

t h é m a 21

THEOLÓGIAI ÉLET MA A 21. SZÁZADBAN

Tanulmányok

A jobb híján kitárult más jövő

KODÁCSY TAMÁS

Vallásos-e a Szentlélek?

TÓTH SÁRA

Az identitáspolitikán túl...

FAZAKAS SÁNDOR

A szegénység szabadsága

BALOGH JUDIT

A legitim bizalmatlanság teológiai lehetősége – antropológiai és etikai reflexió az egyházi hitelesség krízisére

SZILÁGYI-PAPP ÉVA ADRIENN

Esszék

Bolhák és egyéb izeltlábúak

NAGY KÁROLY ZSOLT

Önmagát felfaló rendszer: a kapitalizmus teológiai kritikája

GILICZE TAMÁS

A fal nem épület

KÓKAI-NAGY VIKTOR

2026/1

I. évfolyam

Théma21

Theológiai Élet Ma a 21. Században

2026/1

I. évfolyam, 1. szám
2026. I. félév

Impresszum

Kiadó	Theológiai Élet Ma a 21. Században Alapítvány
Székhely	1098 Budapest, Börzsöny utca 1. 3. 3./11.
Felelős kiadó	Vargáné dr. Balogh Judit
Felelős szerkesztő	Masri Mona Aicha
ISSN	3141-8058
Honlap	thema21.hu
Szerzői jog	© 2026 A szerzők. A Théma21-ben megjelent művek szerzői joga – eltérő jelzés hiányában – a szerzőket illeti meg.
Licenc	A Théma21-ben megjelent eredeti tartalmak – eltérő jelzés hiányában – a Creative Commons Nevezd meg! 4.0 Nemzetközi (CC BY 4.0) licenc feltételei szerint használhatók fel. A licenc lehetővé teszi a művek megosztását és átdolgozását, feltéve, hogy a szerző és az eredeti megjelenés megfelelően feltüntetésre kerül. Harmadik féltől származó képek, illusztrációk és egyéb tartalmak felhasználására külön jogok vonatkozhatnak. https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

Tartalom

Tanulmányok

- A jobb híján kitárult más jövő** 1–5.
Kodácsy Tamás
- Vallásos-e a Szentlélek?** 6–10.
Tóth Sára
- Az identitáspolitikán túl...** 11–15.
Fazakas Sándor
- A szegénység szabadsága** 16–20.
Balogh Judit
- A legitim bizalmatlanság teológiai lehetősége – antropológiai és etikai reflexió az egyházi hitelesség krízisére** 21–25.
Szilágyi-Papp Éva Adrienn

Esszék

- Bolhák és egyéb izeltlábúak** 26–32.
Nagy Károly Zsolt
- Önmagát felfaló rendszer: a kapitalizmus teológiai kritikája** 33–37.
Gilicze Tamás
- A fal nem épület** 38–42.
Kókai-Nagy Viktor

A jobb híján kitárult más jövő

Kodácsy Tamás

Sárospataki Református Hittudományi Egyetem

ORCID: 0009-0002-9524-0375

Théma21 · I. évfolyam, 1. szám (2026) · 1–5.

Megjelent: 2026. május 18.

Absztrakt. A tanulmány a protestantizmus és a modern politikai ideológiák kapcsolatát vizsgálja, különös tekintettel a liberalizmus és a konzervativizmus protestáns teológiai gyökereire. Amellett érvel, hogy a lelkiismereti szabadság és a közösségi igazodás hangsúlyai egyaránt visszavezethetők protestáns hagyományra, és máig meghatározzák az egyházi és társadalmi vitákat. A szerző a magyar református egyház közelmúltbeli társadalmi szerepvállalásán keresztül mutatja be e két örökség feszültségét, különös tekintettel az 1989-es temesvári eseményekre és a 2024-es kegyelmi ügyre. Véggkövetkeztetése szerint a protestáns egyház jövője azon is múlik, képes-e nyitott párbeszédben megélni konzervatív és liberális örökségének dinamikus egyensúlyát.

