvin e pedagógiai megoldással régi keresztyén hagyomány vonalában áll, a szegénység nála továbbra is az isteni gondviselés kiismerhetetlen titka (de nem sötét misztérium) marad, s mint ilyen a *helyes istentisztelet* és a *gyakorlati keresztyénység* kulcskérdésévé válik. A szegény és a gazdag a gondviselés jegyében ugyanis egymásra vannak utalva; a szegény a gazdag számára nem csak materiális értelemben jelent kihívást vagy terhet. A szegényt Isten küldi maga helyett a gazdag felé, de ez a találkozás a gazdag számára már nemcsak az életről, hanem az élet értelméről és az örök életről szól. S bár szegény és gazdag egzisztenciális értelemben kölcsönösen egymásra vannak utalva, az üdvösség felől nézve a gazdagnak szinte nagyobb szüksége van a szegényre, mint fordítva. A szegénység tehát Isten titka és rendelése a világban – ezzel szemben a koldulás eltűrése, azon túl, hogy a fennálló állapotot szentesítene, e rend negligálása.<sup>44</sup>

Az eddigiek alapján kézenfekvő lenne a feltételezés, hogy Kálvin e teológiai gondolatvezetéssel nem az igazságtalan társadalmi viszonyok felszámolására, hanem azok új módon való vallásos legitimálására törekszik – főleg miután int a szegénység forradalmi módon való felszámolásának kísérletétől.<sup>45</sup> Viszont éppen ezen a ponton Kálvin túllép a kérdés csak individuál-etikai (gazdag-szegény) kezelésének síkján és a szegénység megszüntetésének *szociális dimenzióra* hívja fel a figyelmet: bár a koldulás legitimálása a késő középkori városok polgárságának köztudatából nem tűnt el egyik napról a másikra, ezzel szemben Kálvin kórház, árva- és szegényház felállítását, illetve a szegénygondozás intézményi feltételeinek megteremtését követeli a várostól, ugyanakkor a szegények gondozását a keresztyén gyülekezet életrendjévé teszi. Ez utóbbi a *diakonátus* intézményének átgondolását és a diakónia ekkleziológiába<sup>46</sup> való beemelését eredményezi: *diakonátus nélkül nincs ecclesia!*

43 Vö. Inst. I,16–18.

44 SCHOLL: *Hilfe für die Armen*, 29.

45 Vö. Inst. IV,20,29.

46 GANOCZY.: „*Ecclesia ministrans*”, 398.

Ugyanakkor két veszélyt is érzékel Kálvin ezen a téren. Egyrészt jól látja, hogy a diakónusok legkörültekintőbb kiválasztása és szolgálatba iktatása esetén is *kiüresedhet* a szolgálat, ha a tisztség viselői feladatuk lelki dimenzióit nem tudatosítják, vagy nem ismerik fel (különösen a tisztség városi tanács általi betöltése esetén). Egy későbbi prédikációban, évek tapasztalata után, ezt a helyzetet így jellemzi: a szegényeket jóllakatjuk levessel, de közben megfélekedünk az örömhírről, az Evangéliumról.<sup>47</sup> Megtörténhet ugyanis, hogy az egyház diakóniája gépies „levesosztássá” lapsododik, ha elfeledkezik a szolgálat lelki tartalmáról. Másrészt fennáll a veszély, hogy a szegényekről való gondoskodás legjobb egyházi vagy politikai szabályozás és intézményi hátér ellenére is a „szegénykérdés objektivizálódásához”<sup>48</sup> és osztály-, illetve rangkülönbségek (szegény-gazdag) kialakulásához vezet. Ennek ellensúlyozására Kálvin a szegényekről való gondoskodás személyes elkötelezettségét hangsúlyozza az Írás alapján: nem általában vannak szegények, hanem a *te szegény testvéredről* (5Móz 15,9.11) van szó! A birtokos szerkezet a szegény és gazdag találkozásának olyan szintjét feltételezi, ahol a segítségnyújtás és annak elfogadása közösségvállalássá formálja ezt a kapcsolatot, ahol nem történhet meg az, hogy a szegény a peremre szorul, a gazdag pedig kivonja magát a felelősség alól. Ez a gazdag és a szegény kapcsolatának már olyan dimenziója, amelyben *communióról* van szó, a szó szoros értelmében, s amelyben „lelki csoda”<sup>49</sup> megy végbe. Ez pedig az élő hit konzekvenciája. E szociáletika megoldás mögött az a teremtés-teológiai ismeret áll, miszerint a földi javak végső soron Istentől kölcsönkapott javak, amelyek tulajdonjoga személyekhez kötött ugyan, de amelyek a felebarát és a közösség hasznát és az emberek közötti békét kell, hogy szolgálják.<sup>50</sup>

Kálvin szociáletikai gondolkodása a szegénység-gazdagság kérdésében is egyfajta *megfeleltetést* követel: Isten embersége és az ember humanitása, Isten bőkezűsége és a szegények javakban való részesítése, az Isten irgalma és az ember embertárs iránti könyörülete között. Nem arról van itt szó, hogy Kálvin idealisztikus társadalmi modell felállításával próbálkozná; nagyon reálian látta a gazdagok ellenállást, általa a kor főbűnének tartott kapzsiságát, valamint azt, hogy a gazdagság az embert helyes önismeretében gátolja. Másfelől a szegénységet sem eszményíti, még kevésbe spiritualizálja. Ugyanolyan keményen inti a szegényeket is, mint a gazdagokat. Viszont a felebaráti szeretet megélésének konkrét és realiztikus lehetőségét szem előtt tartva a józan méltányosság (*aequitas*) és mértékletesség alapján követeli, hogy „mindenkinek megadassék a magáé”, tudva azt, hogy nincs nehezebb, mint a vágyakat megfékezni és „a test indulatai által parancsolt dolgoknak búcsút mondani”<sup>51</sup>. Kálvin a cselekvés reális lehetőségeit keresi. E tekintetben teológiai-etikai megfontolásai és gyakorlati következtetései nem a radikális, hanem

47 CO LIII, 290.

48 SCHOLL: *Die Kirche und die Armen*, 68.

49 LOCHER: *Der Eigentumsbegriff als Problem*, 38.

50 Inst. IV,1,3. Vö. Inst. III,7,5.

51 Inst. III,7,3.



*közvetítő lehetőségek*<sup>52</sup> kategóriájában értékelendők: de ellentétben a pusztán társadalompolitikai megoldásokkal, nem egyszerűen társadalmi csoportok és osztályok között igyekeznek közvetíteni, hanem az Isten igazságossága és az emberi élet valósága között.

## Irodalom

- BAUM, G. – KUNITZ, E. – REUSS, E. (ed.): *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, Vol. I–LIX, Braunschweig, 1869–1900.
- BÉZA, T.: *Kálvin János élete* (ford.: Rácz Kálmán), Budapest, Kálvin Kiadó, 1998.
- BIÉLER, A.: *Calvin's Economic and Social Thought*, Geneva, World Alliance of Reformed Churches, 2006.
- BIÉLER, A.: *Gottes Gebot und die Hunger der Welt – Calvin, Prophet des industriellen Zeitalters. Grundlage und Methode der Sozialethik Calvins*, Zürich, EVZ-Verlag, 1966.
- CALVINI, J.: Articles concernant l'organisation de l'église et du culte a Genève, proposés au conseil par les ministres. Le 16. Janvier 1537, in: Barth, P. (ed.): *Opera Selecta*, Vol. I, Monachii-Chr. Kaiser, 1926.
- ESSER, H. H.: Die Aktualität der Sozialethik Calvins, in: Welker – Willis (Hrsg.): *Zur Zukunft der Reformierten Theologie*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1998, 421–443.
- FAZAKAS S.: *Kálvin szociáletikája*, in: FAZAKAS S. (Szerk.), *Kálvin időszerűsége*, Budapest, Kálvin Kiadó 2009, 104–139.
- FLOOD, D.: Art. Armut VI., in: Balz–Krause–Müller (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd 4, Walter de Gruyter, Berlin–New York, W. de Gruyter, 1979, 88–98.
- FREUDENBERG, M.: „Arme habt ihr allezeit bei euch” (Joh 12,8). Armut als Herausforderung für das kirchliche Handeln im reformierten Protestantismus, in: Böttcher–Schilberg (Hrsg.): *Die kleine Prophetin Kirche leiten*, Wuppertal, Chr. Tübler, 2005, 93–111.
- FUCHS: *La morale selon Calvin*, Paris, Éd. du Cerf, 1986.
- GANOCZY, A.: „Ecclesia ministrans”. *Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin*, Freiburg–Basel–Wien, Herder, 1968.
- GEIGER, M.: Calvin, Calvinismus, Kapitalismus, in: uő. (Hrsg.): *Gottesreich und Menschenreich. Ernst Staehelin zum 80. Geburtstag*, Basel-Stuttgart, Helbing & Lichtenhahn, 1969, 229–286.
- HEDTKE, R.: *Erziehung durch die Kirche bei Calvin*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1969.
- HIRZEL, M. – SALLMANN, M. (Hrsg.): *1509 – Johannes Calvin – 2009*. Sein Wirken in Kirche und Gesellschaft. Essays zum 500. Geburtstag, Zürich, TVZ, 2009.
- HOLL, K.: Die Geschichte des Wortes Beruf, in: DERS.: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. III, Tübingen, Mohr, 1928, 189–219.
- KRAUS, H. J.: „Israel” in der Theologie Calvins, in: *Reformierte Kirchenzeitung* 130 (1989), 254–258.
- LEITH, J.: The Ethos of the Reformed Tradition, in: McKim, D. (ed.): *Major Themes in the Reformed Tradition*, Grand Rapids, Eerdmans, 1992, 5–18.
- LOCHER, G. W.: *Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie*, Zürich, Zwingli-Verlag, 1962.

52 THIEL: *In der Schule Gottes*, 286.

- LÜTHY, H.: Nochmals: Calvinismus und Kapitalismus. Über die Irrwege einer sozialhistorischen Diskussion, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, Heft 2 (1961), 129–156.
- MCGRATH, A. E.: *Kálvin. A nyugati kultúra formálódása*, Budapest, Osiris Kiadó, 2001.
- NIESEL, W.: *Kálvin teológiája* (ford.: Nagy, Barna), Debrecen, Coetus Theologorum Református Theológusok Munkaközösségének kiadványsorozata 3, 1943.
- PERES, I.: Kálvin írásértelmezése és írásmagyarázatai, in: Fazakas, S. (szerk.): *Kálvin időszzerűsége*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2009, 49–78.
- RÉVÉSZ, I.: *Kálvin élete és a kálvinizmus*, Pest, Osterlamm Károly, 1864.
- SCHOLL, H.: Die Kirche und die Armen in der reformierten Tradition, in: *Reformierte Kirchenzeitung* 124 (1983), 64–73.
- SCHOLL, H.: Hilfe für die Armen. Eine Predigt von Johannes Calvin, in: *Reformierte Kirchenzeitung* 124 (1983), 29–32.
- SCHOLL, H.: Johannes Calvin. Periodisierung seines Lebens und Werkes, in: Spijker, W. van 't (Hrsg.): *Calvin. Erbe und Auftrag*, Kampen, Kampen KOK, 1991, 55–68.
- SCHULZE, L. F.: *Calvin and „Social Ethics”. His views on property, interest and usury*, Pretoria, Kital, 1985.
- SPIJKER, W. VAN 'T: *Kálvin élete és teológiája*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2003.
- STUPPERICH, R.: Art. Armenfürsorge III–IV, in: Balz–Krause–Müller (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Band 4, Walter de Gruyter, Berlin–New York, W. de Gruyter, 1979, 23–29.
- THIEL, A.: *In der Schule Gottes. Die Ethik Calvins im Spiegel seiner Predigten über das Deuteronomium*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1999.
- WALLACE, R. S.: *Calvin, Geneva and the Reformation. A Study of Calvin as Social Reformer, Churchman, Pastor and Theologian*, Edinburgh, Scottish Academic Press, 1988.
- WRIGHT, D. F.: Calvin's Accomodating God, in: Neuser–Armstrong (ed.): *Calvinus sincerioris religionis vindex*, Kirksville, Sixteenth Century Journal Publishers, 1997, 3–19.



# IN MEMORIAM CZEGLÉDY SÁNDOR



*2009. június 16-án tudományos emlékülés keretében emlékezett a Debreceni Református Hittudományi Egyetem közössége a 100 éve született Czeplédy Sándor (1909–1998) professzorra. Az alábbiakban egyetemünk egykori tanárának életművét méltató előadások és a családi visszaemlékezés szerkesztett változatát adjuk közre.*

## Czeplédy Sándor életútja

Czeplédy Sándor azonos nevű nagyapja Mezőföldön, Nádasdladányon, majd Falubattyánban volt lelkész. A szintén azonos nevű édesapja pedig ugyancsak a lelkészi hivatást választotta, akiről el kell mondanunk, hogy több év kemény munkája eredményeként lefordította a teljes Szentírást, és akinek életműve mennyiségileg is hatalmas és nagyon sokrétű. Ebben a papi családban született Czeplédy Sándor 1909. június 16-án, a történelmi Magyarország Bars vármegyéjében fekvő, a mai Szlovákia területén található Nagysallón a „bibliafordító” Czeplédy Sándor és Kósa Margit gyermekeként.

A hamarosan országosan elismertté vált édesapja többre bízatasának állomásai meghatározták tanulmányi útját. Édesapja 1914. októberétől 1920. szeptemberéig a Pápai Református Teológiai Akadémia rendes tanára lett, így az elemi iskolát, később pedig az első gimnáziumi osztályt is Pápán végezte. Miután édesapját 1920-ban a győri egyházközség lelképásztorává hívták, a gimnázium további osztályait a győri bencések Czuczor Gergely Főgimnáziumában végezte, és itt tett érettségi vizsgát is jeles eredménnyel.

Teológiai tanulmányait a Pápai Református Teológiai Akadémián kezdte 1927-ben, de egy év elvégzése után a budapesti teológiára került, szintén egy évre, mivel édesapját a czeplédy gyülekezet hívta meg lelkészének. Az alapvizsga letétele után húsz évesen az Amerikai Egyesült Államokban folytatta tanulmányait. 1929-től Dayton-ban, az Ohio-ban lévő Central Theological Seminary hallgatója volt. Miután itt két év alatt megszerezte a baccalaureatusi fokozatot „cum laude” eredménnyel, 1931. május 7-én a Délnyugat-Ohio-i Egyházmegye Lelkészképesítő Bizottsága előtt lelkészi vizsgát tett.

A daytoni két esztendő alatt a tanulmányok mellett a közeli Middletown-ban végzett lelkészi szolgálatot magyar és angol nyelven, amely gyülekezetbe 1929 szeptemberében iktatta be őt az éppen ott időző Ravasz László, dunamelléki református püspök. Az itt összegyűjtött pénzen iratkozhatott be a Princetoni Egyetemre, ahol a teológián újszövetséget és rendszeres teológiát, míg az egyetemen nagyrészt filozófiát tanult, s végül a teológiai szemináriumban 1932 májusában Master of Theology fokozatot szerzett.

Magyarországra hazatérve előbb 1932. augusztusától majdnem két éven át Budapesten a Skót Missziónál volt segédlelkész. Közben 1933. szeptember 16-án jeles eredménnyel második lelkészképesítő vizsgát tett Magyarországon is. 1934. szeptemberétől másfél hónapig a Budapest-Budai Református Egyházközség segédlelkésze volt, s ezt követően a Kálvin téri gyülekezetben szolgált 1935. október 1-ig Ravasz László mellett.

1936-ban írta meg a nyomtatásban is megjelent disszertációját „Hit és történet” címmel, amelyet „magna cum laude” eredménnyel védett meg a Debreceni Egyetemen. Doktori vizsgája után az 1936/37-es tanévben a Halle-Wittenbergi Egyetem teológiai karán folytatta tanulmányait, ahol főleg rendszeres teológiát és dogmatörténetet hallgatott. Németországból hazatérve készítette el habilitációs dolgozatát „A prédikáció gyülekezetszerűsége” címmel, amelynek alapján 1938. május 3-án a Dunamelléki Református Egyházkerület Magántanárvizsgáló Bizottsága előtt teológiai akadémiai magántanári vizsgát tett.

1938. júniusától már a Budapesti Református Teológiai Akadémián tanított, 1940-ben pedig Debreceni gróf Tisza István Tudományegyetem Hittudományi Kara választotta meg tanárául.

1989-ben tudományos munkájának elismeréseként a Budapesti Református Teológiai Akadémia díszdoktora lett, majd 1995-ben Debrecen városától Csokonai-díjat kapott tanári munkásságáért, mint aki professzorként száz szemeszteren keresztül tanított.

1940. október 19-én nevezte ki Horthy Miklós kormányzó a Debreceni Egyetem egyházsónoklattan, egyházszertartástan és valláspedagógia tanszékének nyilvános és rendkívüli tanárává, s 1998-ban ugyanezen a napon, október 19-én, életének 90. évében a mindenség Kormányzó Ura hazahívta őt ebből a szolgálatból.

Pótor Áron

## Czeglédy Sándor és a Budapesti Református Theologiai Akadémia

Czeglédy Sándor és a Budapesti Theologiai Akadémia kapcsolatát, az egyébként szűkszavú írásos források alapján, három dátumhoz lehet kötni.

Az első 1928. szeptember 21., amikor öccsével, Istvánnal együtt – a korábban pápai diák, beiratkozott az intézmény hallgatói sorába. A következő év őszén már a harmadik testvér, Czeglédy Margit is követte őket, de Sándor ekkor már az egyesült államokbeli Dayton Central Theological Seminary ösztöndíjasa, ahol azután Bachelor of Divinity fokozatot is szerez. Ezek a látszólag gyors iskolaváltások feltehetően a tudós szülői ház szellemében indították el őt peregrinusi pályáján, amely majd a princetoni magiszteri fokozattal és a Halle Wittenbergi Egyetemen töltött ösztöndíjas évvel bővülve formálták őt valóban széles látókörű tudóssá. A tudós édesapa bizonyára nem féltette egyik gyermekét sem az intézményt akkor markánsan meghatározó történelmi kálvinizmus szellemétől, amelyet akkor Budapesten Sebestyén Jenő képviselt, de amely mellett – ha nem is mindig békésen – megfértek a mérsékelt liberalizmus és a belmissziói irányzat képviselői is.

A következő állomásnál azután tíz év múlva találkozunk a fiatal pályakezdő tudóssal, aki a rendszeres teológiai doktorátus és a gyakorlati teológiai magántanári képesítés birtokában pályázik a Bilkei Pap István halálával megüresedett és a több mint két éven át csak helyettesítéssel betöltött gyakorlati teológiai tanszékre. Az 1938. június 13-án tartott kari tanácsülésen hat pályázó közül ő nyeri el először a rendkívüli, majd egy év múltán a rendes tanári kinevezést. Hivatalát már augusztusban elfoglalja és egyben a kari jegyzői tisztelet is betölti. A Dunamelléki Egyházkerület Közgyűlése 1938. november 18-án csaknem teljes egyhangúsággal választja meg teológiai tanárrá (57 leadott szavazatból 56-ot kapott). Csupán a családi érdekesség kedvéért jegyezzük meg, hogy ugyanekkor pályázik Károly testvére a megüresedett ószövetségi tanszékre is, ahol lelkeszi szolgálatának hiányára hivatkozva a kar Pap László pályázatát részesíti előnyben.