Kulcsszavak: liberalizmus; konzervativizmus; politika; politikai ideológiák; kegyelmi ügy; temesvári események

Cseh Tamás és Bereményi Géza egy mosókonyhából indulva az iróniát a csendes ellenállás eszközévé formálták, amikor 1979-ben egy profetikus dalt írtak¹ arról, hogy tíz év múlva nem akarnak már ugyanebben a közegben maradni, és nem akarják ugyanezt a monoton dalt énekelni. Lám, pont tíz évvel később ez a sóhaj meghallgattatott, amikor 1989-ben lehullt a vasfüggöny, és a szolgásgót a szabadság zenéje váltotta fel. Ám 2016-ban Bereményi Géza kiegészítette a profétai dalt az alábbi baljós sorokkal:²

Miközben vallás- és kultúrkör szerint / Ugranak népek egymásnak megint. / Eszem ágában sem volt, hogy a jövőben ez legyen, / Föl sem merült, hogy az én embernemem / Az ősi fajta ezt veszi majd elő, / Ezt a jobb híján kitárult más jövőt!

¹CSEH Tamás; BEREMÉNYI Géza: *Ten years after*, 1979. <https://csehtamasarchivum.hu/dal/classic/ten-years-after> Letöltve: 2026.05.04.

²<https://www.youtube.com/watch?v=fhETTUuTm7o> Letöltve: 2026.05.04.

Az egykor reményt kifejező dal most a vallási és kulturális harc visszatérését siratja. A vallás és a kultúra, amelyeknek közösséget és összetartozást kellene teremteniük, ismét választóvonalakat húznak, sőt konfliktusforrássá váltak. Egymásnak ugró, gyűlölködő kampányok sorát éltük meg. De vajon tényleg azt akarja tőlünk Isten, hogy „vallás- és kultúrkör szerint” támadjuk a másikat, aki lehet egy ismeretlen, egy keresztyén testvér vagy akár egy családtag?

Európa történelme figyelmeztet arra, mi történik akkor, amikor a hit fegyverré válik. Kontinensünk átélte a francia vallásháborúkat, az angol polgárháborút, de mindekenelőtt a harmincéves háború pusztítását, amely Közép-Európa jelentős részét romba döntötte. Ezekből a tragédiákból született meg a felismerés, hogy az istenkérdést nem lehet fegyverrel eldönteni. A vallásháború kortárs, globális árnyékára mutatott rá Mark Lilla, amikor a 21. század elején ezeket a sorokat írta: „Mára oda jutottunk, hogy problémáink ismét a 16. századra emlékeztetnek: egymással versengő kinyilatkoztatások, dogmatikai tisztaság és isteni küldetéstudat körüli konfliktusok hálójába gabalyodtunk. [...] Azt hittük, ez már nem lehetséges, hogy megtanultuk elkülöníteni a vallási és a politikai kérdéseket, hogy a fanatizmusnak vége. Tévedtünk.”³ De nemcsak a vallási eszmék erejét feledjük, hanem azt is, hogy az ellentétek, melyek mentén egymásnak esünk, gyakran ugyanarról a töről fakadnak. Igen, a kortárs polarizált véleménykülönbségekben a konzervatív-liberális és a kollektív-individuális eszmék a protestantizmus alapjaira utalnak vissza. Ebből kiindulva Horvay Hörcher Ferenc⁴ Clark és Pocock nyomán arra a fontos megállapításra jut, hogy a modern politikai ideológiák kialakulásában a protestantizmus nem pusztán háttér, hanem formáló közeg volt.

A liberalizmus protestáns gyökere a lelkiismereti szabadság hangsúlyozásából érthető meg. A reformációban a hit már nem pusztán egyházi engedelmesség, hanem személyes meggyőződés, amelyben az ember Isten előtt áll – ennek történelmi példája Luther Márton kiállása. Ebből nőtt ki az a gondolat, hogy a hitet nem lehet politikai erővel kikényszeríteni, s innen vezetett út az egyéni jogokhoz, a lelkiismereti szabadsághoz és az állam korlátozott hatalmának eszméjéhez.

A konzervativizmus protestáns gyökere inkább az egyházi és társadalmi rend megőrzésében kereshető, ahol a vallás a közösség erkölcsi szövetét hordozza. Az anglikán hagyományban az egyház a történelmi folytonosság és kötelesség őrzője lett, míg a magyar protestantizmusban a hit megvallása gyakran összefonódott a nemzeti nyelv és kultúra védelmével a katolikus Habsburg-hatalommal szemben.

³LILLA, Mark: *The Politics of God*. In: New York Times, 2007.08.19. <https://www.nytimes.com/2007/08/19/magazine/19Religion-t.html> Letöltve: 2026.05.04.

⁴HORKAY HÖRCHER Ferenc: *Politikai teológiák és ideológiák*, in: BORBÉLY Gábor; GÁBOR György; GERÉBY György; SZÁNTÓ Veronika (szerk.) (2018): „Királyá lett a te Istened”. Budapest: Akadémiai Kiadó. https://mersz.hu/dokumentum/m456klati__6/#m456klati_3_p8 (2026. 05. 04.) <https://doi.org/10.1556/9789630599443>

Így „mind a liberalizmus, mind a konzervativizmus a protestáns politikai gondolkodás része, egymással folytatott vitájuk pedig a protestáns felekezetek közötti belső konfliktusok következménye”.⁵ Ez a feszültség ma is él. A teológia éppen abban segít, hogy lássuk: ez a vita nem csupán politikai, hanem mélyebb kérdésről szól, méghozzá arról, hogy az ember elsősorban szabad lelkiismeretű egyén-e, vagy egy közösségi rendben élő felelős lény. Ebben Jézus a legnagyobb példa, aki radikálisan szabad volt (Mk 2,27), mégis betöltötte a törvényt (Mt 5,17). Ő nem egyszerűen liberális vagy konzervatív volt, hanem mindkét logikát meghaladta, mert miközben mindkét oldal talál benne igazolást, egyiket sem engedi kizárólagossá válni. Köztünk a viták akkor éleződnek ki, amikor az egyik oldal a liberális örökségből az individuális etikai megközelítést erőlteti (mit szabad nekem?), míg a másik a konzervatív örökségből a kollektív etikai megközelítést (mit vár el a közösség?). Ezek az elvek jellemzően összetett etikai vitákban ütköznek, ahol az utóbbi időben – gyakran politikai motívációból – egy ideológiát úgy állítunk be, mintha az volna a protestáns álláspont. E kísértés alól sem a hazai, sem a külföldi protestáns egyházak nem mentesek, hiszen a keresztyén értékekre hivatkozva mind a konzervatív, mind a liberális eszme hegemónná válhat.

Annak ellenére, hogy a témákban született magyar református egyházi állásfoglalások különböző súllyal ugyan, de mind az individuális-liberális, mind a kollektív-konzervatív értékeket hordozzák, a közéleti térben hajlamosak vagyunk csak az egyik – jellemzően a konzervatív⁶ – oldalt elszigetelten és kizárólagosan képviselni. Nem jutott el a köztudatba, hogy ilyen kiegyensúlyozott állásfoglalás volt például a 2015-ös migrációval kapcsolatos nyilatkozat⁷, amelyben az egyház egyrészt kollektív-konzervatív alapon védi Európa kulturális integritását, másrészt individuális-liberális alapon a szükségben lévők megsegítésére szólít fel – függetlenül a menekült vallásától, képzettségétől, üldöztetésétől vagy anyagi helyzetétől –, meghaladva azokat az általánosító kategóriákat (pl. „gazdasági migráns”), amelyek alkalmasak arra, hogy a közösség nemet mondjon⁸ a menekültre. Pedig e két elv megtermékenyítő párbeszédéből közösségként és egyénként egyaránt eljuthattunk volna olyan önreflexióra, amelyben a kiszolgáltatott iránti felelősség és saját kiszolgáltatottságunk emlékezete kölcsönösen formálhatta volna egymást. Hiszen Izraelnek is újra és újra emlékeznie kellett arra, hogy maga is jövevény volt Egyiptomban (2Móz 23,9; 3Móz 19,33–34; 5Móz 10,19).

⁵HORKAY HÖRCHER Ferenc: *Politikai teológiák és ideológiák*, in: BORBÉLY Gábor; GÁBOR György; GERÉBY György; SZÁNTÓ Veronika (szerk.) (2018): „Királlyá lett a te Istened”. Budapest: Akadémiai Kiadó. https://mersz.hu/dokumentum/m456klati__6/#m456klati_3_p62 Letöltve: 2026. 05. 04. <https://doi.org/10.1556/9789630599443>

⁶SINKOVICS Ferenc: *Cián a kockacukorban*, in: *Demokrata*, 20/39. 2016.09.28. 24–25.