A viszonylag rövid, kétéves itteni tanársága alatt két jelentősebb megnyilvánulását örökítik meg a jegyzőkönyvek, a harmadikat azonban mi tehetjük hozzá: budapesti tanársága idején írja meg *A választott nép* című könyvét. Először 1939. február 24–25-én az Országos Református Theologiai Tanári Konferencián találkozunk a nevével, amelyre ekkor a négyéves ciklus alapján éppen Budapesten került sor. Czeglédy Sándor itt a *Gyakorlati írásmagyarázat kérdése* címmel tartott előadást. Egyháztörténetileg azonban ennél is izgalmasabb az ekkor születendő ökumenikus mozgalomhoz, az Egyházak Világtanácsa elődjéhez, az Ökumenischer Rat der

Kirchen alakulásához írott tanulmányi hozzászólása. A kar nevében Sebestyén Jenő és Czeglédy Sándor készítettek dolgozatot 1940 elején. Az összehasonlítás érdekes képet nyújt a felekezeti szűkkeblűség felé hajló és az egyetemességre nyitott szemléletről. Ez utóbbit ugyanis ő képviseli azzal a javaslattal együtt, hogy a magyar történelmi protestáns egyházak is alakítsák meg saját ökumenikus tanácsukat, valamint hogy a magyar reformátusok fűzzék szorosabbra kapcsolatukat a világ reformátusságának nagy családjával.

1940. október 24-én azonban a kar már Czeglédy Sándor lemondó levelét kénytelen tárgyalni, amely debreceni rendkívüli egyetemi tanári kinevezése miatt következett be. A kar megértéssel vette tudomásul a tudományos pályán történő megtisztelő előbbre lépést, ám Budai Gergely igazgató „fájó szívvel vesz a kedves kartárstól az egész kar nevében búcsút”. Ezek a személyes szavak a szokásos hivatalos hangnemenél mélyebben fejezik ki, hogy Czeglédy Sándor mint ember és kolléga jó és szeretetteljes kapcsolatban volt kartársaival és rövid itteni tartózkodása valóban nyeresége volt az intézménynek. Sajnos, személyes visszaemlékezések híján itteni diákjainak visszajelzéseiről szinte semmit sem tudunk, ennek összegyűjtésével már bizonyosan elkéstünk, legfeljebb a váratlanul előbukkanó memoárok szolgálhatnak majd némi információval.

A harmadik dátum 1989. június 21., amikor a Budapesti Theologia tiszteletbeli doktori címet adományozott neki, egy időben debreceni kollégájával, Török István professzorral.

Eddig a szigorúan vett életrajzi adatok, amelyet talán szabad még kiegészítenünk azzal a családi összefüggéssel is, hogy testvére, István 1953 őszétől felkért előadó, majd 1954-től 1966-ban bekövetkezett haláláig akadémiánk sokunk által szeretett és megbecsült professzora volt az újszövetségi tanszéken. Tudom, hogy bármely összehasonlítás sértheti a tudományos méltatás etikettjét, mégis engedtessek meg, hogy utalást tegyek arra a hasonlóságra, amely a két neves professzor közt oly szembevetendő volt tudományos igényességükön túl mind egyházszeretetüket, mind nagyszerű pedagógiájukat, közvetlen emberségüket és nem utolsósorban sajátos jó humorukat tekintve. A Czeglédy-tanítványok ezért itt Debrecenben és Budapesten számos hasonló élményt és anekdotát őrizhetnek.

Amint a bevezetőben már utaltunk rá, budapesti tanárságának utolsó évében jelent meg a *A választott nép* című könyve, amely a rendszeres teológus Czeglédy Sándorra irányítja figyelmünket. Ő tehát olyan gyakorlati teológus volt, aki nemcsak tudatában volt annak, hogy az egyház igehirdetésében és minden gyakorlati szolgálatában nemcsak a *Quomodo?*, hanem a *Quid* is fontos, hanem éppen ez utóbbi tartalmi minőségvizsgálatának elméleti szakembere is akart lenni. Erről mind a rendszeres teológiai témakörben írt *Hit és történet* című doktori disszertációja tanúskodik, mind a már említett, Budapesten írt és publikált műve is. Hogy ez a szemlélet mennyire látható homiletikai, liturgikai és katechetikai munkásságában, azt nem az én tisztem vizsgálni. Ezért most ragaszkodva a cím adta kerethez, mellőznöm kell még a *Hit és történet* elemzését is, így csupán *A választott nép* című könyvről szólok. (Az előzőhöz csupán annyi személyes megjegyzés engedtessek meg, hogy Bucsay Mihály professzorom harmadéves korunkban nyári kötelező olvasmánynak jelölte ki. Olvasmánynaplóm ma is őrzi a megértéséért vívott küz-

delmemet, de mégis jóleső érzéssel gondolok vissza rá, mert valamelyest sikerült a segítségével a historizmustól Bultmannig terjedő teológiatörténeti ívet átlátanom.)

A *választott nép* megjelenésének éve már sok mindent elárul a témaválasztásról és annak aktualitásáról. Ez egyrészt arról tanúskodik, hogy a szerzőnek pontos ismeretei voltak a német egyházi harcról, amely éppen a népiség hamis teológiájával és az Ószövetség elvetésével szemben kívánta védelmezni a kijelentés igazságát. Erről ő közvetlen tapasztalatokat is szerzett 1936–1937-es németországi tanulmányútja során. De ez a szemlélet nem volt idegen itthon sem, amikor a területi visszacsatolások eufóriájában a magyarságról is torz képek és hamis bibliai analógiák születtek. Czeglédy Sándor világosan fogalmazza meg, hogy a választott nép Izraelt és a Krisztus anyaszentegyházát jelenti, és hogy a „megismerés útja az Isten népétől vezet a mi népünk felé és nem fordítva.” (5. o.) Ebben a sorrendben a nép, noha e világi valóság, mégsem „profán valóság”, amely a teológiai értelmezés számára idegen terület lenne. A népiség és kulturális identitás ebben az összefüggésben nem elsődleges teológiai cél, hanem az evangélium nyilvánossági igényének a következménye. A népről sem mint pusztán teremtési rendről kell beszélnünk, hanem mint a Nóéval kötött kegyelmi szövetség rendjéről. De ugyanez a helyzet Izrael kegyelmi kiválasztásának esetében is.

Czeglédy Sándor máig ható érvénnyel értelmezi a Nagy Konstantin-i örökséget és leginkább ez teszi munkáját ma is tovább gondolásra méltóvá. Egyfelől elveti azt a keresztyén exkluzivizmust, amely a keresztyénségen kívüli „népi nomos transzcendens tekintélyét” tagadja (114. o.), de másfelől a népeknek Krisztussal való találkozását is olyan megfordíthatatlan eseménynek tartja, amelyből nem lehetséges egy Krisztus előtti pogányságba való visszatérés. Ebben Bonhoefferéhez egészen hasonló következtetésre jut, jóllehet az *Etikájának* végére került töredékeket természetesen nem ismerhette. De ekkléziológiai következtetések is nagyon hasonlóak: az egyháznak kell még inkább egyháznak lennie, mert az egyház „akkor szolgálja igazán a népet, ha egyedül Krisztust akarja szolgálni.” (133. o.) A szekularizáció jobb megértése szempontjából ezek a gondolatok ma is megkerülhetetlenek.

Végül, személyes emlékként is szeretném felidézni szellemességét és az említett jó humorát. Több előadásán is volt alkalmam részt venni, ahol soha nem mulasztotta el egyházunk visszás jelenségeinek karikírozását. Egyszer például a lelkészek papos, magas mellényes öltözéke ellen úgy kelt ki, hogy hátulgombolósnak nevezte azt az inggallér és zakó alá szerkesztett kissé hiányos méretű mellényt, amit csakugyan a nyaknál hátul kellett felgombolni. Ugyancsak felejthetetlen marad az az észak-pesti lelkészeknek rendezett mátraházi konferencia is, amikor az előadása után egy lelkész – a témához nem egészen kapcsolódva – azt kívánta tudakolni a liturgika neves professzorától, hogy milyen palástot tartana jónak a női lelkészek számára. A válasza csak ennyi volt: Kérem, én a textussal foglalkozom és nem a textíliákkal.

Úgy gondolom, a szellemes választ tekinthetjük a száz éve született professzor egyik fontos teológiai örökségének: foglalkozunk a lényeges dolgokkal, foglalkozunk a textussal, amely Ady szavaival élve „*ma is Jézus, éppen úgy mint húsz éve*”.



## Irodalom

- A Budapesti Református Theológiai Akadémia Kari Tanácsának Jegyzőkönyvei
- A *Ráday Gyűjtemény Levéltára*
- *A Dunamelléki Egyházkerület 1938. évi Jegyzőkönyvei*, Budapest, 1938.
- CZEGLÉDY, S.: *Hit és történet*, Budapest 1936.
- CZEGLÉDY, S.: *A választott nép*, Budapest, 1940.
- PAP, L.—BUCSAY, M. (szerk.): *A Budapesti Református Theológiai Akadémia története 1855–1955*, Budapest, Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya, 1955, 120. 179–181.

FEKETE KÁROLY

## Czeglédy Sándor debreceni professzor gyakorlati teológiai munkássága

### RESÜMÉ

*Sándor Czeglédy war ein bedeutender Wissenschaftler der praktischen Theologie zwischen 1940–1998 in Debrecen. Er war 100 Semester lang tätig.*

*Czeglédy war Universitätsprofessor, da er aber gleichzeitig auch Direktor des Instituts für Pfarrerausbildung (Predigerseminar) war, koordinierte er das Studium der Studentenschaft bis zur Praxisführung und Praxisorganisation. Er schrieb Kompendien zu allen Hauptfächern der Theologie, die er ununterbrochen erweiterte. Ein wichtiges Merkmal der liturgiewissenschaftlichen Wirksamkeit von Sándor Czeglédy ist es, dass er auch als Hymnologe einen internationalen Ruf hatte. Als Professor brachte er eine Schule der praktischen Theologie zustande und war Doktorvater von mehreren theologischen Doktoranden.*

Czeglédy Sándor mindkét egykori tanszékelődje arcképének ünnepélyes leleplezése előtt állt itt a Díszteremben az emlékezők serege előtt. A legendás hírű Csikesz Sándor<sup>1</sup> és Makkai Sándor örökébe lépve 1952. június 7-én, 57 évvel ezelőtt így kezdte emlékbeszédét: „A mostani ünnepélyes alkalommal teológiai akadémiánk boldogemlékezetű és nagynevű professzorának ... két arcképe fog előttünk állani: egy művészi festmény és egy lelki arckép, amelyek közül az utóbbit ... a teológia professzoráról nekem kell elkészítenem. Bármilyen tisztelettel vagyok is a festőművészet iránt, bármilyen sokra becsülöm is a művésznek azt a képességét, hogy az egyéniség kibeszélhetetlen titkát megragadja és a szem számára érzékelhetővé tegye, mégis azt kell mondanom, hogy egy teológus lelki arcképének megfestése még nehezebb, sőt emberileg egyenesen megoldhatatlan feladat elé állít bennünket. Coccejus mondta a teológusról: *Theologosz eszt ho ton Theon ek Theou, enópion tou Theou eisz dokszan autou legón* – vagyis a teológus Istenből, Isten színe előtt, Isten dicsőségére hirdeti – és vajon ki az, aki a teológusnak ezt az Isten színe előtt állását, ezt az abszolút módon kibeszélhetetlen viszonyulást szavakba foglalni, érzékeltetni tudná? A legjobb művészi festmény is csak megközelítési kísérlet, de még inkább egy teológus lelki arcképének megrajzolása.”<sup>2</sup>

Czeglédy Sándor, a teológiai tudományok meghatározó tudósa úgy marad meg emlékezetünkben, mint aki a szó klasszikus értelmében vett professzor volt. Nemcsak azért, mert mindig pedáns alakját fiatal korától őrzik a róla szóló diáktörténetek, amelyekben megjelenik kedves szórakozottsága és sajátos kedvtelései: a

1 CZEGLÉDY: *Csikesz Sándor emlékezete*, Debrecen, 1944. (A továbbiakban *Csikesz 1944*)

2 CZEGLÉDY: *Makkai Sándor, a teológia professzora. Emlékbeszéd*. Kézirat. TIREK Kt 7957. 1.

rendszeres kerékpározás és az írógépekkel való bíbelődés, illetve az évfolyamokat fogadó professzorcsalád derűs pillanatai. Sokkal inkább azért, mert professzor volt a *profiteor* ige értelmében: tudományban való jártassága elismert szaktekintéllyé tette őt tanítványai és pályatársai körében, de úgy, hogy közben tanítása egyúttal hitvallás is volt.

Alapos felkészültségű, tartalmi és módszertani szempontból kiváló teológus volt Czeglédy Sándor. Debrecenbe pályázásakor Makkai Sándor professzor jellemzése szerint: „Theológiai álláspontja mélyen bibliai, reformátori és hitvallásos meghatározottságú, tudományos érdeklődése a kor legnagyobb és legégetőbb theológiai és egyházi problémái felé irányul, s azok megoldására határozott, világos, praktikus meggyőződéssel s egyben igazi tudós magatartással törekszik. Tudományos egyéniségére jellemző a gyökerekig ható lelkiismeretesség és az önellenőrzés aprólékoságig menő szigorúsága.”<sup>3</sup>

Komplex teológiai ismeret jellemezte, amely otthonossá tette az exegézis terén, ahogyan az látszik a Thesszalonikai levelekhez írt kommentárjában<sup>4</sup> és igehirdetéseinek alapos exegetikai hátterén. Biblikus történelemszemlélete mutatkozik meg a Csikesz Sándorról írt méltatásokban<sup>5</sup>, a Méliuszról készült tanulmányában<sup>6</sup>, a Ráday Pál lelki arcát bemutató írásában<sup>7</sup>, a teológiai oktatás debreceni történetét feltáró kollégiumtörténeti könyvfejezetben<sup>8</sup>, valamint az igehirdető Révész Imre<sup>9</sup> alakját felidéző tanulmányában.

Gyakorlati teológiai munkásságát száz szemeszteren keresztül fejtette ki. Egyetemi tanársága mellett volt a Lelkészképző Intézet igazgatója is, amikor a gyakorlat-szervezésig menően koordinálta a hallgatók munkáját. A főtárgyak mindegyikéhez készített folyamatosan bővülő kompendiumokat. A 20. század utolsó nagy gyakorlati teológusa volt, aki még átfogó módon belátta a diszciplína hatalmas munkamezejét. Ez napjainkban már lehetetlen feladat.

A debreceni korszakban valláspedagógiai tárgyak, majd Makkai Sándor halála után, 1952-től a poimenikai, ekkleziasztikai és missziológiai kurzusok leadását hűségesen végezte. Bár ismert volt, hogy a szívéhez legközelebb a homiletika és a liturgika állt, azért a modern pedagógia eredményeit felvonultatta a valláspedagógiai órákon. Poimenikából pedig nála jelent meg a hazai teológiai oktatásban először a tananyag szintjén a Jung-, Adler-, Frankl-, Fromm-művek bemutatása és kritikai ismertetése.

3 Jegyzőkönyv a Debreceni m. kir. Tisza István Tudományegyetem ref. hittudományi karának 1940. évi március 18-i, IX. rendes üléséről, 318. szám.

4 CZEGLÉDY: A Thesszalonikaiakhoz írt első és második levél magyarázata, in: [szerk. nélkül]: *Jubileumi kommentár*, III. köt., 336–346.

5 CZEGLÉDY: *Csikesz 1944*; CZEGLÉDY: Csikesz Sándor emlékezete, in: *Theológiai Szemle* 33 (1990), 225–232.

6 CZEGLÉDY: Méliusz ágendája és himnológiai tevékenysége, in: Bartha–Makkai (szerk.): *Studia et acta ecclesiastica*, II. köt., Budapest, Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1967.

7 CZEGLÉDY: Ráday Pál lelki arca, in: Esze, T. (szerk.): *Ráday Pál (1677–1733)*, 235–260.

8 CZEGLÉDY: A teológia tanítása a Kollégiumban, in: Barcza, J. (szerk.): *A Debreceni Református Kollégium története*, 534–591.

9 CZEGLÉDY: Révész Imre, az igehirdető, in: *Confessio* 13 (1989), 17–25.

A politikai fordulat miatt Czeglédy Sándor pályájának derekán kiszorult a teológiai képzésből a gyakorlat. Így lettek az egyházépítés marsallbotját hordozó tantárgyak a reménytelenség és a szárnyaszegettség elszenvedői. Általában minimálisra szűkült a lelkigondozói kapcsolat, ahol a segítségre szorulóknak nehezen vették igénybe a lelkész segítő közelségét. Egygenerációs, tradicionális gyülekezetek megöregedett tagjaitól hogyan lett volna elvárható a liturgiai újítások iránti hajlékonyság? Közben az exmisszus-igehirdetők, sokszor a velük született homiletikai érzékükre hagyatkozva prédikáltak, s milyen papírízű maradt az a katechetikakurzus, amely a letiltott hittanórák, a „zugkonferenciák”, a sok helyütt gyermekhiány miatt szünetelő gyermek-istentiszteletek és kimaradt évfolyamú konfirmációs csoportok világában hangzott el.

Czeglédy Sándor homiletikai munkái közül *A prédikáció gyülekezetszerűsége* című tanulmánya határkő és fordulópont a magyar homiletikatörténetben. „Ebben a munkájában az igehirdetés kijelentésbeli alapjait és lényegét, valamint nagy aktuális feladatait ritka elmélyedéssel, egészséges kritikával, szilárd meggyőződéssel úgy világítja meg, mint az egyház létmódjának, a gyülekezetnek legfontosabb élettevékenységét. Ezáltal maradék nélkül levonja a következményeket, melyek az egész gyakorlati teológiai tudomány, sőt az egész teológiai tudomány egyházi jellegéből és az egyházra való irányultságából folynak. Elméletének legkiválóbb értéke abban van, hogy a homiletikát kiemeli a relativizmus, az egyénieskedés és a pusztá retorzálás idejétmúlt, hamis világából.”<sup>10</sup> Ilyen alapállással lett ebben a tanulmányában is Czeglédy Sándor a kor magyar igehirdető fejedelmének, Ravasz Lászlónak a legmerészebb és legtalálóbb kritikusa, aki megkérdőjelezte Ravasz írásmagyarázati spiritualizmusát is.<sup>11</sup>

Czeglédy Sándor homiletikai munkássága hatásosan bebizonyította, hogy a homiletika nem gyakorlati fogások és receptek tára, hanem a Kijelentés feltétele alatt álló, elvi rendszerességben és tudományos módszerességében a szellemi tudományokkal azonos mérték alá eső elmélet. „A homiletika éppen úgy teológia, mint a teológiának bármelyik ága: a gyülekezeti igehirdetést módszeresen, rendszeresen, a hit és cselekedet végső normájára vonatkoztatva tárgyalja.”<sup>12</sup> Hitet tesz amellett is, hogy „az igehirdetésnek szüksége van a tudományos írásmagyarázatra.”<sup>13</sup> Az igehirdetőnek együtt kell látnia a sensust az ususszal. Az igehirdető írásmagyarázó munkája elválaszthatatlanul össze van kötve az imádsággal: együtt van a textus konkrét, történeti arculatára való figyelés az aktuális üzenetért való imádkozó tusakodással, hogy készülés közben, a meditációban a Szentlélek munkája nyomán felismerje gyülekezete igazi helyzetét és lelki szükségleteit.<sup>14</sup>

10 Jegyzőkönyv a Debreceni m. kir. Tisza István Tudományegyetem ref. hittudományi karának 1940. évi március 18-i, IX. rendes ülése, 318. szám.