⁷A Generális Konvent Elnökségének nyilatkozata az európai migrációs válságról. 2015.11.11. <http://reformatus.hu/magyar-reformatus-egyhazi/gk-nyilatkozatok-lista/generalis-konvent-elnokegenek-nyilatkozata-az-europai-migracios-valsagrol/> Letöltve: 2026.05.04.

⁸Magyar Távirati Iroda: A baloldal be akarja hozni a migránsokat, <https://2015-2019.kormany.hu/hu/a-miniszterelnok/hirek/magyarorszagon-keresztendemoqrata-allamot-epitettek-fel> Letöltve: 2026.05.04.

Ugyanakkor az utóbbi két évben a református egyházban e két örökség dinamikus polaritását ignorálva, inkább a szocializmus korszakát idéző elszigetelődésnek lehetünk tanúi. A szükséges teológiai munkát megkerülve kommunikációs vagy politikai igények mentén többször is elzárkóztunk a kényesebb társadalmi kérdések megvitatásától és a saját véleményünk ütköztetésétől a nemzetközi protestáns fórumokon. Ilyen volt, amikor távol maradtunk az Európai Protestáns Egyházak Közösségének (GEKE) 2024-es közgyűlésétől,⁹ vagy amikor kilépésünket lebegtettük a Református Egyházak Világközösségéből (WCRC).¹⁰

A probléma nem az, hogy a magyar reformátusság az európai fősodorhoz képest inkább konzervatív állásponton van etikai kérdésekben, hanem az, hogy a vita elkerülésével nem formál és nem formálódik. A részvétel, a vita vállalása azért is fontos, mert úgy tűnik, hogy a társadalmi kérdésekhez való nyitott protestáns hozzáállás nagy közösségformáló erővel bír.

Amikor a protestáns egyházak felvállaltan kulcsszerepet játszanak társadalmi változásokban, akkor ezzel együtt a felelősségük is megsokszorozódik. Az utóbbi évtizedekben ennek két, szinte drámai kontrasztban álló példáját is láthattuk a magyar református közösség életében. Akarva-akaratlanul két rendszerváltó református püspökünk is meghatározó szerepet vállalt jelentős politikai változásokban. Egyrészt Tőkés László esetében egy bátor kiálláson keresztül lehettünk tanúi annak, ahogyan a szabadság és szabadulás bibliai motívuma társadalmi valósággá vált 1989 decemberében, a temesvári forradalom eseményeiben. Láttuk azonban ennek ellenkezőjét is 2024-ben Budapesten, amikor Balog Zoltán cselekedete és magyarázata nyomán a kegyelem protestáns fogalma annyira eltorzult, hogy még az egyházon is túlmutató társadalmi felháborodást váltott ki.

Az első eset a szabadságot komolyan vevő protestáns gondolkodás bátorságát mutatta meg, egy sajátos közép-kelet-európai felszabadításteológia formájában. Az egyéni lelkiismereti szabadság és a szókimondás az elnyomó rendszerrel szemben prófétai erővé vált, és elindította a romániai diktatúra bukását.

A második eset ennek ellenkezője volt. A kegyelmi ügyben¹¹ a püspöki magyarázatot úgy fogadták el egyházunk testületei, hogy közben az egyik legfontosabb konzervatív elvet, a jogerő és az igazságszolgáltatás tiszteletét írták felül a status quo védelmében. Így a református egyház többségi hangja nem prófétai és felszabadító, hanem öngazoló lett. Ez egyszerre okozott identitászavart egyházunkban (a kegyelem fogalma miatt) és hitelességi válságot a konzervatív értékek képviselésében. Utóbbi nagyban hozzájárult a 2026-os politikai változásokhoz.

⁹Hungarian Reformed Church will not take part in the CPCE General Assembly. 2024.07.31. <https://reformatus.hu/english/news/hungarian-reformed-church-will-not-take-part-in-the-cpce-general-assembly/> Letöltve: 2026.05.04.

¹⁰Felülvizsgálja tagságát a REV-ben a Magyar Református Egyház. 2026.02.02. <https://reformatus.hu/magyar-reformatus-egyhaz/hirek/felulvizsgalja-tagsagat-a-rev-ben-a-magyar-reformatus-egyhaz/> Letöltve: 2026.05.04.