11 BARTHA–MAKKAI (szerk.): *Studia et acta ecclesiastica*, V. köt., 409.

12 CZEGLÉDY: *Homiletika*, 11.

13 i. m., 147.

14 i. m., 150–151.

Czeglédy Sándor, mint igehirdető ezt az imádságos lelkületű írásmagyarázói elkötelezettséget azzal is kifejezte, hogy a saját maga által legépelte igehirdetéseinek felső sorába mindig kiírta a kettős „JJ” betűt: Jesu Juve! – Jézus segíts! Meggyőződése volt – ahogy J. S. Bachnak is –, hogy igei invenció, kreativitás és üzenet nincs Jézus Krisztus segítségére nélkül!

Reménység szerint a közeli időben megjelenik a Kálvin Kiadónál az a reprezentatív prédikációs kötet, amelynek segítségével közkinccsé válhat az igehirdető Czeglédy Sándor életművének legjava.

Czeglédy professzor a klasszikus református liturgia XX. századi nagy öregje volt. Istentisztelet-felfogásában a barthiánus tanításra épített, de nem ragadt le annál, hanem érzékeny teológiai akribiával, rendszeres teológiai alapokon tisztázta a református istentisztelet alapelveit. Ennek nemzedékekbe oltott tananyaga volt a több kiadást megért, teológiai előadásait tartalmazó *Liturgia* című teológiai jegyzete.<sup>15</sup>

Az istentiszteletet az üdvösség ökonómiájába helyezte. „Az üdvösség ökonómiája szempontjából az istentisztelet az életnek az a különleges aktusa, amelyben az örökkétartó istentisztelet anticipálása, »megízlése« (Zsid 6,4–5) megy végbe. Most, az incarnatio és a paruosia között a gyülekezet egész élete alá van vetve a földi élet természetes ritmusának. ... Amíg a földön vagyunk, egész életünk a be- és kilégzés ritmusát követi... az istentisztelet az egész keresztyén élet lélegzetvétele. ... azért tartunk külön istentiszteleteket, hogy – mint „az alapokkal bíró város” (Zsid 11,10) felé tartó zarándokcsapat – újra és újra magunkba szívjuk a menny éltető levegőjét, magunkba felvehessük az »eljövendő világ erőit« (Zsid 6,4) és ezek az erők rajtunk keresztül beleáradjanak az egész világ életébe.”<sup>16</sup>

Czeglédy Sándor liturgikájában leszámolt az újkori antropocentrikus istentisztelet-elméletekkel (psychagógiai elmélet és Schleiermacher elmélete). Ezzel erős kritikát gyakorolt a Schleiermacher nyomdokait követő, és a jegyzet megírásakor érvényben lévő 1927-es, Ravasz-féle Agenda teológiája fölött. Odafigyelt az elméletek részizgazságaira, hogy éles logikával levezetett érvelése után rámutasson: „A gyülekezet azért keresi Isten jelenlétét, mert Isten: Isten. Nem tökéletességről és tökéletlenségről, ideáról és empiriáról, hiányosságról és valláserkölcsei gazdagságról van szó, mert ezek végeredményben filozófiai kategóriák, amelyek azonnal hasznavehetetlenné válnak, amint tudomásul vesszük, hogy az Istennel való közösség alapja a bűnösök megigazulása. Nincs módunk arra, hogy a felsorolt célmeghatározások között szabadon válogassunk, vagy hogy azokat egymás kiegészítésére egymás mellé helyezzük. Ami részizgazság van bennük, az akkor érvényesül igazán, ha az istentiszteletet az Istennel való közösség gyakorlásának Isten ajándékozta lehetőségének tartjuk. Isten jelenléte valóban okot ad az örvendezésre, de ugyanakkor az Isten ítélet-gyakorlását és megtérésre hívását is jelenti.”<sup>17</sup>

15 Sokszorosítva megjelent: 1951, 1959, 1978, 1996. A Debrecenben többször megjelent és alakított Liturgia kurzusa hatással volt az elmúlt fél évszázad más teológiáin tanító gyakorlati teológusok ilyen jellegű jegyzeteire is, például Szabó Géza, Boross Géza, Szőnyi György.

16 CZEGLÉDY: *Liturgia*, 5. Vö. CZEGLÉDY: Istentisztelet és élet, in: *Református Egyház* 9 (1957), 149.

17 CZEGLÉDY: *Liturgia*, 13.

Az istentisztelet fő elveit öt pontban állapítja meg: 1. az igazság elve, 2. a szabadság elve, 3. a jó rend elve, 4. a közösség elve, 5. az ünnepélyesség elve.

Czeglédy Sándor liturgikai munkásságának lényeges vonása, hogy nemzetközi szinten is számon tartott hymnologus volt.<sup>18</sup> Különösen jelentősek a 16–17. század istentiszteletével kapcsolatos kutatásait dokumentáló tanulmányai, amelyekben új felismeréseket és szempontokat adott. Ezekben egyszerre kap rálátást az olvasó az egyháztörténeti, dogmatikai, egyházszerkezeti, művelődéstörténeti, irodalmi és hymnológiai-egyházzenei tényezőkre. (*Emberi hagyományok ostorozása*<sup>19</sup>, *A debreceni kollégiumi nagykönyvtár írott graduáljai*<sup>20</sup>, *Méliusz Ágendája és himnológiai tevékenysége*<sup>21</sup>, *Néhány megjegyzés Huszár Gál most megtalált énekeskönyvéről*<sup>22</sup>, *Megifjodó öreg graduálok*<sup>23</sup>).

Feltűnő, hogy Czeglédy Sándor gyakorlatilag kimaradt az 1985. évi új Istentiszteleti Rendtartást előkészítő érdemi munkálatokból. Véleményét elmondhatta a Doktorok Kollégiuma ülésein, illetve Bartha Tibor püspök felkérésére válaszlevelek formájában,<sup>24</sup> de óvó és megalapozott kritikájának általában nem volt foganatja. Többször hangoztatta: egyrészt azt, hogy nem a kor szavára hivatkozva kell az istentisztelet reformjára gondolni, hanem az Ige szavára. Másrészt: atyáink egyik külföldi egyház liturgiáját sem igyekeztek szolgálai lemásolni, hanem törekvéseikben egyfelől radikálisabbak voltak azoknál, másfelől konzervatívabbak.

Czeglédy Sándor liturgiátörténeti jelentőségét abban látjuk, hogy istentisztelet-felfogásában megjelent az eszkathologikus szemlélet, és a krisztocentrikus látásmód töretlenül érvényesült. Kutatásait a múltat megbecsülő történeti korrektség jellemezte. A mérlegre tett tradíció és a bölcs óvatosság tudós pályájának egésze alatt visszatartotta a meggondolatlan liturgizmus és sokakat kísértő modernizmus csapdáitól.

Tanszékelődjéhez méltó módon Czeglédy Sándor is saját gyakorlati teológiai iskolát teremtett a szemináriumi foglalkozásokon, az országos teológiai szaktanfolyamokon, majd az abból kifejlődött Doktorok Kollégiuma szekcióülésein, ahol élményszerű előadásaival, mértéktartó megfontoltságával, értékelő, összefoglaló, impulzusokat adó irányításával nevelődtek ki a nála doktoráltakból a hazai teológiák gyakorlati teológiai professorai: Boross Géza, Szőnyi György és id. Fekete Károly.

18 Külföldön megjelent tanulmányai is bizonyítják ezt: *Zur Geschichte der evangelischen Kantionalbücher in Ungarn*, 159–163. és *Hymnologische Forschung in Ungarn 1945–61*, 275–276.

19 CZEGLÉDY: *Emberi hagyományok ostorozása*, in: *Református Egyház* 16 (1964), 59.

20 CZEGLÉDY: *A debreceni kollégiumi nagykönyvtár írott graduáljai*, in: *Református Egyház* 9 (1957), 265.

21 CZEGLÉDY: *Méliusz Ágendája*, in: *BARTHA–MARKAI* (szerk.): *Studia et Acta Ecclesiastica*, II. köt., 355–391.

22 CZEGLÉDY: *Néhány megjegyzés Huszár Gál énekeskönyvéről*, in: *Református Egyház* 28 (1976), 174–176.

23 CZEGLÉDY: *Megifjodó öreg graduálok*, in: *Confessio* 2 (1978), 68–78.

24 Ilyenekre hívta fel figyelmemet dr. Gaál Botond professzor, aki Czeglédy Sándor iratait rendezte a Debreceni Református Kollégium Levéltára számára. Pl.: a liturgiai reform indulásakor, 1963. június 15-én kelt Czeglédy-levél, ill. Bartha Tibor zsinati elnökként a 207/1982. Eln. sz. és a 232/1982. Eln. sz. levélben kért véleményt a „Szempontok és javaslatok az Istentiszteleti Rendtartás revíziója előadás megtartásához” c. Bartha-dolgozattal kapcsolatban.

Legendás memóriája, alapos nyelvismerete, imponáló tolmácskészsége, fényes intellektusa, naprakész ismeretei sokak előtt nyilvánvaló volt. A Hittudományi Kar egyetemből való 1950. évi kizárása után is számtalan szállal kapcsolódott a város tudományos életéhez.

Mindezek közben tanítása nemcsak tudományos volt, hanem hitvallássá vált. A Debrecen-Nagytemplomi Református Egyházközségnek 1940 óta volt presbiterre, példamutató, férfias, református kegyességet élő és hűséges gyülekezeti tagja. Bátor, hitvalló magatartása azzal lépett a nyilvánosság elé, hogy 1937-ben megjelentette Niemöllerrel készített hallei interjúját és hiteles beszámolókat adott a német hitvalló egyházzól, amely magatartás teológiai állásfoglalássá nőtte ki magát *A választott nép* című könyvében.

A Theologiai Szemle új korszaka indult 1941-ben.<sup>25</sup> A szerkesztőség élére Vasady Béla és Czeglédy Sándor került.<sup>26</sup> Ekkor a tudományos teológiának megnőtt az aktualitása, ahogy azt Czeglédy Sándor is kifejezte: „Egy beláthatatlan arányú világnézeti forradalom vihara zúg el fölöttünk. A második világháború mindenekelőtt ideológiai háború. ... Ha a tudományos teologia hallgat, csak megnövekedik az a veszély, hogy kijelentés-ellenes eszmeáramlatok özönvize borítja el az egyház és a társadalom egész életét.”<sup>27</sup> A Theologiai Szemle ebből az elkötelezettségből már 1932–1934-től figyelemmel követte és ismertette a német egyházi harc folyamatát és megfogalmazta a teológiai útmutatást a hazai helyzetben. Hitvallással felérő írása jelent meg ekkor Czeglédy Sándornak *Az Ószövetség és igehirdetésünk* címmel. Csupán a záró mondatokat elevenítsük most fel: „A keresztyén egyházat megalapító pünkösdi prédikáció ótestamentumi prédikáció volt. Ahol az Isten Lelke működik, ott nincs akadály. Ott az emberi elbizakodottságnak, elfogultságnak, előítéleteknek, hazugságoknak bástyái összeomlanak és a romok fölött feltűnően Isten dicsősége. Ne féltsük az Ótestamentumot! Amikor társadalommegváltó elméletek ködként szétfoszlanak és megsemmisülnek, amikor az Ótestamentum mai ellenségeinek a nevét még a történeti kutatás sem tudja fellelni többé, Krisztus anyaszentegyháza akkor is boldog örömmel fogja vallani, hogy »a teljes írás (tehát a teljes Ótestamentum) Istentől ihletett és hasznos a tanításra, fedésre, a megjobbításra, az igazságban való nevelésre, hogy tökéletes legyen az Isten embere, minden jó cselekedetre felkészített.«”<sup>28</sup>

Czeglédy Sándor örökítette meg az alábbiakat a Hittudományi Kar két világháború közötti időszakáról írt tanulmányában: „A kar tagjait nemzetközi és ökumenikus tájékozottságuk segítette abban, hogy a Harmadik Birodalom és szövetségesei vereségét határozottabban anticipálták, mint a többi teológiai karok tagjai, bár az utóbbiak között is csak kevesen akadtak olyanok, akik a nácizmus győzelmében

25 VASADY: Új korszak küszöbén, in: *Theologiai Szemle* 17 (1941), 8–12.

26 A kiadóhivatal munkáját először Farkas Ignác, majd Szilágyi József, 1944-től pedig Boros Dezső vezette. A főmunkatársi gárda tagjai voltak: Budai Gergely, Dávid Gyula, Farkas Pál, Illyés Endre, Imre Lajos, Ince Gábor, Kovács J. István, Makkai Sándor, Márkus Jenő, Mátyás Ernő, Nagy Sándor Béla, Révész Imre, Szenes László, Tavasz Sándor, Tóth Endre, Török István, Újszászy Kálmán.

27 CZEGLÉDY: A Tudományos teologia aktualitása, in: *Theologiai Szemle* 17 (1941), 44–45.

28 CZEGLÉDY: Az Ószövetség és igehirdetésünk, in: *Theologiai Szemle* 19 (1943), 176.

reménykedtek. 1943 késő nyarán felkereste a kart a Németországi Evangélikus Egyház külügyi hivatalának egyik tisztségviselője, és egy egész délután tartó beszélgetés után, amikor már pontosan tudta, kikkel van dolga, óvatosan tájékoztatott arról, hogy komoly készülődések vannak folyamatban Hitler eltávolítására. Csak a háború után tudtuk meg, hogy vendégünk éppen úgy, mint Bonhoeffer, a RSHA-főnök Canaris admirális támogatásával utazott még semleges országokba is. Canarist azután egy napon végezték ki Bonhoefferrel, nem sokkal a német kapituláció előtt a flossenbürgi koncentrációs táborban. Egy olyan beszélgetés, mint amilyen a miénk volt 1943-ban, más egyetemi karon nem történhetett volna meg.<sup>29</sup>

A Debreceni Egyetemen a két világháború között a teológiai tudomány és a neveléstudomány kölcsönhatásából megszületett egy sajátos őrállói mentalitás. Ezt a figyelemre méltó habitust azért tekinthetjük felekezeti sajátosságnak, mert ez a teológiai iskola és nevelő közeg érlelt ki egy olyan bölcsész hallgatót, ifj. dr. Varga Zsigmondot (1919–1945)<sup>30</sup>, aki a teológiai tanulmányait is abszolválta, s mint bölcsészdoktori címmel rendelkező teológiai ösztöndíjas diák lett a magyar kereszténység mártírjává a II. világháború idején.<sup>31</sup>

Czeglédy Sándort hosszú élete során nem környékezte meg a napi politikába vegyülés vagy az egyházpolitika kísértése. Minden időben rendíthetetlen maradt azok számára, akik másra akarták volna használni tehetségét, tudását és népszerűségét, mint amit bibliai meggyőződése neki diktált. Egyéniségére szinte kiült ez az attitűd, ami védettséget is adott neki. Élete második felének egyházi vezetői félretenni nem akarták, de igazán használni sem merték. Háttérben maradását alázattal viselte, s a részt nem venni szabadságával kezelte a dolgokat és az Élő Isten akarata alá helyezett minden emberi érdeket, hogy az Isten gondolata valósuljon meg. Ez emelte őt kegyességi irányoktól függetlenül sok teológus és lelkipásztor referenciaemberévé, tanácsadójává. Titokzatos zárkózottságából ilyenkor a bizalomra bizalommal válaszolt.<sup>32</sup> A legnehezebb döntési helyzetekben, vitákban is vállalta a teológiai megközelítés elsődlegességét, amely módszer sohasem hagyta cserben. Ő maga vallotta: „Nem érdemli meg nevét az a teológia, amely elfelejti, vagy nem tudja, vagy nem akarja tudni, hogy idegenek és vándorok vagyunk a földön.” „A teológiát nem lehet gettóban művelni; annak az egyháztörténet tanulsága

29 CZEGLÉDY: A teológia tanítása a Kollégiumban, in: Barcza, J. (szerk.): *A Debreceni Református Kollégium Története*, 575–576.

30 Munkásságának méltatását l.: Id. VARGA: A Krisztus szolgálatában megdicsőült ifj. dr. Varga Zsigmond emlékezete, Debrecen, 1949.; STEIN: Zsigmond Varga zum Gedächtnis, in: Karner (Hrsg.): *Aktuelle Reihe* 22 (1981); STEIN: Ifj. dr. Varga Zsigmond emlékezete, in: *Theologiai Szemle* 24 (1981), 100–103.; FEKETE: Ifj. Dr. Varga Zsigmond emlékezete, in: Kustár Z. (szerk.): *Orando et laborando*, 11–17.; FEKETE, K. (szerk.): *Ifj. dr. Varga Zsigmond: Non videri, sed esse – Válogatott írások*, Debrecen, 2005.

31 Czeglédy Sándor vallomása: „ha nekem is részem volt abban, hogy egyik legjobb diákunkat már meglévő hitvalló meggyőződésében erősítsük, akkor lelkiismeret-furdalásunk is van amiatt, hogy dr. Varga Zsigmond volt széniorunk a mauthauseni koncentrációs táborban 1945. március 5-én hitvallóként fejezte be fiatal életét.” Ez az érdekes mondat található Czeglédy, Sándor, *Egyházunk ébredésének teológiai impulzusai* címmel, 1991. augusztus 23-án, a Doktorok Kollégiuma Gyakorlati Theológiai Szekciójában elhangzott előadásának kéziratában: TITEL I. 27.c. 184. – az előadás 12. oldala.

32 Vö. KOVÁCS: *Orando et laborando – Részletek, visszaemlékezések régi naplók alapján*, 27. 30. 32. 36. 100.



szerint vállalkoznia kell arra, hogy beleilleszkedjék a kor kulturális kontextusába, megalkuvások nélkül, identitását megőrizve, de nem félelemmel és aggályoskodva, hanem a segíteni kész szeretet indulatával.”

A „segíteni kész szeretet indulatának” jegyében tanított ő is, és ezt a feladatot hagyta örökül ránk is! Hálát adunk hosszú, tartalmas teológiai munkásságáért abban a bizonyosságban, amely temetésén vigasztalt bennünket 1998. november 3-án: „Nem halok meg, hanem élek, és hirdetem az Úrnak tetteit!” (Zsolt 118,17)

Czeglédy Sándor professzor emlékezete legyen áldott közöttünk!

## Irodalom

- BARTHA, T. – MAKKAI, L. (szerk.): *Studia et acta ecclesiastica. Tanulmányok a Magyarországi Református Egyház történetéből 1867-1978.*, V. köt., Budapest, Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1983.
- CZEGLÉDY, S.: A teológia tanítása a Kollégiumban, in: Barcza, J. (szerk.): *A Debreceni Református Kollégium története*, Budapest, Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1988, 534–591.
- CZEGLÉDY, S.: A Thesszalónikaikhoz írt első és második levél magyarázata, in [szerk. nélk.]: *Jubileumi kommentár – A Szentírás magyarázata*, III. köt., Budapest, Kálvin Kiadó, 1995, 336–346.
- CZEGLÉDY, S.: Az Ószövetség és igehirdetésünk, in: *Theologiai Szemle* 19 (1943), 176.
- CZEGLÉDY, S.: *Csikesz Sándor emlékezete*, Debrecen, 1944. (*Csikesz 1944*)
- CZEGLÉDY, S.: Csikesz Sándor emlékezete – egy fél évszázad távlatában, in: *Theologiai Szemle* 33 (1990), 225–232.
- CZEGLÉDY, S.: *Egyházunk ébredésének teologiai impulzusai* címmel, 1991. augusztus 23-án, a Doktorok Kollégiuma Gyakorlati Theologiai Szekciójában elhangzott előadásának kéziratában: *TtREL I. 27.c.* 184.
- CZEGLÉDY, S.: *Homiletika*, Debrecen, 1971.
- CZEGLÉDY, S.: *Hymnologische Forschung in Ungarn 1945–1961*. Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, Bd. 8., Kassel 1963. 275–276.
- CZEGLÉDY, S.: Istentisztelet és élet, in: *Református Egyház* 9 (1957), 149–150.
- CZEGLÉDY, S.: *Liturgika*, Debrecen, 1951.
- CZEGLÉDY, S.: *Makkai Sándor, a teologia professzora*, Emlékbeszéd Makkai Sándor arcképének ünnepélyes leleplezése alkalmából a Debreceni Kollégium dísztermében, 1952. június 7-én, publikálatlan kézirat: *TiREK Kt 7957.* 1.
- CZEGLÉDY, S.: Méliusz ágendája és himnológiai tevékenysége, in: Bartha, T. – Makkai, L. (szerk.): *Studia et acta ecclesiastica. A II. Helvét Hitvallás Magyarországon és Méliusz életműve*, II. köt., Budapest, Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1967.
- CZEGLÉDY, S.: Ráday Pál lelki arca, in: Esze, T. (szerk.): *Ráday Pál (1677–1733)*, Budapest, Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1980, 235–260.
- CZEGLÉDY, S.: Révész Imre, az igehirdető, in: *Confessio* 13 (1989), 17–25.
- CZEGLÉDY, S.: *Zur Geschichte der evangelischen Kantionalbücher in Ungarn*. Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, Bd. 8., Kassel 1963, 159–163.
- FEKETE, K.: A választott nép szolgálatában – in: Gaál A 80 éves Czeglédy Sándor élete és munkássága, in: Gaál, B. (szerk.): *A választott nép szolgálatában. Tanulmányok a 80 éves Czeglédy Sándor teológiai professzor tiszteletére*, Debrecen, 1989, 1–11.

- FEKETE, K.: Adalékok a Debreceni Egyetem „református” jellegének megragadásához, in: Brezsnaynszky, L. (szerk.): *A „Debreceni Iskola” Neveléstudománytörténeti vázlata*, Budapest, (2007), Gondolat Kiadó, 376–398.
- FEKETE, K.: A református liturgiák története a 19–20. században, in: *Református Szemle* 96 (2003), 592–617.
- FEKETE, K.: Dr. Czeglédy Sándor emlékezete, in: *Református Szemle* 92 (1999), 77–78.
- FEKETE, K.: Ifj. Dr. Varga Zsigmond emlékezete, in: Kustár, Z. (szerk.): *Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2004/2005. évi értesítője. 467. tanév*, Debrecen, 2005, 11–17.
- FEKETE, K.: Szemléletformáló teológiai felismerések és azok hatása a Debreceni Egyetemen a két világháború között, in: *Studia Theologica Debrecinensis* 1 (2008), 57–62.
- FEKETE, K. (szerk.): *Ifj. dr. Varga Zsigmond: Non videri, sed esse. – Válogatott írások*. Debrecen, 2005.
- GAÁL, B.: Czeglédy Sándor (1909–1998), a rendszeres teológus, in: *Confessio* 25 (2001), 99–109.
- KOVÁCS, T.: *Orando et laborando. Részletek, visszaemlékezések régi naplók alapján* (Református Tiszántúl Kiadványai 1.), Debrecen, 2006.
- STEIN, A.: Ifj. dr. Varga Zsigmond emlékezete, in: *Theologiai Szemle* 24 (1981), 100–103.
- ID. DR. VARGA, Zs.: *A Krisztus szolgálatában megdicsőült ifj. dr. Varga Zsigmond emlékezete*, Debrecen, 1949.
- VASADY, B.: Új korszak küszöbén, in: *Theologiai Szemle* 17 (1941), 8–12.



## Édesapám – Czeglédy Sándor

Tisztelt Emléklülés! Rektor Úr! Kedves Vendégek!

Vannak dolgok, melyeket az ember a szívében őriz és nagyon nehéz róluk beszélni. Ilyen helyzetben vagyok én is, mégis, mivel sokan ismerték és tisztelték édesapámat, beszélnem kell róla. Megköszönve rektor úr felkérését, olyan dolgokat, eseményeket szeretnék elmondani, amelyeket csak én tudhatok, mert közvetlen részese voltam ezeknek, másrészt pedig azért, mert sajnos már csak én vagyok egyetlen élő gyermeke. Én voltam a legkisebb, korban a másik két testvérem jó pár évvel idősebb is volt. Valamiképpen úgy alakult, hogy én, a kicsi lány több időt töltöttem édesapámmal, mint a testvéreim. Együtt kerékpároztunk, sétáltunk, engem vitt magával talán a legtöbbször. Megadatott, hogy élete végéig mellette lehettem. Ezekből az élményekből, elbeszélésekből fogok most felidézni néhányat, bizonyára örömünkre és tanulságunkra.

1. Sokat hallottam a nagyapámról, idősebb Czeglédy Sándorról, aki nagyon nagy munkabírású volt. A teljes Bibliát is lefordította héberből és görögből, de Kálvin Intitutió-jának is ő az egyik fordítója. A nagymamám, Kósa Margit adta ki a papnék könyvét. Őt gyermekük közül édesapám volt a legidősebb. Hozta magával azt az igazi puritán, kálvinista, református kegyességet, egyfajta tiszta szellemiséget, amelyet én magam azért tartottam nagyon egészségesnek, mert kiegyensúlyozott, szélsőségektől mentes volt, ugyanakkor pedig mindig is a megelégedettség jellemezte a családi légkört. De hozta magával a jó értelemben vett hajlíthatatlanságot, az elvei mellett való kiállás bátorságát is. A szélesen kiterjedt Czeglédy családunk nemzedékről nemzedékre őrizte és ma is őrzi azt az ismeretet, hogy a gályarab Czeglédi Péter leszármazottai vagyunk. Amikor édesapámra gondolok, engem az ő mély hite és jellemzilárdsága a magyar gályarabokra emlékeztet szüntelen. Családunktól távol állt az egyházkormányzás zajos világa, annál inkább a szellemi értékek voltak nálunk előtérben. Én egy ilyen miliőbe születtem bele. Nagyon nagy hála van ezért a szívemben Istennek, mert ez egy egész életre elkísérő ajándék volt számomra.
2. Otthonunkban sokszor ültük körül a nagy családi asztalunkat. Akkor még nem tudtam, miért, de én élveztem, mert édesapám sok érdekes dolgot mesélt, mutatott, fordított. Csak később láttam meg az értelmét, hogy abban a korszakban, amikor nem utazhattunk, amikor abban a zártságban az újságok sem nyújtottak

- sokat, valósággal kitarult előttünk a világ, szinte mi is utaztunk és részesei lehettünk olyan eseményeknek, amelyekről csak álmodni lehetett akkor. Ő oda varázsolta nekünk a nagy világot, a szép és jó dolgokat, amelyeket aztán később ismerhettünk meg.
3. Amikor elvitt kerékpározni, leültünk egy farönkre, ő pedig csodálattal nézte a természetet. Az állatokat különös élvezettel figyelte. Amikor nyár volt, mindig szedett virágokat, szép pipacsokat, búzavirágokat és csokorban hozta haza édesanyámnak. Ő egyébként már akkor felfedezte azt, amit ma „fitness-biciklizésnek” neveznek: legolcsóbb, legkellemesebb, leggyorsabban elérhető testmozgás, ráadásul a természettől körülölelve. Az ő napi, rendszeres biciklizését úgy kell elképzelni, mint egy jelenséget, amely hozzátartozott a város képéhez.
  4. Engem gyakran elvitt a könyvtárakba, már kicsi koromban. Ide, a Nagykönyvtárba is sokat jöttünk. Ez most amolyan egyszerűnek tűnő dolog, de lényegében arról van szó, hogy ezáltal szerettem meg az idegen nyelven való olvasást. Ő angol mesekönyvekből, természetleírásokból olvasott nekem, s ez nekem nagyon tetszett, ezért nem szerettem, amikor gyorsan lapozott. Azt szerettem volna, ha mindent elmond. Majd a National Geographicből is fordított nekem érdekes cikkeket. Persze neki más dolga is volt, minthogy nekem állandóan felolvasson. Később értettem meg, hogy ő nagyon komoly kutatásokat végzett a könyvtárakban.
  5. Erről is elárulok egy-két titkot, csak röviden. Amikor még kislány voltam, neki megengedték, hogy régi könyveket hazahozzon a könyvtárból. Az Erdélyben őrzött Batthyány-kódex másolata, valamint az Óvári- és Ráday-graduálok és más kódexek hatalmas kötetei ott voltak az asztalunkon. Még most is érzem az illatukat. Édesapám azt állította Schulek Tibor himnológussal szemben és a jelenlegi énekeskönyvünk összeállítóival szemben is, hogy a Batthyány-kódexnél korábban kellett léteznie egy énekeskönyvnek, amelyet Huszár Gál adhatott ki itt, Debrecenben, 1561-ben. Emellett ő nagyon komoly érveket sorakoztatott föl, de mindenki hihetetlen feltételezésnek tekintette. Jó pár évvel később, talán az 1970-es évek második felében Borsa Gedeon országos hírű tudós megtalálta Huszár Gál 1561-ben, Debrecenben kiadott énekeskönyvét Stuttgartban. – Egyébként gyakran kérte a nővéremet és engem, hogy énekeljük el zongorakísérettel azt a sok régi 16. és 17. századi magyar éneket, amelyeket éppen vizsgált. Számunkra szép és izgalmas korszak volt ez.
  6. Ami az édesapám egyéniségét illeti, arról is érdemes pár szót ejteni. Ebből következett aztán az ő mindennapi magatartása. Amikor felkelt és mindent rendbe tett maga körül, úgy kezdte a napot, hogy a „belső szobájában” mindig imádkozott. Általában az édesapja által készített „Mindennapi kenyérünk” című áhitatos kiadványt használta. Én is ezt használom, s most döbbszemem rá, hogy ebben június 16-án, a születésnapján éppen a kedves igéje található a 31. zsoltárból: „*Mert kősziklám és védővárám vagy Te Uram, vezess hát engem a Te nevedért és vezérelj engem. . .*”. Csak utólag látom már és most értem igazából az ő rendíthetetlen magatartását. 1944 őszén, a harcok idején csak ő volt az egyetlen teológiai professzor, aki nem hagyta el a várost. Neki annyira sziklaszilárd hite volt, hogy a legnagyobb megpróbáltatásai és mellőzöttsége idején is nyugodt és higgadt maradt. Mindig bízott Isten megtartó erejében és gondviselő szeretetében. Erős, férfias

jellemű ember volt, noha mégis egy szelíd embernek látszott és ez a tulajdonsága is nagyon mély lelkiségéből és hitéből fakadt. A betegeket mindig meglátogatta, a barátai mellett és diákjai mellett állhatatosan kitarzott. Szelíd és bölcs volt mindig, nem bántott meg senkit, mindenkiiben igyekezett meglátni a jót, a bántásokat pedig nyugodt lélekkel hordozta. Még ilyenkor is megőrizte a derűjét és humorát.

7. A humoráról és derús eseteiről is sokat lehetne mesélni. A tanítványai tudnák ezt ízeseen előadni. Ő egy igazi szellemi ember volt a professzorok gyakori szó-rakozottságával. Nagyon szeretett szerelni, mindent szétszedett és összerakott, a biciklijét is és az írógépét is. Én egy olyan esetet mondanék el, amely otthon történt és a szereléssel kapcsolatos. Ennek szemtanúja voltam. Vendégségben volt nálunk két másik világhírű professzor a feleségével: Gárdonyi Zoltán, a híres zeneszerző és Szelezky Gyula neves sebészprofesszor. A feleségek kimentek az udvarra megnézni a virágokat. Édesapám pedig ezalatt előadta barátainak, hogy ő most a napokban éppen a fürdőszobában található vízöblítő tartályt szerelgeti, de még nincs vele készen, hallani is, amint csöpög. Több se kellett, a másik két professzor kapva kapott az alkalmon, és mindketten egymást felülmúlva állították, hogy ők ebben szakértők, kitűnően értenek a *reservoir*-hoz. Mindhárman szinte egyszerre ott termettek a fürdőszobában és a három professzor elkezdte szerelni a tartályt. A feleségek csak hűlt helyüket találták és csodálkoztak, hol lehetnek a férjeik. Meghallották azonban a férfiak beszédét, amint éppen a *reservoir operatív funkciójáról* társalogtak a szerelés közben. Persze mindhárman kellő hitvesi elmarasztalásban részesültek, különösen is az én édesapám. Ők azonban visszaültek a helyükre és folytatták a kedves beszélgetést ott, ahol abbahagyták.
8. Annyi érdekes dolgot lehetne még említeni édesapámmal kapcsolatban. Gimnazista korunkban is élvezettel segített a matekfeladatok megoldásában, remekül rajzolt, vagy azt is érdemes még tudni, hogy kitűnően tudta az angol nyelvet és a fordításait maga Ország László is rendkívülinek tartotta. Modern is volt, tíz ujjal, vakon gépelt, amit senki más nem tudott. Ő a profi gépirók gyorsaságával dolgozott, és bennünket is arra biztatott, hogy ezt tanuljuk meg. Milyen jól jön ez most a számítógépek világában. Tudása és általános tájékozottsága is szinte elképzelhetetlenül széles körű volt. Az unokái is nagyon hiányolják, néha föl is említik, milyen jó volna őt kérdezni. – De most lassan lejár az időm és be kell fejeznem. Egyik kedves diákja, a rehabilitált Fekete Szűcs Gyula orgonista-lelkész írta a férjemnek édesapám temetése után: „Vele együtt siratom el a boldog diákéveimet, ifjúságomat is. Gyönyörű volt! ... Czeglédy professzor úrban Istennek rendkívüli ajándékát kaptuk. Azon felül, hogy valódi tudós, bátor magyar, hitében kőszikla, Aranka néniel együtt rajongásig tisztelt családfő, ráadásul számomra olyan hűséges atyai jó barát, aki TESTVÉRÜL SZÜLETETT A NYOMORÚSÁG IDEJÉRE”. – Mi, a közelebbi és tágabb család most is úgy érezzük, hogy a 118. zsoltár 17. verse alapján igazat írtunk a tőle való búcsúzásunkkor mindnyájunk vigasztalására: „*Nem halok meg, hanem élek, és hirdetem az Úrnak tetteit!*” – Hálás szívvel köszönöm meg a Kántus szép énekét, melyet édesapám nagyon szeretett hallgatni. Köszönöm a Debreceni Református Hittudományi Egyetemnek, hogy édesapám emlékét ápolják, és külön megköszönöm, hogy ennek jeleként a portréját elkészítették.



# VENDÉGELŐADÁSOK

ULRICH H. J. KÖRTNER

## Bioethik und Biopolitik<sup>1</sup>

### ÖSSZEFOGLALÁS

*Ulrich H. J. Körtner bécsi professzor előadásában, amelyet 2009. február 11-én tartott egyetemünkön, a bioetika és a biopolitika kérdéseinek összefüggéseire és feszültségeire irányítja rá a figyelmet nemzetközi kitekintésben. A témának az ad különös aktualitást, hogy a biotechnológia hihetetlen gyors fejlődése nemcsak az emberi élet manipulációjának veszélyét rejti magában, hanem alapjaiban változtathatja meg az emberi faj jövőjét. A tudományos kutatás lehetőségeit egyaránt kísérik félelmek és remények, de felelős magatartásra már nem lehet csak az erkölcsi intelmek alapján nevelni: olyan politikai döntésekre és nemzetközi konszenzusra van szükség, amely kellő garanciákat biztosíthat az emberi nem eszköztése, manipulálása, új egyedek „tenyésztése”, egy szóval a természet és a teremtés rendjébe való beavatkozás ellen. Úgy tűnik, mintha ebben az összefüggésben a biopolitika olyan új jelenség, illetve terület lenne, amely a kihívásokra igyekszik reagálni. A szerző bizonyítja, hogy a biopolitika és a bioetika csaknem egyidős – sőt az etikának politikai funkciója van, amennyiben az emberi élet alapkérdéseire reflektál és az emberi élet méltóságának sérthetetlenségét követeli, az emberhez méltó életkörülmények megteremtését és biztosítását kéri számon a hatalom mindenkori gyakorlójától. Kérdés, hogy a modern demokrácia keretei között hogyan egyeztethető össze az egyén önrendelkezésének és a választás korlátlan szabadságának biomedicina területére is kiterjesztett igénye az önkorlátozás és felelős politikai hatalomgyakorlás elveivel. A tanulmány bemutatja azokat a megoldásokat, amelyek alapján az európai társadalmak igyekeznek kezelni a bioetika és biopolitika kérdéseit, demokratikus hagyományaik függvényében (például participatív és deliberatív demokráciák elvei alapján). Ugyanakkor megfogalmazódik az az általános igény, hogy a bioetikai viták minél inkább a nyilvánosság fórumain keressék a konszenzust. Ebben az összefüggésben viszont a tudományetikai kérdésfelvetések mindig tudománypolitikai jellegű ötlenek, ahol az etika értékítélete és a tudományos kutatás tényállása időnként feszültséget okoz, máskor pedig vegyes képet eredményez, amely a tisztánlátást is gátolja. Az egyház és teológia bioetikai vitákban való részvétele kapcsán a tanulmány rámutat – szintén nemzetközi vonatkozásban – a vélemények vallási alapú polarizálódásának jelenségére és arra a veszélyre, hogy a teológiai érveket gyakran fundamentalista-vallási előítéletek vagy morálfilozófiai megközelítések helyettesítik, veszélyeztetve ezzel a vitákban való kompetens megszólalás lehetőségét. Az egyes egyházak álláspontja országonként eltérhet, érvelésük mögött gyakran az adott egyház társadalmon belüli jogállása, állammal való kapcsolatrendszere érhető tetten, viszont vannak országok, ahol az egyházak egyáltalán nem rendelkeznek semmilyen véleménnyel a kérdést illetően. Végül a tanulmány az osztrák példán szemlélteti a bioetikai bizottságok működési rendjét és feladatköreit. (FS)*

<sup>1</sup> Gastvorlesung an der Theologischen Universität Debrecen, 11. Februar 2009.