¹¹Parókia Portál: Összefoglaló a Református Megújulás Konferenciáról, <https://www.parokia.hu/v/osszefoglalo-a-reformatus-megujulas-konferenciarol/> Letöltve: 2026.05.04.

A jobb híján most kitárult jövőben sem kerülhető meg a kérdés, hogy az egyház társadalmi küldetése valóban Isten megszabadító munkáját szolgálja-e, vagy saját önfenntartásunk igazolásává válik. Vissza tudunk-e térni ahhoz a társadalmi párbeszédhez, amelyben a protestantizmus konzervatív és liberális örökségét hitelesen és dinamikusán tudjuk felmutatni? Képesek leszünk-e a társadalom minél több tagjának hirdetni az evangéliumot, vagy csak egy ideológiai zárványként működünk tovább?

Vallásos-e a Szentlélek?

Tóth Sára

Angol Nyelvű Irodalmak és Kultúrák Tanszéke KRE / BTK

Théma21 · I. évfolyam, 1. szám (2026) · 6–10.

Megjelent: 2026. május 18.

Absztrakt. Az egyházi közbeszédben és az egyéni hitéletben is gyakran úgy képzeljük, mintha az egyház és a vallás valamiképpen a világi kultúrán és társadalmon kívül helyezkedne el. Cikkében Tóth Sára Paul Tillich kultúrateológiájának bemutatásán keresztül vallás és kultúra kapcsolatának egy árnyaltabb, a dualisztikus szétválasztást elkerülő értelmezését kínálja. Tillich szerint a vallás és a kultúra, sőt, a szent és a világi versengése a bűneset következménye, de nekünk a világban a végső beteljesedést kell előrevetítenünk, amikor Isten jelenléte a kultúra egészét át fogja járni. Ezt nevezi Tillich teonómiának, amely a Lélek által már most is töredékesen megvalósulhat.

Kulcsszavak: paul tillich; kultúra; kultúra és vallás; protestantizmus; szekularizmus

Paul Tillich kultúraértelmezéséről

A vallásos ember örök intellektuális és spirituális kísértése, hogy két külön szférát képzeljen el a vallási és a világi dolgoknak. Mintha az egyház és a vallás valamiképpen a világi kultúrán és társadalmon kívül helyezkedne el. Mintha egy másik helyről teremtenénk kapcsolatot a „világgal”, s innen hoznánk világnézeti, erkölcsi ítéleteket és folytatnánk missziót. Ez nehezen viselhető feszültséget okoz közösségi és egyéni szinten egyaránt: bármi elénk kerül „a világból”, ember vagy jelenség, azt meg kell ítélnünk, és vagy harcolnunk kell ellene, vagy a misszió tárgyává kell tennünk.

A magyar köznyelvben a „kultúra” szó jelentése sajnálatosan beszűkült. Sokan a szó hallatán a hangversenyteremre, a képgalériára vagy a költészetre gondolnak csupán. Van azonban a kifejezésnek egy tágabb értelme is. A kultúra az ember által alkotott világ, amely egyfelől az emberi észlelés, képzeleti rendezés, jelentéstulajdo-

nítás (nyelv), másfelől a környezet átalakítása (technika) által jön létre.¹ Ide tartozik a társadalom- és államszervezés is.

Ezt figyelembe véve érthető, miért érte Richard Niebuhr óriási hatású *Krisztus és kultúra* című művét annyi bírálat későbbi teológusok részéről. Niebuhr az egyház történetét áttekintve „Krisztus” és „kultúra” között öt tipikus kapcsolódási lehetőséget azonosít be² azonban ehhez hallgatólagosan feltételeznie kell, hogy létezik vegytiszta, azaz kultúra előtti „Krisztus”, és létezik vegytiszta vallástalan kultúra. Ahogy azonban Kathryn Tanner anglikán teológus és Niebuhr korábbi kritikusi is rámutatnak,³ ez mesterséges szétválasztás. Maga az isteni kijelentés sem jutna el hozzánk a kultúra megkerülésével. „Még csak el sem tudnánk olvasni Pál szavait a világ bölcsessége nélkül, hiszen meg sem értenénk az ókori szövegeket”, jegyzi meg Tillich egyik prédikációjában.⁴ Maga a vallás is az adott kultúra anyagát – narratíváit, szimbólumait, élettapasztalatait – használja, és vallási kultúrává alakítja.