## 1. Politik und Ethik des Lebens

Über einen Mangel an Aufmerksamkeit braucht sich die Disziplin der Ethik derzeit nicht zu beklagen. Im öffentlichen – und das heißt auch politischen – Diskurs eines sich als „Risikogesellschaft“<sup>2</sup> begreifenden Gemeinwesens ist der Bedarf an Ethik in den letzten Jahren kontinuierlich gestiegen. Die Frage nach dem Ethos der Wissenschaft gehört ebenfalls dazu. So sind es heute gerade ethische Fragen, welche das öffentliche Interesse an Forschung und Wissenschaft wecken. Gentechnik, Klonen, Stammzellforschung, das sind die Reizworte in der öffentlichen Debatte.

Mittlerweile verzichtet kaum mehr ein Staat auf ein oder mehrere beratende Organe in ethischen, konkreter bioethischen Fragestellungen, welche die Entwicklung der modernen (Natur-)Wissenschaft und Forschung mit sich bringt. Auf Grund ihres schon langjährigen Bestehens sei lediglich beispielhaft auf das französische Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé (1983)<sup>3</sup>, den Dänischen Nationalen Ethikrat (1988)<sup>4</sup> oder den Nationalen Bioethikrat in Italien (1990)<sup>5</sup> hingewiesen. Inzwischen haben alle Mitgliedsstaaten der EU vergleichbare Kommissionen, die teilweise – so in Ungarn, in der Slowakei und Rumänien<sup>6</sup> – beim Gesundheitsministerium angesiedelt sind, teilweise nicht auf die Bioethik beschränkt sind, sondern sich – wie in Spanien – mit dem gesamten Bereich der Wissenschafts- und Technikethik befassen. Manche dieser Kommissionen wurden Anfang dieses Jahrzehnts eingesetzt, als die internationale Debatte über die Forschung an humanen embryonalen Stammzellen ihren ersten Höhepunkt erreichte, so zum Beispiel in Deutschland<sup>7</sup>, in der Schweiz<sup>8</sup> und in Österreich<sup>9</sup>.

Biopolitik ist freilich längst nicht mehr eine ausschließlich nationale, sondern eine internationale, z.B. gesamteuropäische Angelegenheit. Auch bioethische Fragen lassen sich nicht losgelöst von ihrem biopolitischen, und das heißt supranationalen Kontext diskutieren. So gibt es z.B. bei der EU-Kommission eine gesamteuropäische Ethikkommission, die „European Group on Ethics in Science and New

2 Vgl. BECK: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main, 1986.

3 <http://www.comite-ethique.fr>; MAIO: Die französische nationale Ethikkommission, in: ZME 41, 1995, 291–299.

4 <http://www.etiskraad.dk/>.

5 <http://www.palazzochigi.it/bioetica/>.

6 Zum Stand der Bioethik in Ostmittel- und Osteuropa siehe die Beiträge von J. N. Neumann (Überblicksartikel), G. Jobbágyi/K. Nyéky (Ungarn), T. Matulic (Kroatien), D. Pohunková (Tschechien), I. Boyko (Ukraine), J. Glasa/J. Dacok/K. Glasová (Slowakei) in K. Glombik (Polen) in ZME 53, 2007, H.4.

7 2001 wurde in Deutschland der Nationale Ethikrat durch den Bundeskanzler eingesetzt. Daneben gab es über zwei Legislaturperioden eine Enquetekommission „Recht und Ethik der modernen Medizin“ des Deutschen Bundestages. An die Stelle der genannten Gremien ist 2008 der Deutsche Ethikrat getreten, der paritätisch von Regierung und Parlament besetzt wird (<http://www.ethikrat.org/>).

8 Ethik-Kommission im Bereich der Humanmedizin (NEK): <http://www.nek-cne.ch/>.

9 Bioethikkommission beim Bundeskanzleramt <http://www.bundeskanzleramt.at/DesktopDefault.aspx?TabID=3455&Alias=BKA>. Vgl. dazu GMEINER–KÖRTNER: *Die Bioethikkommission beim Bundeskanzleramt – Entstehungsgeschichte*, 164–173. Weiterführend: GMEINER, R.: *Politikberatung durch Bioethikkommissionen (Diplomarbeit)*, Wien, 2004.

Technologies“ (EGE).<sup>10</sup> Daneben gibt es das Forum Nationaler Ethikkommissionen (NEC Forum).<sup>11</sup> Auf globaler Ebene gibt es drei Ethikkommissionen bei der UNESCO, nämlich das International Bioethics Committee (IBC), das Intergovernmental Bioethics Committee (IGBC) sowie die World Commission on Ethics of Scientific Knowledge and Technology (COMEST).<sup>12</sup>

Diese Entwicklung gibt Anlaß, grundsätzlich über das Verhältnis von Bioethik und Biopolitik nachzudenken.<sup>13</sup> Der Begriff der Biopolitik taucht zu Beginn des 20. Jahrhunderts auf. Einer der ersten, der ihn verwendete, dürfte der schwedische Politologe Rudolf Kjellén (1864–1922) gewesen sein.<sup>14</sup> Im Anschluß an Thomas Lemke lassen sich zwei Grundtypen von Biopolitik unterscheiden. Der eine betrachtet das Leben als Grundlage der Politik, der andere als ihren Gegenstand.<sup>15</sup> Der erste Grundtypus umfasst unterschiedliche naturalistische Konzepte, für die „das Leben“ der mythische oder metaphysische Ausgangspunkt wie auch die normative Richtschnur der Politik ist. Den zweiten Grundtypus bilden politizistische Ansätze, welche Lebensprozesse als Gegenstand der Politik in den Blick nehmen. In diesem zweiten Sinne wird Biopolitik als jenes Feld politischen Handelns bezeichnet, „das seine Dynamik aus den neuen Erkenntnissen der Lebenswissenschaften entwickeln und folglich alles umschließen soll, was produktiv mit dem Leben umzugehen versucht“.<sup>16</sup> Beide genannten Grundauffassungen von Biopolitik gehen freilich noch immer von einer relativ stabilen Grenze zwischen Leben und Politik bzw. zwischen Natur und Kultur aus. Spätestens mit den biotechnologischen Möglichkeiten der modernen „Life sciences“ und ihrer „Neuerfindung der Natur“<sup>17</sup> aber wird diese Grenze brüchig. Auch lösen sich die Grenzen zwischen Politik und Ökonomie, zwischen Produktion und Reproduktion auf, wie die Diskussion über eine biobasierte Ökonomie und eine wissenschaftsbasierte Bioökonomie zeigen.<sup>18</sup>

10 Informationen unter: [http://europa.eu.int/comm/european\\_group\\_ethics/index\\_en.htm](http://europa.eu.int/comm/european_group_ethics/index_en.htm).

11 Siehe die öffentlich zugängliche Bibliothek des NEC Forums unter <http://europa.eu/sinapse/directaccess/NEC/Public-Library/>.

12 Weitere Informationen zu den drei genannten UNESCO-Kommissionen unter [http://portal.unesco.org/shs/en/ev.php-URL\\_ID=1837&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/shs/en/ev.php-URL_ID=1837&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html).

13 Zum folgenden vgl. auch KÖRTNER: „Lasset uns Menschen machen“. Christliche Anthropologie, im biotechnologischen Zeitalter, 131–133.

14 Vgl. KJELLÉN: *Grundriß zu einem System der Politik*, Leipzig, 1920; *ders.*, *Der Staat als Lebensform*, Berlin, 1924. Zu Kjelléns Konzept von Biopolitik siehe LEMKE: *Biopolitik zur Einführung*, 20–22.

15 Vgl. Th. LEMKE: a.a.O. (Anm. 14), 19–21.35–37.

16 GERHARDT: *Der Mensch wird geboren. Kleine Apologie der Humanität*, 126. Zu den ethischen Fragen heutiger Biopolitik siehe auch KUHLMANN: *Politik des Lebens – Politik des Sterbens. Biomedizin in der liberalen Demokratie*, Berlin 2001; GEYER (Hrsg.): *Biopolitik. Die Positionen*, Frankfurt am Main, 2001; DABROCK–KLINERT: Ethische Hinweise zur argumentativen Sorgfaltspflicht bei der biopolitischen Urteilsfindung, in: uö: *Menschenwürde und Embryonenschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik*, 317–325.

17 Vgl. HARAWAY: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt am Main, 1995.

18 Vgl. dazu u.a. die weltweit diskutierten Arbeiten von HARDT–NEGRI: *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt am Main–New York 2000; *dies.*, *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*, Frankfurt am Main–New York, 2004. Zu den Schwächen ihrer Analysen siehe Th. LEMKE: a.a.O. (Anm. 14), 87. Zum Thema siehe auch KÖRTNER, U.: *Bio-Based Economy aus ethischer Sicht*, <http://science.orf.at/science/koertner/149315> (30.07.2007).

Michel Foucault hat die These vertreten, daß sich die Politik in der Moderne insgesamt in Biopolitik verwandelt und nicht etwa nur ein Teilgebiet derselben ist: „Jahrtausende ist der Mensch das geblieben, was er für Aristoteles war: ein lebendiges Tier, das auch einer politischen Existenz fähig ist. Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht.“<sup>19</sup> Dabei werden die Grenzen zwischen moderner Biomedizin und den Life Sciences, die sich das nichtmenschliche Leben technisch nutzbar zu machen versuchen, fließend.

In gewisser Hinsicht war freilich schon für Aristoteles alle Politik „Biopolitik“. Bekanntlich hat Aristoteles drei als *bíoi* bezeichnete Lebensweisen des Menschen – genauer gesagt des freien Mannes – unterschieden, nämlich das Leben, das sich auf den Genuß des körperlich Schönen richtet, das Leben des Philosophen und das Leben, das innerhalb des Gemeinwesens – der Polis – schöne Taten erzeugt. Letzteres bezeichnet Aristoteles als *bíos politikós*, der freilich vom bloßen Organisiertsein des menschlichen Zusammenlebens oder von despotischer Herrschaft unterschieden ist.<sup>20</sup>

Die griechische Sprache und die antike Philosophie unterscheiden zwei Lebensbegriffe, nämlich *bíos* und *zoé*. Während als *zoé* die biologischen Phänomene bezeichnet werden, ist – unserem heutigen Sprachempfinden widersprechend – unter *bíos* die menschliche Lebensführung zu verstehen. Beiden gemeinsam ist nach antikem Verständnis die Zielgerichtetheit. Hat die *zoé* nach Aristoteles ihr Zentrum in der Seele, so der *bíos* im Subjekt bzw. im Geist.

Im Anschluß an Aristoteles hat Hannah Arendt zwischen drei Grundformen des tätigen Lebens unterschieden, nämlich zwischen Arbeiten, Herstellen und Handeln. Die dem *bíos politikós* gemäße Tätigkeit aber sei das Handeln, welches sich im Unterschied zu den anderen beiden Tätigkeitsformen „ohne die Vermittlung von Materie, Material und Dingen direkt zwischen Menschen“ abspiele.<sup>21</sup> Menschliches Leben in allen drei Lebensweisen (*βίοι*) aber heiße im Lateinischen „soviel wie ‚unter Menschen weilen‘ (inter homines esse) und Sterben soviel wie ‚aufhören unter Menschen zu weilen‘ (desinere inter homines)“.<sup>22</sup> Geburtlichkeit und Sterblichkeit seien die allgemeinsten Bedingungen des menschlichen Lebens im allgemeinen wie des *bíos politikós* im besonderen. „Und da Handeln [...] die politische Tätigkeit par excellence ist, könnte es wohl sein, daß Natalität für politisches Denken ein so entscheidendes, Kategorien-bildendes Faktum darstellt, wie Sterblichkeit seit eh und je und im Abendland zumindest seit Plato der Tatbestand war, an dem metaphysisch-philosophisches Denken sich entzündete.“<sup>23</sup>

Unter dem Vorzeichen der modernen Biotechnologie ist freilich die Geburtlichkeit nicht länger der Anfang eines sich ohne jede materielle oder instrumentelle Vermittlung zwischen Menschen abspielenden Handelns, sondern Gegenstand

19 FOUCAULT: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, 171.

20 ARISTOTELES: *Politik* 1254b30. Vgl. ARENDT: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 23.

21 ARENDT: a.a.O. (Anm. 20), 17.

22 Ebd.

23 ARENDT: a.a.O. (Anm. 20), 18.

technischer Manipulationen. Hoffnungen und Ängste gegenüber dem biotechnologischen Fortschritt kreisen um die Möglichkeit, daß der Mensch seinesgleichen völlig instrumentalisiert beziehungsweise animalisiert oder aber sich selbst abschaffen könnte, indem er mit den bisherigen biologischen Grundlagen der Gattung *Homo sapiens sapiens* auch deren Wesen radikal umgestaltet und aus sich selbst durch Züchtung eine neue Gattung hervorbringt. In dieser Gefahr besteht die eigentliche biopolitische Herausforderung, welche nun die Bioethik auf den Plan ruft.

Recht verstanden ist die Bioethik so alt wie die Politik. Wenn Aristoteles vom *bios politikós* spricht, so meint er ja gerade eine spezifisch menschliche und d.h. stets ethisch zu reflektierende Lebensweise. Auch die moderne Bioethik hat von vornherein eine biopolitische Funktion. Sie läßt sich mit Wolfgang van den Daele als Versuch einer „Moralisierung der menschlichen Natur“ begreifen.<sup>24</sup> So wird an die Unverfügbarkeit des Lebens appelliert, das doch in Wahrheit immer stärker verfügbar und manipulierbar ist. Durch moralische Kontrolle soll die Natur wieder unverfügbar gemacht und vor ihrer völligen Instrumentalisierung geschützt werden. Zu diesem Zweck möchte Habermas zwischen dem Unantastbaren – gemeint ist konkret die Menschenwürde, die er Embryonen noch nicht zugestehen möchte – und dem Unverfügbaren unterscheiden, das „unserer Verfügung aus guten moralischen Gründen entzogen sein“ kann.<sup>25</sup> Die „postmetaphysische Enthaltensamkeit“ stoße nämlich an ihre Grenzen, sobald es um Fragen einer „Gattungsethik“ gehe.<sup>26</sup>

Dem Namen nach handelt es sich bei der Bioethik um die „Ethik des Lebens“.<sup>27</sup> Bei genauerem Hinsehen zeigt sich freilich, daß der Begriff des Lebens, auf den gegenwärtig kaum ein Ethiker glaubt verzichten zu können, vieldeutig und ungenau ist. Was man genau unter „Leben“ zu verstehen hat und welches Leben inwiefern Gegenstand menschlicher Verantwortung und ethischer Rechenschaft sein soll, wird oftmals nicht genau gesagt.

In der bioethischen Diskussion überlappen sich philosophische Traditionen wie die Lebensphilosophie und ihr Vitalismus, Anleihen bei Schopenhauers Mitleidsethik und Nietzsches Lehre vom Willen zum Leben, Henri Bergsons Theorie von einem universalen Élan vital, utilitaristische Ansätze einer Ethik der Interessen und biologisch-naturwissenschaftliche Kategorien.<sup>28</sup> Entsprechend vieldeutig bzw. nichtssagend bleiben häufig die aus dem Lebensbegriff abgeleiteten ethischen Maximen, zum Beispiel diejenige Albert Schweitzers, gut sei es, das Leben zu

24 DAELE: *Die Natürlichkeit des Menschen als Kriterium und Schranke technischer Eingriffe*, in: *Wechsel/Wirkung* 7 (2000), 24–31; im Anschluß daran HABERMAS: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, 46.

25 HABERMAS: a.a.O. (Anm. 24), 59.

26 HABERMAS: a.a.O. (Anm. 24), 27.

27 Vordenker einer modernen Bioethik waren A. Schweitzer und H. Jonas. Siehe v.a. SCHWEITZER: *Kultur und Ethik. Sonderausgabe mit Einfluß von Verfall und Wiederaufbau der Kultur*, München 1960; JONAS: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Gesellschaft (stw 1085)*, Frankfurt a.M. 1984. Für die katholische Bioethik siehe v.a. SCHOCKENHOFF: *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Mainz, 1993; MIETH: *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik*, Freiburg–Basel–Wien 2002.

28 Vgl. dazu FREY, Ch.: *Zum Verständnis des Lebens in der Ethik*, in: ders.: *Konfliktfelder des Lebens. Theologische Studien zur Bioethik*, hg. u. eingel. v. P. Dabrock u. W. Maaser, Göttingen 1998, 77–100.

bejahen, schlecht aber, das Leben zu verneinen. „Solange er nicht präzisiert wird, bedeutet auch Lebensbejahung alles Mögliche. Ausgiebiger Genuß von Wein, Weib und Gesang fällt ebenso darunter wie aufopferungsvoller Krankenhausdienst. Beide sind übrigens auch Lebensverneinung: Die Alkoholika greifen die Leber an, die Nachtwachen den Kreislauf.“<sup>29</sup> Auch Lebenshingabe, wie sie A. Schweitzer gefordert hat, bleibt eine leere Forderung, solange nicht geklärt ist, an was für ein Leben man sich hingeben soll.

## 2. Bioethik in der modernen Demokratie

Versuche, den Gefahren des biomedizinischen Fortschritts mit politischen Mitteln wirksam zu begegnen – z.B. durch gesetzliche Verbote und Einschränkungen –, können freilich mit den Grundwerten der persönlichen Freiheit und des Rechtes auf Selbstbestimmung kollidieren. Wachsende Wahlfreiheiten auf dem Gebiet der Biomedizin, z.B. im Bereich der Reproduktionsmedizin, entsprechen nämlich der liberalen Forderung nach Autonomie in der persönlichen Lebensführung. Bioethisch und -politisch ist folglich auszuhandeln, in welchem Umfang und mit welchem Recht die Gesellschaft bzw. der Staat die Inanspruchnahme biomedizinischer Möglichkeiten einschränken darf, weil davon gerade die Erhaltung der grundlegenden Bedingungen menschlicher Freiheit und wechselseitiger Anerkennung als gleichberechtigter Personen abhängt.<sup>30</sup> Die Durchsetzbarkeit biopolitischer Grenzziehungen hängt aber entscheidend davon ab, inwiefern die Mitglieder der Gesellschaft aufgrund eigener Einsicht zur „begründeten Enthaltensamkeit“ (Habermas), d.h. zur Selbstbegrenzung ihrer Ansprüche an den biomedizinischen und biotechnologischen Fortschritt bereit sind.

Biopolitik kann sich freilich auch hinter der Bioethik verbergen. Durch die Institutionalisierung der Bioethik in Kommissionen, die von der Politik eingesetzt werden, entstehen neue Formen der „Subpolitik“,<sup>31</sup> die als solche nicht immer erkennbar und öffentlich kontrollierbar sind und in welcher Expertengremien eine ihnen oft selbst nicht ganz durchschaubare Rolle spielen.

Welche Rolle spielt also die Bioethik in der modernen Demokratie? Wie lassen sich bioethische Diskurse in einer demokratisch verfaßten Gesellschaft organisieren und führen? Um darauf zu antworten, müssen unterschiedliche Demokratiemodelle miteinander verglichen werden. Neben dem klassischen Modell der repräsentativen Demokratie stehen heute Modelle der partizipativen und der deliberativen Demokratie.<sup>32</sup> Dementsprechend sind unterschiedliche Formen denkbar, wie die Basis für die biopolitische Diskussion verbreitert wird. Das klassische Modell sind Expertengremien, welche entweder die Regierung oder aber das Parlament bera-

29 TÜRCKE: *Kassensturz. Zur Lage der Theologie*, 100.

30 Vgl. HABERMAS: a.a.O. (Anm. 24), 49.

31 BECK: a.a.O. (Anm. 2), S. 301–303.

32 Vgl. auch DALHEIMER: *Die Rolle von Ethikkommissionen in der Biopolitik*, [http://science.orf.at/science/news/52587/Utoljára megnyitva: 2007. július 30.](http://science.orf.at/science/news/52587/Utoljára%20megnyitva:2007.július%2030)

ten. Die Enquetekommission des Deutschen Bundestages „Recht und Ethik der modernen Medizin“ setzt sich aus Parlamentariern und Experten zusammen, die von den Parlamentsfraktionen bestimmt werden. Für das Modell der partizipativen bzw. direkten Demokratie steht zum Beispiel in Österreich und anderen europäischen Ländern das Instrument der Volksbegehren, die bei entsprechender Unterstützung im Parlament behandelt werden müssen. Dem Modell der deliberativen Demokratie entspricht das vor allem in Dänemark erfolgreich erprobte Instrument der Konsensuskonferenz.<sup>33</sup>

Demokratiepolitisch ist die international zu beobachtende Konkurrenz bzw. fehlende Kommunikation zwischen Expertengremien und Parlamenten bedenklich, weil sie zu einer Schwächung der repräsentativen Demokratie führt.

Instrumente partizipativer Demokratie sind freilich keine überzeugende Alternative. Sie berufen sich auf „das Volk“, das in plebiszitären Kampagnen immer neu erfunden wird, um Politik als mediale und emotionalisierte Veranstaltung zu inszenieren. Bürgerinitiativen und Volksbegehren funktionieren nicht ohne Medienkampagnen. Die öffentlichkeitswirksame Macht von Bildern wird der Macht von Parlamenten und Regierungen entgegengesetzt. Auch die Rolle von Nichtregierungsorganisationen (NGOs) bei der biopolitischen Meinungs- und Willensbildung verdient eine differenzierte Betrachtungsweise. Einerseits stehen sie für einen Teil der Zivilgesellschaft, deren Stärkung heute allgemein gefordert wird. Bisweilen stellen sie recht wirkungsvoll eine Gegenöffentlichkeit und Gegenmacht her. Andererseits fehlt ihnen die demokratische Legitimation, welche Parlamente aufgrund von Wahlen haben.

Die Forderung nach stärkerer Einbindung der Öffentlichkeit in die bioethische und biopolitische Debatte ist aus sozialetischer Sicht nachdrücklich zu unterstützen, stößt aber auf erhebliche Schwierigkeiten bei ihrer Einlösung. In der pluralistischen Gesellschaft gibt es nicht „die“ Öffentlichkeit, sondern unterschiedliche Öffentlichkeiten, die einander nur zum Teil wahrnehmen und sich nur selten zu der einen großen Öffentlichkeit – womöglich gar einer „Weltöffentlichkeit“ – zusammenführen lassen. „Die“ Öffentlichkeit bleibt letztlich ein soziologisches oder politisches Konstrukt. Einerseits besteht die „Erlebnisgesellschaft“<sup>34</sup> aus einer Fülle von Milieus, andererseits verändert sich auch die Landschaft der Medien, ohne welche sich Öffentlichkeit als Kommunikationsraum nicht herstellen lässt. Selbst das bisherige Leitmedium Fernsehen ist durch die Vielzahl von Kanälen ein Beispiel für die „neue Unübersichtlichkeit“.<sup>35</sup> Neben ihm hat sich inzwischen das Internet etabliert, welches ganz neue Kommunikationsformen schafft. Auch für die Meinungsforschung, welche zu einem unverzichtbaren Instrument der Politikberatung geworden ist, bleibt die öffentliche Meinung letztlich eine „black box“.

33 Vgl. JOSS: *Die Konsensuskonferenz in Theorie und Anwendung*, Stuttgart, 2000.

34 SCHULZE: *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt am Main–New York, 1992.

35 HABERMAS: *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*, Frankfurt am Main, 1985.

In Anbetracht derart komplexer Rahmenbedingungen heutiger Biopolitik ist die Rolle von Ethikkommissionen ambivalent. Bisweilen wird die These vertreten, Ethikkommissionen seien ein Beispiel für „Expertokratie“.<sup>36</sup> Der Soziologe Zygmunt Baumann warnt vor der ausgreifenden Herrschaft wissenschaftlich-technischer Rationalität in Fragen der Lebenswelt.<sup>37</sup> Die zu beobachtenden Entwicklungen auf dem Gebiet der Politikberatung legen jedoch eher die Vermutung nahe, daß sich Expertenwissen und Politik wechselseitig zu instrumentalisieren versuchen.<sup>38</sup>

Die gesellschaftliche und politische Rolle von Ethik ist kritisch zu überdenken. Wissenschaftsethische Fragen sind immer schon wissenschaftspolitische Fragen. Dabei stehen einander nicht eine vermeintlich subjektive Moral – über Fragen der Moral, so ein häufig geäußertes Satz, kann man nicht abstimmen – und eine objektive Wissenschaft gegenüber. Vielmehr bilden moralische Werturteile und wissenschaftliche Sachurteile häufig einen gemischten Sachverhalt. Man denke nur an das Beispiel des Klimawandels, den wissenschaftlichen Streit um sein Ausmaß, den Anteil an anthropogenen Ursachen und notwendige Schlußfolgerungen für die Umwelt- und die Wirtschaftspolitik.<sup>39</sup> Ein weiteres Beispiel ist die Debatte um den ontologischen, moralischen und rechtlichen Status von Embryonen.<sup>40</sup> Auch der Risikobegriff kann eine enge oder weite Definition erhalten.<sup>41</sup> Wenn z.B. auch sozialpolitische Fragen in einen erweiterten Risikobegriff oder eine weite Fassung des „Vorsorgeprinzips“ eingehen, geraten wissenschaftliche Faktenerhebung und Ursachenforschung und ethische Bewertungen in eine komplizierte Gemengelage.

Aufgabe der Ethik ist es, nicht nur vor dem ideologischen Mißbrauch wissenschaftlicher Ergebnisse, sondern ebenso, „vor Moral zu warnen“<sup>42</sup> und deren Anwendungsbereich zu begrenzen. Der Theologie ist dieser Gedanke durchaus geläufig. Die reformatorische Tradition, vor allem das Luthertum, sieht in der Unterscheidung zwischen dem göttlichen, fordernden und richtenden Gesetz einerseits und dem von Schuld freisprechenden Evangelium andererseits die Hauptkunst aller Theologie. Im Sinne der funktionalen Systemtheorie Niklas Luhmanns kann man sagen, die Grundunterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium sei der binäre Code für das System christlicher – genauer gesagt protestantischer – Theologie. Modern gesprochen intendiert der theologische Code „Gesetz/Evangelium“ eine Begrenzung der Moral und macht auf ihre Zweideutigkeiten aufmerksam.<sup>43</sup>

36 Vgl. SCHELSKY: Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation, in: ders.: *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze*, 439–480.

37 Vgl. BAUMANN: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Frankfurt am Main, 1995.

38 Vgl. dazu BOGNER–MENZ: Wissenschaftliche Politikberatung? Der Dissens der Experten und die Autorität der Politik, in: *Leviatan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 2002, 384–399.

39 Vgl. KÖRTNER: Ethische Reflexionen auf den Klimawandel. Zur Operationalisierbarkeit des Leitbildes der Nachhaltigkeit, in: *Ethica* 10 (2002), 5–31.

40 Vgl. KAMINSKY: Embryonen, Ethik und Verantwortung. Eine kritische Bestandsaufnahme der Statusdiskussion als Problemlösungsansatz angewandter Ethik, Tübingen, 1998.

41 Vgl. LUHMANN: *Soziologie des Risikos*, Berlin–New York, 1991.

42 Vgl. LUHMANN: *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, 41.

43 Vgl. KÖRTNER: *Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder* (UTB 2107), 40.

Zwischen Luhmanns Bestimmung der Aufgabe heutiger Ethik, vor allem vor Moral zu warnen, und einer Reformulierung der reformatorischen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bestehen also durchaus gewisse Konvergenzen. Der Beitrag der Theologie zum gegenwärtigen bioethischen Diskurs besteht nicht nur in einer schöpfungstheologischen Rekonstruktion der Formel von der Unverfügbarkeit oder dem Gegebensein des Lebens, sondern nicht minder in der ethischen Applikation der Rechtfertigungslehre und ihrer Konsequenz der Entmoralisierung der christlichen Religion wie der Begrenzung der Moral in der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft.

### 3. Die Rolle der Kirchen im bioethischen und biopolitischen Diskurs

Notwendig ist es in diesem Zusammenhang auch, die Rolle der Kirchen im bioethischen Diskurs zu reflektieren. Mit Blick auf die bioethische Debatte in den deutschen evangelischen Landeskirchen hat M. Nüchtern in einem Aufsatz zwischen zwei Arten von Moral unterschieden, die er für komplementär hält, nämlich zwischen einer Moral der Gewissensschärfung und einer Moral der Kompromißsuche.<sup>44</sup> Mag die Alternative auch ein wenig schief formuliert sein, weil der Begriff des Kompromisses im theologischen Kontext eher negativ besetzt ist und häufig mit Opportunismus verwechselt wird, so stimmt es allerdings, daß Synoden und Kirchenleitungen in Deutschland bislang mehrheitlich die Rolle der Gewissensschärfer wählen. Das Gleiche gilt für die römisch-katholische Kirche und ihre Vorfeldorganisationen in Österreich, die auf einige biopolitische Entscheidungen der letzten Jahre, z.B. in der Frage der Forschung an embryonalen Stammzellen, einen erheblichen Einfluß ausgeübt haben.<sup>45</sup> 2004 hat eine parlamentarische Bürgerinitiative der Aktion Leben mit Unterstützung der katholischen Bischöfe ein Verbot jeglicher Forschung an embryonalen Stammzellen, ein Verbot der Präimplantationsdiagnostik sowie ein umfassendes Klonverbot, also auch des Klonens zu therapeutischen Zwecken gefordert.<sup>46</sup> Die Evangelische Kirche in Österreich hat sich von dieser Initiative dagegen öffentlich distanziert und nimmt in bioethischen Fragen eine weitaus differenzierte Position als die römisch-katholische Kirche ein.<sup>47</sup> Allgemein überwiegen im deutschsprachigen Raum unter den kirchlichen Stellungnahmen zur Bioethik allerdings jene, die in alarmistischen Tönen vor dem „Menschen nach Maß“ warnen und der biomedizinischen Forschung strikte Grenzen ziehen möchten. Nur so glaubt man offenbar, der christlichen Stimme im Ethikdiskurs der pluralistischen Gesellschaft Gehör verschaffen zu können.

44 NÜCHTERN: Konfliktfeld Bioethik. Gibt es komplementäre Sichtweisen?, in: *Materialdienst der EZW* (2001), 219–227.

45 Vgl. dazu KÖRTNER: Bioethische Ökumene? Chancen und Grenzen ökumenischer Ethik am Beispiel der Biomedizin, in: ANSELM-KÖRTNER (Hrsg.): *Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung*, 71–96, bes. 86–88.

46 Informationen unter: [http://www.parlinkom.gv.at/pls/portal/docs/page/PG/DE/XXII/BI/BI\\_00018/FNAMEORIG\\_036289.HTML](http://www.parlinkom.gv.at/pls/portal/docs/page/PG/DE/XXII/BI/BI_00018/FNAMEORIG_036289.HTML). Zur Kritik siehe KÖRTNER: Trojanische Pferde in Österreichs Biopolitik. Und eine Opposition im Tiefschlaf, in: *DER STANDARD*, (17.3.2004), 27.

47 Vgl. die Stellungnahme der Evangelischen Kirche A.u.H.B. in Österreich vom 24.3.2004 ([http://www.evangel.at/fileadmin/evang.at/doc\\_reden/biomed040316.pdf](http://www.evangel.at/fileadmin/evang.at/doc_reden/biomed040316.pdf)).



Interessant ist in diesem Zusammenhang ein Vergleich zwischen der biopolitischen Debatte in Deutschland und in den USA. „Während in den USA die Katholische Kirche und die fundamentalistischen Kirchen aus der Stammzellfrage einen Konflikt über den säkularen oder religiösen Charakter der USA machten und bewußt und explizit eine thematische Bindung an die Abtreibungsfrage suchten, eine Konstruktion, die von den Befürwortern der Forschung, man möchte fast sagen – mit Dank – aufgenommen wurde, fehlte der Debatte in Deutschland eine vordergründig religiöse Dimension, wie auch die Abtreibungsfrage und die Frage der Rechte der Embryonen in keiner Weise im Vordergrund standen.“<sup>48</sup> Die Kirchen in Deutschland waren und sind peinlich darauf bedacht, das Problem des Embryonenschutzes in erster Linie nicht als religiöse Frage, sondern als ein komplexes ethisch-philosophisches und verfassungsrechtliches Problem darzustellen. Während in den USA die gesellschaftliche Polarisierung zwischen den Kräften des religiösen Fundamentalismus und den Kräften des medizinischen Fortschritts stattfand, wurde der politische Konflikt in Deutschland als Auseinandersetzung zwischen den Vertretern von Menschenrechten und Solidarität und den Vertretern des Wissenschafts- und Forschungsstandorts Deutschland inszeniert. Dabei operieren die Kirchen im Rahmen des staatskirchenrechtlichen Modells einer Kooperation von Staat und Kirche, wogegen in den USA eine striktere Trennung zwischen Staat und Kirche besteht und auch die historischen Konfessionen freikirchlich organisiert sind.

Erwähnenswert ist auch, daß sich in den USA die *Presbyterian Church* – also die Reformierte Kirche – und die *United Church of Christ*, das heißt zwei der großen „Main Churches“, klar für die Forschung an embryonalen Stammzellen ausgesprochen haben. Andere Kirchen haben gar keine offizielle Position dazu eingenommen.<sup>49</sup> In Europa vertreten die reformierte Church of Scotland oder die Evangelische Kirche in Österreich eine ähnliche Position.<sup>50</sup>

48 GOTTWEIS–PRAINSACK: Religion, Bio-Medizin und Politik, in: Minkenbergh–Willems (Hrsg.): *Politik und Religion. Politische Vierteljahresschrift*, Sonderheft 33 (2002), 412–432, hier 428.

49 Vgl. GOTTWEIS–PRAINSACK: a.a.O. (Anm. 48), 429.

50 General Assembly of the Church of Scotland, Board of Social Responsibility, May 2001, Abschnitt 4.4. Siehe auch: Therapeutic Uses of Cloning and Embryonic Stem Cells. A Discussion Document of the Bioethics Working Group of the Church and Society Commission Conference of European Churches, <http://www.srtp.org.uk/clonin50.htm>. – Verantwortung für das Leben. Eine evangelische Denkschrift zu Fragen der Biomedizin, im Auftrag des Evangelischen Oberkirchenrats A. und H.B. der Evangelischen Kirche A. und H.B. in Österreich erarbeitet von U. Körtner in Zusammenarbeit mit M. Bünker, Wien, 2001. Wiederabdruck, in: *epd-Dokumentation* (2002), 34–59.

#### 4. Bioethikkommissionen: Das Beispiel Österreichs

Was sind nun konkret die Aufgaben der österreichischen Bioethikkommission? Rechtlich ist sie den Beiräten vergleichbar, die es bei den verschiedenen Bundesministerien gibt. Ihre Rechtsgrundlagen und Aufgabenstellungen unterscheiden sich daher deutlich von Ethikkommissionen (sog. „Forschungs-Ethikkommissionen“)<sup>51</sup>, wie sie vor allem das Krankenanstaltenrecht, das Medizinproduktegesetz, das Arzneimittelrecht und das Universitätsgesetz vorsehen.

Der konkrete Aufgabenbereich der Bioethikkommission wird in § 2 Abs. 1 Verordnung BGBl. II Nr 226/2001 wie folgt definiert: „Beratung [...] des Bundeskanzlers in allen gesellschaftlichen, naturwissenschaftlichen und rechtlichen Fragen aus ethischer Sicht, die sich im Zusammenhang mit der Entwicklung der Wissenschaften auf dem Gebiet der Humanmedizin und -biologie ergeben. Hierzu gehören insbesondere:

1. Information und Förderung der Diskussion über wichtige Erkenntnisse der Humanmedizin und -biologie und über die damit verbundenen ethischen Fragen in der Gesellschaft;
2. Erstattung von Empfehlungen für die Praxis;
3. Erstattung von Vorschlägen über notwendige gesetzliche Maßnahmen;
4. Erstellung von Gutachten zu besonderen Fragen.“

Bei dieser Aufgabendefinition fallen einige Punkte auf (auf die an dieser Stelle aber nicht näher eingegangen werden kann): Die Benennung der Kommission deutet – im Gegensatz zum Nationalen Ethikrat in Deutschland oder zur European Group on Ethics der EU-Kommission – auf eine Einschränkung auf Fragen der Bioethik hin und damit auf ein konkretes Anwendungsgebiet der Ethik, „welche(s) die moralische Bewertung von Eingriffen aller Art in menschliches, tierisches oder pflanzliches Leben zum Ziel hat“<sup>52</sup>. Die zweite Einschränkung bezieht sich auf das Gebiet der Humanmedizin und – biologie. Damit erfolgt eine Abgrenzung zu anderen Materien bzw. Organen, z.B. zur Gentechnikkommission.<sup>53</sup> Es kristallisieren sich zwei (überschneidende) Aufgabefelder der Bioethikkommission heraus: Beratung des Bundeskanzlers einerseits bzw. Information und Förderung der Diskussion in der Öffentlichkeit andererseits.

51 Vgl. dazu BAUMGARTNER: Die Ethikkommission und ihre Entscheidungen als Vorgabe für ärztliches Handeln, in: Diendorfer, G. (Hrsg.): *Medizin im Spannungsfeld von Ethik, Recht und Ökonomie. Berichte der 4. Österreichischen Medizinrechtstage*, 207–303; BERKA: Rechtliche Probleme im Hinblick auf die Tätigkeit der Ethikkommissionen, in: Tomandl, T. (Hrsg.): *Sozialrechtliche Probleme bei der Ausübung von Heilberufen*, Wien, 1996, 53–78; DEUTSCH: *Die Sorge für den nichteinwilligungsfähigen Patienten – eine Aufgabe der Ethikkommission?*, RdM 2001, 106; KLETECKA-PULKER: *Seelsorger und Ethiker in Ethikkommissionen*, *Österreichisches Archiv für Recht und Religion* 2000, 215; LUF: Zur Ethik der Ethikkommissionen. Tätigkeit und Rechtsgrundlagen der Ethikkommissionen in Österreich, in: Bernat–Böhler–Weilinger (Hrsg.): *FS für Heinz Krejci zum 60. Geburtstag*, 1969–1981.

52 So (Schweizer) Nationale Ethikkommission (Hrsg.): *Zur Forschung an embryonalen Stammzellen*, Stellungnahme 2002, Bern, 2002, 30.

53 V. Abschnitt (§§ 80–82) Gentechnikgesetz.

In den ersten drei Funktionsperioden hatte die Bioethikkommission 19 Mitglieder. Seit 2007 gehören ihr 25 Personen an, womit die gesetzlich festgelegte Obergrenze erreicht ist. Besonderer Wert wurde bei der Neubestellung auf ein ausgewogenes Verhältnis von Frauen und Männern sowie auf die Vertretung von Menschen mit Behinderungen gelegt. Die Mitglieder der Kommission werden vom Bundeskanzler auf zwei Jahre bestellt, wobei Wiederbestellungen zulässig sind<sup>54</sup>. Die oder der Vorsitzende hat und zwei Stellvertreter. Alle drei werden nicht von der Kommission gewählt, sondern vom Bundeskanzler ernannt. Hauptkriterium für die Auswahl bzw. Mitgliedschaft in der Kommission ist einschlägiges Fachwissen auf bestimmten Fachgebieten wie Medizin (insbesondere Fortpflanzungsmedizin, Gynäkologie, Psychiatrie, Onkologie, Pathologie, Molekularbiologie und Genetik), Rechtswissenschaften, Soziologie, Philosophie und Theologie.<sup>55</sup>

Seit 2001 hat die österreichische Bioethikkommission zu folgenden Themen Stellungnahme oder Berichte abgegeben<sup>56</sup>:

- Empfehlung für einen Beitritt Österreichs zur Biomedizinkonvention des Europarates (11. Februar 2002)
- Stellungnahme zur Frage der innerstaatlichen Umsetzung der Biotechnologie-Richtlinie der EU (6.3.2002)
- Stellungnahme zur Stammzellenforschung im Kontext des 6. Rahmenprogramms der EU im Bereich der Forschung, technologischen Entwicklung und Demonstration als Beitrag zur Verwirklichung des europäischen Forschungsraums (3.4./8.5.2002)
- Zwischenbericht zum reproduktiven Klonen (12.2.2003)
- Stellungnahme zum Entwurf einer Novelle des Fortpflanzungsmedizingesetzes (10.3.2004)
- Bericht zur Präimplantationsdiagnostik (Juli 2004)
- Thesen zur Debatte „Kind als Schaden“ aus Anlass divergierender Entscheidungen des Obersten Gerichtshofes (18.4.2007)
- Bericht zu Biobanken für die medizinische Forschung (9.5.2007)
- Nanotechnologie, Katalog ethischer Probleme und Empfehlungen (13.6.2007)
- Stellungnahme zur Nabelschnurblutbanken (19.8.2008)
- Empfehlungen mit Genderbezug für Ethikkommissionen und klinische Studien (15.11.2008)

Auf der Tagesordnung der laufenden Funktionsperiode stehen unter anderem erneut die Stammzellforschung und die Alternsforschung. In den vorangegangenen Funktionsperioden wurde außerdem am Thema der Forschung an Nicht-zustimmungsfähigen gearbeitet, ohne schon eine abschließende Stellungnahme

54 § 4 Abs. 1 Verordnung BGBl. II Nr. 362/2005. Die frühere Bestimmung, wonach die Mitgliedschaft auf maximal sechs Jahre begrenzt war, wurde 2005 aufgehoben.

55 Siehe die demonstrative Aufzählung in § 3 Abs. 2 Verordnung BGBl. II Nr. 226/200. Die Mitgliedschaft in der Kommission ist übrigens ein unbesoldetes Ehrenamt.

56 Die Dokumente sind auf der Website der Bioethikkommission abrufbar: <http://www.bundeskanzleramt.at/site/3458/default.aspx>.

vorzulegen. Auch die im Zwischenbericht zum reproduktiven Klonen in Aussicht gestellte ausführliche Stellungnahme zur Anwendung des Klonens auf den Menschen, zum Embryonenschutz und zur Forschung an Embryonen, zur Präimplantationsdiagnostik sowie zu weiteren Fragen der Fortpflanzungsmedizin läßt weiter auf sich warten.

Die Einsetzung der Bioethikkommission beim Bundeskanzleramt war anfänglich von vorrangig kritischen Stimmen begleitet. Eine wesentliche Kritik grundlegender Art bezieht sich auf die Zusammensetzung der Kommission. Nach Ansicht einiger Kommentatoren und NGOs sind Laien und potentiell durch den biomedizinischen Fortschritt Betroffene nicht eingebunden, ist die Bioethikkommission zu wissenschafts- und forschungsfreundlich<sup>57</sup> bzw. mit „nur vier (naturwissenschaftlich spezialisierten) Frauen“<sup>58</sup> besetzt worden. Diesen Forderungen nach einer demokratische(n) Zusammensetzung von Ethikgremien kann aber auch entgegengehalten werden, dadurch würde die parlamentarische Debatte – ohne dazu legitimiert zu sein – vorverlagert. Auf der anderen Seite kann gesagt werden, daß die personelle Besetzung von dem Bestreben bestimmt ist, den Diskurs disziplinenübergreifend bzw. multi- und interdisziplinär und unter Einbeziehung unterschiedlicher Interessen zu ermöglichen. Auch für das Einbringen ethischer und juristischer Kompetenz neben fachmedizinischer Kompetenz wurde personell in dieser „gemischten Kommission“ vorgesorgt. Die Einbeziehung Betroffener bzw. potentiell betroffener Personengruppen durch die Kommission z.B. zum Thema „Biomedizinkonvention des Europarates“ erfolgte entweder zu einzelnen Sitzungen, bei denen einschlägige Themen behandelt wurden, oder im Rahmen einer Arbeitsgruppe. Insbesondere mit Behindertenorganisationen hat die Bioethikkommission beim Bundeskanzleramt in den ersten Jahren ihres Bestehens intensive Gespräche geführt.

Grundlegender stellt sich die Frage nach „Zielsetzung und Autorität“ der Bioethikkommission. Wenn Stimmen darauf hinweisen, daß die Debatten in „akademisch technisch-politischen Eliten“ stattfinden<sup>59</sup> oder knifflige Fragen lieber an „Ethik-Experten“ delegiert werden, ist damit insgesamt die Frage der (demokratischen) Legitimation, der Aufgaben und der Funktion der Politik und der Öffentlichkeit angesprochen.<sup>60</sup>

57 Siehe HELMBERGER: Ethik auf österreichisch, in: *Die Furche* 44/2001; GASPARI: Verantwortung adieu, in: *Die Furche* 45/2001.

58 Vgl. PICHLER: Die höchst vorläufigen Ergebnisse, in: Ders.(Hrsg.): *Embryonalstammzellentherapie versus „alternative“ Stammzellentherapien*, 173–175, hier 183; siehe auch JANCZY: Das Schweigen der Frauen, in: *Der Standard*, 18.6.2001.

59 So SEIFERT: Biotechnologie und Öffentlichkeit, in: <http://science.orf.at/science/seifert/35963>; ders.: Die Stammzellen-Debatte als Beispiel internationaler Sub-Politik, in: <http://science.orf.at/science/seifert/18567>; ders.: Was sind Gentechnik-Debatten?, in: <http://science.orf.at/science/seifert/17461>.

60 Siehe dazu die Diskussion zwischen KÖRTNER: *Kein Patent auf Leben?*, <http://science.orf.at/science/koertner/49426>, und SEIFERT: *Zum Verbleib der Politik – Replik auf Ulrich Körtner*, <http://science.orf.at/science/seifert/49565>.

So hatte sich auch in Österreich eine „Ethikkommission für die Bundesregierung“ gebildet, die eine zweite Stimme in der politischen Beratung sein und die Arbeit der Kanzlerkommission kritisch begleiten wollte. Schon bald nach ihrer Gründung traten beide Kommissionen in Kontakt getreten und haben wiederholt das gemeinsame Gespräch gesucht. Ende 2006 hat die Ethikkommission für die Bundesregierung ihre Arbeit aufgrund fehlender finanzieller Unterstützung eingestellt. Dafür sitzt nun ein Vertreter der Behinderten in der Bioethikkommission beim Bundeskanzleramt.

Im Jahr 2002 wurde bei der Gemeinde Wien ein weiterer Bioethik-Beirat eingesetzt.<sup>61</sup> Wer gehofft hatte, diese Neugründung würde die öffentliche Debatte in Österreich beleben, sah sich in der Folgezeit jedoch enttäuscht. Aufgrund seiner Zusammensetzung – ihm gehören z.B. keine Theologen an – sagt man dem Wiener Beirat eine liberalere Haltung in bioethischen Fragen wie Stammzellforschung und Präimplantationsdiagnostik als der Bioethikkommission des Bundeskanzlers nach. Viel gehört hat man von jenem Gremium seit seiner Gründung freilich nicht. Während die Bioethikkommission immerhin monatlich tagt und zu Einzelthemen in Unterausschüssen arbeitet, trifft sich der Wiener Beirat offenbar viel seltener. Natürlich fehlt ihm auch das politische Gewicht. Aber das hätte ihn ja nicht an einer intensiveren Beteiligung an den öffentlichen Debatten bzw. an deren Förderung hindern müssen. Seit Oktober 2007 ist der Vorsitzende des Wiener Bioethik-Beirates übrigens Mitglied der Bioethikkommission beim Bundeskanzleramt. Auch andere Beiratsmitglieder gehören der Kanzleramtskommission an.

## 5. Ausblick

Generell ist zu sagen, daß Biopolitik in Österreich nach wie vor eher als ein Randthema wahrgenommen wird, auch wenn sie im Rahmen der Forschungsförderung und der Wirtschaftspolitik durchaus eine Rolle spielt. Bis heute ist die österreichische Bioethikkommission im internationalen Vergleich personell und finanziell unzureichend ausgestattet. Ihre Mitglieder arbeiten ehrenamtlich. Anders als zum Beispiel in Deutschland oder in der Schweiz verfügt die Kommission jedoch weder über ein nennenswertes Budget noch über wissenschaftliche Mitarbeiter, welche die für fundierte Stellungnahmen unerlässlichen Recherchen übernehmen könnten. Es gibt lediglich eine kleine Geschäftsstelle, deren Mitarbeiter vorzügliche Arbeit leisten. Für eine professionelle Bioethikkommission sind ihre Ressourcen aber zu gering. Ähnlich dürfte die Situation auch in anderen Mitgliedsstaaten der Europäischen Union sein. Was Stellung und Ausstattung von Bioethikkommissionen betrifft, bestehen in Europa deutliche Unterschiede.

Das betrifft auch die Ratifizierung der Menschenrechtskonvention zur Biomedizin des Europarates. Bis heute hat Österreich die Biomedizinkonvention nicht unterzeichnet, deren Ratifizierung die Bioethikkommission bereits im Februar 2002 einstimmig empfohlen hat.

61 Informationen zum Wiener Beirat für Bio- und Medizinethik unter <http://science.orf.at/science/events/62925>.

Über Einzelthemen wie Stammzellforschung, Präimplantationsdiagnostik oder Euthanasie und assistierten Suizid hinaus stellt sich die Grundsatzfrage, wie wir mit der Divergenz ethischer Ansichten und Lösungen auf nationaler wie auf supranationaler Ebene politisch umgehen? Was für moralisch richtig gehalten wird, muß politisch und rechtlich umsetzbar sein. Prozedurale bzw. diskursethische Konzeptionen von Ethik setzen auf Konsenssuche. Sofern allerdings ein ethischer Konsens nicht zu erzielen ist – und das ist zumeist schon in Ethikkommissionen der Fall –, müssen politische und gesetzgeberische Lösungen gefunden werden, welche dem gesellschaftlichen Frieden dadurch dienen, daß sie die ethischen Konflikte begrenzen. Über Fragen der Ethik, so wird gern gesagt, lasse sich nicht abstimmen. Biopolitik aber basiert darauf, daß strittige Fragen der biomedizinischen und biotechnologischen Entwicklung am Ende wieder vom Code der Ethik, der basal zwischen gut und böse unterscheidet, in den Politik-Code von „Mehrheit/Minderheit“ transformiert wird, mit dessen Hilfe in der rechtsstaatlichen Demokratie Recht gesetzt wird, dessen binärer Code zwischen Recht und Unrecht unterscheidet. An die Stelle des Konsensus tritt der politische Kompromiß. Im Klartext heißt dies, daß die Grenzen, welche das Recht ziehen kann, vermutlich weiter gesteckt werden, als es einer strengen bioethischen Position entspricht. Das Recht hat dem inneren Frieden einer Gesellschaft zu dienen, nicht aber eine bestimmte Moral durchzusetzen.

Eine der wesentlichen demokratiepolitischen Aufgaben für die Zukunft sehe ich darin, die entsprechenden Öffentlichkeiten herzustellen und zu organisieren. Ethikkommissionen können den öffentlichen Diskurs nicht ersetzen, sondern ihm bestenfalls Impulse geben und ihn begleiten. Hier sind nicht nur die Medien gefragt, sondern auch die Wissenschaftler, welche sich der öffentlichen Debatte stellen müssen, und nicht zuletzt die Politik, welche Biopolitik nicht nur zu moderieren hat, sondern schließlich auch aktiv gestalten muß.

International läßt sich ein Trend zur Deregulierung biomedizinischer und biotechnologischer Politikfelder beobachten.<sup>62</sup> An die Stelle von starren gesetzlichen Vorgaben treten Rahmengesetze, die Einzelfallentscheidungen den Betroffenen sowie Expertenkommissionen übertragen. Dabei besteht international eine Tendenz zur Verlagerung der Regelungskompetenz vom öffentlich-rechtlichen in den privatrechtlichen Bereich, wie man bei Gentests, dem Handel mit Zelllinien, der Transplantationsmedizin und legalen Formen der Sterbehilfe beobachten kann. Patientenverfügungen und Vertragsbeziehungen treten an die Stelle gesetzlicher Ver- oder Gebote. Der damit verbundene Zuwachs an individueller Freiheit, der zugleich die Gefahr neuer gesellschaftlicher Zwänge heraufbeschwört, wirft die grundsätzliche Frage auf, wie die Menschen in die Lage versetzt und gestärkt werden können, ihre Freiheit verantwortlich auszuüben. Das ist nicht zuletzt eine Bildungsaufgabe allerersten Ranges, aber auch eine Herausforderung für die Kirchen, entsprechende Angebote der Lebensbegleitung zu entwickeln, welche einerseits Orientierungshilfen anbieten und andererseits die Freiheit des Gewissens und des

62 Vgl. LEMKE: a.a.O. (Anm. 14), 81–82.

Glaubens respektieren, statt Menschen religiös und moralisch bevormunden zu wollen. Hier hat das evangelische Verständnis von Freiheit eine wichtige Bewährungsprobe zu bestehen.

## Autor

*O. Univ.-Prof. Dr. Ulrich H.J. Körtner,*

Vorstand des Instituts für Systematische Theologie, Evangelisch-Theologische Fakultät, Universität Wien, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, E-Mail: ulrich.koertner@univie.ac.at.

Vorstand des Instituts für Ethik und Recht in der Medizin, Universität Wien, Spitalgasse 2–4, 1090 Wien, <http://www.ierm.at/>

Mitglied der österreichischen Bioethikkommission beim Bundeskanzleramt.

Homepage: <https://public.univie.ac.at/index.php?id=16835>

## Irodalom

- ARENDT, H.: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, <sup>12</sup>2001.
- BAUMGARTNER, H.: Die Ethikkommission und ihre Entscheidungen als Vorgabe für ärztliches Handeln, in: Diendorfer, G. (Hrsg.): *Medizin im Spannungsfeld von Ethik, Recht und Ökonomie. Berichte der 4. Österreichischen Medizinrechtstage*, Linz, 2001, 207–303.
- BECK, U.: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main, 1986.
- BERKA, W.: Rechtliche Probleme im Hinblick auf die Tätigkeit der Ethikkommissionen, in: Tomandl, T. (Hrsg.): *Sozialrechtliche Probleme bei der Ausübung von Heilberufen*, Wien, 1996, 53–78.
- BOGNER–MENZ: Wissenschaftliche Politikberatung? Der Dissens der Experten und die Autorität der Politik, in: *Leviatan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 2002, 384–399.
- DABROCK–KLINNERT: Ethische Hinweise zur argumentativen Sorgfaltspflicht bei der biopolitischen Urteilsfindung, in: Ders.: *Menschenwürde und Embryonenschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik*, Gütersloh, 2004.
- DAELE, D. VAN DEN: Die Natürlichkeit des Menschen als Kriterium und Schranke technischer Eingriffe, in: *Wechsel/Wirkung* 7 (2000), 24–31.
- DALHEIMER, B.: *Die Rolle von Ethikkommissionen in der Biopolitik*, <http://science.orf.at/science/news/52587> (30.07.2007)
- FOUCAULT, D.: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt am Main, 1977.
- GERHARDT, V.: *Der Mensch wird geboren. Kleine Apologie der Humanität*, München, 2001.
- GEYER, C. (Hrsg.): *Biopolitik. Die Positionen*, Frankfurt am Main, 2001.
- GMEINER–KÖRTNER: Die Bioethikkommission beim Bundeskanzleramt – Entstehungsgeschichte, Arbeitsweise und Bedeutung, in: *Recht der Medizin* 9 (2002), 164–173.
- GOTTSWEIS–PRAINSACK: Religion, Bio-Medizin und Politik, in: Minkenbergh–Willems (Hrsg.): *Politik und Religion. Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 33* (2002), 412–432.
- HABERMAS, J.: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main, 2001.

- HARAWAY, D.: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt am Main, 1995.
- HARDT–NEGRI: *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt am Main–New York, 2000.
- JONAS, H.: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Gesellschaft (stw 1085)*, Frankfurt am Main, 1984.
- JOSS, S.: *Die Konsensuskonferenz in Theorie und Anwendung*, Stuttgart, 2000.
- KJELLÉN, R.: *Der Staat als Lebensform*, Berlin, 1924.
- KJELLÉN, R.: *Grundriß zu einem System der Politik*, Leipzig, 1920.
- KLETECKA–PULKER: *Seelsorger und Ethiker in Ethikkommissionen, Österreichisches Archiv für Recht und Religion*, 2000.
- KÖRTNER, U.: *Bio-Based Economy aus ethischer Sicht*, <http://science.orf.at/science/koertner/149315> (30.07.2007)
- KÖRTNER, U.: Bioethische Ökumene? Chancen und Grenzen ökumenischer Ethik am Beispiel der Biomedizin, in: ANSELM–KÖRTNER (Hrsg.): *Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung*, Göttingen, 2003, 71–96.
- KÖRTNER, U.: Ethische Reflexionen auf den Klimawandel. Zur Operationalisierbarkeit des Leitbildes der Nachhaltigkeit, in: *Ethica* 10 (2002), 5–31.
- KÖRTNER, U.: *Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder* (UTB 2107), Göttingen, 2008.
- KÖRTNER, U.: „Lasset uns Menschen machen“. *Christliche Anthropologie, im biotechnologischen Zeitalter*, München, 2005, 131–133.
- KUHLMANN, A.: *Politik des Lebens – Politik des Sterbens. Biomedizin in der liberalen Demokratie*, Berlin, 2001.
- LEMKE, TH.: *Biopolitik zur Einführung*, Hamburg, 2007.
- LUF, G.: Zur Ethik der Ethikkommissionen. Tätigkeit und Rechtsgrundlagen der Ethikkommissionen in Österreich, in: Bernat–Böhler–Weilinger (Hrsg.): *FS für Heinz Krejci zum 60. Geburtstag*, Wien, 2001.
- LUHMANN, N.: *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt am Main, 1990.
- LUHMANN, N.: *Soziologie des Risikos*, Berlin–New York, 1991.
- MAIO, G.: Die französische nationale Ethikkommission, in: *ZME* 41 (1995), 291–299.
- MIETH, D.: *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik*, Freiburg–Basel–Wien 2002.
- NÜCHTERN, M.: Konfliktfeld Bioethik. Gibt es komplementäre Sichtweisen?, in: *Materialdienst der EZW* (2001), 219–227.
- PICHLER, J.: Die höchst vorläufigen Ergebnisse, in: Ders. (Hrsg.): *Embryonalstammzellentherapie versus „alternative“ Stammzellentherapien (Bd. 16 des Instituts für Rechtspolitik)*, Wien, 2002, 173–175.
- SCHELSKY, H.: Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation, in: Ders.: *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze*, Düsseldorf–Köln, 1965, 439–480.
- SCHOCKENHOFF, E.: *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Mainz, 1993.
- SCHULZE, G.: *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt am Main–New York, 1992.
- SCHWEITZER, A.: *Kultur und Ethik. Sonderausgabe mit Einschluß von Verfall und Wiederaufbau der Kultur*, München, 1960.
- TÜRCKE, C.: *Kassensturz. Zur Lage der Theologie*, Lüneburg, 1997.





# RECENZIÓK

MARTIN ERNST HIRZEL/MARTIN SALLMANN (HRSG.)

1509 – Johannes Calvin – 2009

Sein Wirken in Kirche und Gesellschaft.

Essays zum 500. Geburtstag

Szerkesztők: Martin Ernst Hirzel und Martin Sallmann

ISBN 978-3-290-17494-1

Kiadó: Theologischer Verlag Zürich, 2009, (292 oldal)

S emmi meglepő nincsen abban, ha egy teológus születésének évfordulóján tanulmánykötet jelenik meg a tiszteletére. És ezt még abban az esetben sem kivételes esemény, ha egy igazán nagy formátumú teológusról, esetünkben Kálvin Jánosról és egy kerek évszámról, az 500. születésnapjáról van szó. Éppen ezért némileg szerényebb kíváncsisággal veszi kezébe az olvasó a *M. E. Hirzel* és *M. Sallmann* szerkesztésében megjelent esszégyűjteményt. Sokkal nagyobb izgalmat az sem ébreszt benne, hogy a könyv egyszerre három nyelven jelent meg, bár az kétségtelen, ezáltal minden érdeklődő számára könnyen elérhetővé válik, na de érdemes volt-e elérhetővé tenni? Főképpen abban az esetben, amennyiben maguk a könyv szerkesztői is elismerik, a legnehezebb feladat éppen az, ha Kálvin munkásságáról és életéről egy kiegyensúlyozott, ámde mégis differenciált képet kívánunk nyújtani (9. o.). A kiadvány célkitűzése ennek ellenére nem kevesebb, mint az érdeklődő olvasóközönség egy szélesebb körét elérve felmutatni a gen-

fi reformáció történetének, Kálvin teológiájának, valamint ezen teológia egyházi és társadalmi recepciójának leglényegesebb aspektusait Európában és Észak-Amerikában (10. o.). Első pillantásra úgy tűnhet számunkra, hogy egy ilyen téma meghatározásánál könnyen eshetünk a „sokat markol – keveset fog” hibájába. Másfelől azonban dicséretre méltó bátorságnak is tekinthető a könyv szerkesztői részéről vállalni a téma hatalmas voltából adódó nehézségeket és elébe menni a kor igényének, amelyben az érdeklődést éppen egy-egy gondolat rövid felvázolásával érhetjük el, felmutatva, számtalan olyan aktuális téma van, amiről Kálvinnak máig érvényes meglátásai voltak. A tanulmánykötetet lapozgatva arra a megállapításra juthatunk, hogy erre az utóbbi útra hívnak bennünket, olvasókat. A téma meghatározásán túl újabb nehézséget okozott a kötet kiadónak a különböző szerzők sajátos stílusa, illetve írásuk minősége és ugyancsak nehezítette feladatukat, hogy esetenként fordításban jelent meg egy tanulmány. Elolvasva a könyvet előrebocsátható, nem minden esetben járt

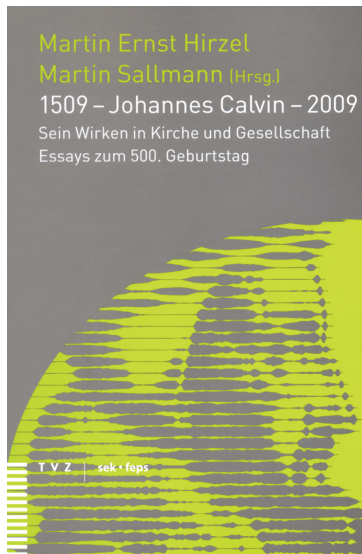
sikerrel elérni a szerkesztők célját, ami főképpen a közérthetőség igényében és a témák rövid megfogalmazásában határozható meg.

Az első négy tanulmány az egyháztörténet iránt érdeklődőknek jelenthet csemegét. A tanulmányok koncentrikusan haladnak kiindulva Genfből egészen a „föld végső határáig”, ez esetben Észak-Amerikáig. Az első három tanulmány kiválóan illeszkedik egymáshoz, jó áttekintést adnak Kálvin genfi ténykedéséről, majd kapcsolatairól a Svájci városokkal (Bern, Bazel, Zürich) és a kálvinizmus hatásáról Európában. Bár az igazat megvallva nekünk, magyar olvasóknak kicsit elnagyoltnak és túl rövidnek tűnik az a 15 sor, amit hazánk reformációjának szentel A. Pettegree (67–68. o.), ugyanakkor jó látni, milyen összefüggésekben szemlélik Skóciából ezt a folyamatot. A témakörben közölt negyedik tanulmány stílusában és a benne tárgyalt korszak terjedelmét tekintve is kilóg a sorból. Az olvasónak olyan érzése támad, mintha a szerző egy jóval nagyobb terjedelmű írásból szabta volna elfogadható méretűvé tanulmányát, mégis ragaszkodva mindenhez, amit az eredeti verzió tartalmazott, amivel viszont feláldozta az érthetőséget az esszékötet sajátosságaiból adódó kényszerű rövidség oltárán.

A következő nagyobb egységet egy Kálvin bibliaértelmezésével foglalkozó tanulmány nyitja meg, ami egyben fel-

irat is lehetne a következő három íráshoz, hiszen azokban Kálvin egezetikai felismeréseiről van szó, jelenjen meg az az egyházzól és az ember szentségéről szóló tanításban, a predestinációban, vagy Kálvin egyházértelmezésben. Itt a korábbi szakasszal ellentétben az első tanulmányt érezhetjük egy kicsit elnagyoltnak, de ez esetben ennek okát abban találhatjuk meg, hogy a szerző megtorpan az általános kijelentések szintjén, túlságosan megfelelni akarván az elvárásnak: csak közérthetőnek maradni. Joggal hiányolhatjuk az írásból a mélyebb kifejtéseket, esetleg egy-egy téma tudományosabb kidolgozását. Ch. L. Elwood írása véleményünk szerint sokkal több izgalmas hermeneutikai kérdés tisztázását

vállalja magára, és világít rá általános érvényű bibliaértelmezési problémákra Kálvinnál, így talán megfelelőbb sorrend lett volna ezt az első, bevezető tanulmánnyá tenni az egezetikai részhez – feltéve, hogy a szerkesztők is ugyanezen felosztást akarták megjeleníteni a könyvben. Különösen izgalmas az igazság meghatározhatóságáról szóló két fejezet (120–124. o.), ami dióhéjban foglalja össze az írásmagyarázat nagy kérdését: ki, vagy mi dönti el, melyik a helyes értelmezés, ha erre képtelen a tradíció és az egyházi vezetők is alkalmatlanok rá? Ennek a csokornak a harmadik tanulmánya a (kettős) predestináció sokat vitatott/támadott kérdésének a tisztázást vállalja fel, számtalan jó



meglátással megajándékozva a jelenkor „apollógétáit”. Persze a teljes képhez hozzátartoznak a Kálvin tanításához kapcsolódó problémák is, amelyeket *Ch. Link* sem rejt véka alá, de egyben arra is rámutat, hogy a téma nehézségéből adódóan ugyanezen problémákkal kellett Augustinusnak csakúgy, mint Luthernek megküzdenie. *E.-M. Faber* írása a kötet egyik legjobban sikerült tanulmánya. 23 oldalon foglalja össze Kálvin ekkleziológiáját, amit alapvetően az 1 Korinthusi levél magyarázatából vezet le. A szerző számtalan érdekes megállapítást tesz, és számos felismeréshez vezet el bennünket (külön kiemelhetjük az első fejezetet 161–167. o.). Olvasva a sorokat folyamatosan ott kísérhet bennünket a gondolat, hogy akit értelmeznek, az egy 20. századi szerző. Megkockáztathatjuk, ez a tanulmány tölti be leginkább Kálvin aktualizálásának feladatát.

A tanulmánykötet utolsó négyese talán a rendszeres teológia témaköréhez rendelhető. A felvezető írás általánosságban beszél Kálvin etikájáról. Éppen általános jellege miatt sok kérdést csak felvet a szerző, ami, ha érdeklődő olvasó elé kerül, kiváló módszer arra, hogy ezekből kiindulva tovább keresgéljen a szakirodalomban – persze az sem tagadható, hogy minden kérdésre nem lehet egy tanulmányban választ adni. A rendszeres teológiai rész második darabja nem csak azért emelkedik ki mind közül, mert a gazdasági válsághoz ennyire közel, meglehetősen nagy bátorság kell arról cikkezni, milyen összefüggésben áll egymással az éppen mélyrepülést végző kapitalizmus és a kálvinizmus, de azért is, mert a szerző neve maga is garancia arra nézve, hogy írása sem a tudományosság, sem a közérthetőségnek nem lesz híján. *U. H.*

*J. Körtner* korábbi nagy teológusokhoz hasonlóan arra mutat rá, hogy noha sok mindenben valóban a kálvinizmus szellemisége jelenik meg a kapitalizmus bölcsőjénél, egyvalamiben bizonyosan eltér a két gondolkodás, amely eltérés viszont végzetesnek bizonyul (lásd életek tönkremenetele, gazdasági káosz, a javak egyenlőtlen elosztása stb.), mégpedig az individuum középpontba helyezésében. Kálvin gondolkodásától mi sem állt távolabb, mint az egyént, annak érdekét a legfontosabbnak bemutatni. A genfi reformátor etikája kétfókuszú, egyensúlyát a felebaráthoz és a közösséghez fűződő viszonyban találja meg. Erre az alapigazságra az egyháznak mindig fel kell hívnia a figyelmet, de mindezt olyan formában, hogy ezzel ne önmagát marginalizálja a társadalomban (216. és következő oldalak). Az utolsó előtti tanulmány Kálvin és a vallási türelem kérdését veszi nagyító alá. Ahhoz pedig még csak nagyon jártasnak sem kell lennünk a történelemben, hogy rögvést ne jutna eszünkbe ehhez kapcsolódóan *Servet pere*. Nem véletlen, hogy *Ch. Strohm* is ennek az eseménynek a későbbi megítélésével kezdi írását. A *Servet-ügy* történelmi tényeinek felelevenítése után a 16. századi tolerancia fogalmát tárgyalja a szerző, így jutva el Kálvin fiatalkori, majd kései gondolataihoz a türelem kérdéskörében. Ami különösen meggyőzővé teszi *Strohm* írását, nem akarja felmenteni a reformátort minden felelősség alól, inkább azt kívánja bemutatni, hogy gondolkodása és tette miként illeszkedik bele abba a korszakba, amiben élt. A kötet utolsó tanulmánya Kálvin és a modern demokrácia viszonyát tárgyalja. *M. Turchetti* írása is egyike azon esszéknek a kötetben belül, amelynél kifejezetten sajnálhatjuk, hogy nem egy

monográfiáját lapozgatjuk ebben a témakörben. Talán nem túlzó, ha ezt az írást véljük didaktikailag a legjobban felépítettnek a kötetben belül. Bárki könnyedén követheti a gondolati szálát, és a végén örömmel konstatálhatja, ismét gazdagabb lett számos információval. Bár ugyanez a teljes könyvről is elmondható.

Összefoglalva megállapíthatjuk, a szerzők és a szerkesztők nagyszerű munkát végeztek. Sőt ha kedveljük az intellektuális izgalmakat, kifejezetten serkentőleg hat a predestinációtanról szóló tanulmány után Kálvin etikájához kapcsolódóan arról olvasni, hogy Istent

megismerve rájövünk, ő nem úgy játszik velünk, mint valami golyókkal, és hogy hatalma nem egy türannoszé... (184. o.). A kötet legnagyobb erénye, nem akar meggyőzni Kálvin tévedhetetlenségéről, de arról igen, hogy számos gondolata mit sem veszített aktualitásából. Nyilván a reformátor teljes életművét bemutatni egy esszégyűjtemény nem elegendő, ugyanakkor kiemelni egy-egy témakört és ahhoz kapcsolódóan felkelteni az olvasók érdeklődését talán a legmegfelelőbb forma. Ezt a célt ez a kiadvány tökéletesen eléri.

Kókai Nagy Viktor

BÉKÉSI SÁNDOR (SZERK.)

## Pius efficit ardor

### A művészet értékelése Kálvin művében és a református kultúrában

Szerkesztette: Békési Sándor

ISBN 978 963 558 124 5

Kiadó: Kálvin Kiadó, Budapest, 2009

(246 oldal)

**É**vszázados vád, miszerint a keresztyénség kálvini tanításán tájékozódó közösségei, a reformátusok megvetik a művészetet, a művészetnek számukra nincs létjogosultsága a templomban. Ezt a félreértést akarja eloszlatni Békési Sándor, a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának rendszeres teológiai tanára azzal, hogy Kálvin örökségének művészi értékét fedi fel legújabb tanulmánykötetében. A „*Pius efficit ardor*” – „*A művészet értékelése Kálvin művében és a református kultúrában*” című tanulmánykötet, amely a Kálvin-évben kiadott tanulmánykötetek sorában a hetedik, igyekszik elhittetni velünk, hogy Kálvin és a reformátori munkásságát követő nemzedékek mind az alkalmazott művészetekben, mind zenében, mind prózában egy célt követtek: Istent lehet szépen is dicsérni.

A tanulmánykötet főcíme Kálvin egyetlen fennmaradt verséből vett idézet: „*Pius efficit ardor*”, magyarul leginkább úgy írható körül, hogy „Megteszi a kegyes szenvedély”, tudniillik azt, amit a természet megtagadott az embertől. A kegyelem révén ugyanis a Szentlélek olyan dolgokra indítja az alkotó embert,

amelyre egyébként természetétől fogva nem lenne képes, s nemcsak a szent helyeken készleten alkotásra, hanem az egyház falain kívül is. Kálvin rámutat arra, hogy a keresztyén ember, az egyház minden pozitív tette, gondolata, alkotása, jelenjen meg bár az egyházban vagy a történelem színpadán, az állami életben vagy a gondolkodásban, a kutatásban vagy a kultúrában, a Szentlélek ereje által jön létre. Minden kulturális eredményt, művészi alkotást, esztétikai gyöngyszemet Isten Lelkének kell tulajdonítani. A Lélek sokféleképpen munkálkodik Isten szépsége igazságának felmutatásában. Az ember Isten kegyelméből élhet a kultúra és a művészet, a tudomány ajándékaival, cselekedhet és alkothat nagyot és szépet, de mindezt Isten adja, és Lelke segítségével engedi megvalósulni és kiteljesedni.

Kiderül a kötetből, hogy Kálvin munkásságának alapvető igénye volt az esztétikai megközelítés. Teológiájának szerkesztésénél képezte, hogy minden munkájában a lehető legszebben fejezze ki magát, egyértelműen Isten dicsőségére. Az egyik tanulmány rámutat arra, hogy Kálvin maga is írt verseket, és bár ezek közül csupán egyetlen latin nyelvű ver-

se, a kötetben is olvasható „Epinicion”, azaz „Győzelmi ének” maradt ránk, mégis költői tapasztalatait beleépítette értekező prózájába, kommentárjaiba és prédikációiba. Teológiai gondolkodásában és írásaiban a poétikus, a teoretikus és a praktikus tudományokat mesterien ötvözte a pedagógiai cél érdekében, de nyilvánvalóan a művészetek esztétikájának témája már eltörpült elmélyült istenismerete, illetve teológiai felismeréseinek lényege mellett.

A kilenc szerző munkáit tartalmazó kötet egy nagyobb szintézis helyett a jelenkori magyar kutatások részeredményeiből ad kis ízelítőt, s ezzel tiszteleg a nagy reformátor, Kálvin János előtt születésének 500. évfordulóján. A tanulmányok megpróbálják a művészetelmélet és művészettörténet kutatási területeinek néhány fontosabb ágát képviselni. A Károli Gáspár Egyetem Hittudományi Karán működő Szenci Molnár Albert Egyházművészeti Intézet

munkatársai – teológusok, egyházzenészek, művészettörténészek, irodalmárok – bár újabb és újabb ismeretlen és különleges Kálvin-arcot villantanak fel írásaikon belül, egységesen hirdetik: nemcsak a reformáció épült rá a humanizmusra, de maga a kálvini örökség is igen fontos kultúrahordozó.

A könyv a múltba kalauzolja olvasóit – Kálvin latinsága, Kálvin igehirdetései, kommentárjai, tanításai nyelvi, stilisztikai jellemzőinek világába –, de nem céltalanul, mert mindezek mellett a jelenbe, illetve a jövőbe kíván mutatni; nem csupán betekintést adni az előttünk járó reformátor érték- és gondolat-

világába, hanem – amint azt a könyv előszavában is olvashatjuk –, a cél az, hogy megismerve Kálvin és a művészet eme sajátos viszonyát, erősödjünk abban a hitben, hogy nemcsak lehet, de kötelességünk Istent szavakban és írásban egyaránt, szépen dicsérni.

Iszlai Endre