Ha egyetlen bizonyítékot kérnének tőlem a világ bűnösségére, írja Tillich, azt mondanám: „maga a vallás létezése”,⁵ „az a tény, hogy a vallási és a világi kultúra két külön terület: a templom a városháza mellett, úrvacsora a mindennapi vacsora mellett, imádság a munka mellett, meditáció a tudomány mellett, agapé az erősz mellett”. A vallásgyakorlásnak mégsem az a célja, hogy a szentet elválasszuk a világitól. Nem azért jelölünk ki meghatározott imaidőt, hogy az imádságot elválasszuk a többi tevékenységünkötől. Éppen ellenkezőleg, azért, hogy az imádságos irányultságot kiterjesszük életünk egészére: megtanuljunk szüntelenül imádkozni, megnyílni az isteni jelenlétre. A vallás több, mint rítusok, szimbólumok és érzelmek rendszere, a vallás az Isten általi megragadottság állapota, a híres tillichi kifejezéssel *ultimate concern*, végső érintettség.⁶ Az ember intuitív módon tudja, hogy az életnek semmi „végső előtti” nem adhat értelmet, és azt is, hogy minden végső előtti az értelemadó végsőre mutat, amelynek hívását tapasztalja. Az önmeghaladás vagy transzcendencia Tillich teológiájában az egész teremtett világra jellemző: minden túlmutat önmagán, teremtettségére irányul, más szóval szentségi (szakramentális) jellege van. Minden dolog – bár véges –, kimeríthetetlen. Minden dolog több, nagyobb és mélyebb, mint ami közvetlenül adva van. És mivel csak az ember képes jelentéstulajdonításra, így a szent e titokzatos megmutatkozásának megtapasztalására is. A szakramentalitás nem természeti, hanem kulturális jelenség.⁷

¹Paul TILlich: *Rendszeres teológia*, ford. BOGÁRDI SZABÓ István, Osiris, 1996, 414–415. A továbbiakban RT.

²Richard NIEBUHR: *Krisztus és kultúra*, Harmat – SRTA, 2006.

³Lásd például Kathryn TANNER: *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 1997

⁴Paul TILlich: *The New Being*, New York, Charles Scribner's Sons, 1955, 110.

⁵Paul TILlich: *The Shaking of the Foundations*, New York, Charles Scribner's Sons, 1953, 49.

⁶Paul TILlich: *The Protestant Era*, ford. James Luther ADAMS, University of Chicago Press, 1948, PE, 59. A lélek három funkciójáról (erkölcs, kultúra, vallás) lásd RT, 441.

⁷Lásd RT, 29–32, *Dynamics of Faith*, New York, Harper and Brothers, 1957, 1–29. Az *ultimate concern* kifejezés szinte lefordíthatatlan. BOGÁRDI SZABÓ István a „végső meghatározottság” kifejezéssel adja vissza, de a *concern* jelent törődést, érdeklődést, érdeket, érdekeltséget is. BÉRES Tamás a „vég-

Ebből az az izgalmas következtetés adódik, hogy a vallás eredendően kulturális, és a kultúra eredendően vallásos. A vallás a jelentésteremtő emberi tevékenységnek a transzcendens (önmeghaladó) aspektusa. A vallás ad értelmet, távlatot és mélységet a kultúrának, a kultúra pedig azoknak a formáknak az összessége, amelyekben a vallás alapvető törekvése kifejeződik. Tillich jól ismert definíciója szerint „a vallás a kultúra értelemadó szubsztanciája, és a kultúra a vallás formája”.⁸

Elidegenedett világunkban vallás és kultúra kölcsönös áthatását Tillich szerint két folyamat akadályozza. Az első a profanizálódás melynek eredményeként a többi ember és a dolgok szentségét, önmagukon túlmutató értelmét a kultúra elkezdni mellőzni, sőt, tagadni. Ilyenkor a valóság elemeit redukáljuk és tárgyiasítjuk, megfosztjuk önmeghaladó, vagyis szakramentális jellegükből adódó titokzatos és kimeríthetetlen mélységüktől. Az emberi agy „nem több, mint” egy húsdarab, a szerelem „nem más, mint” hormonok terméke, „nincs más” baja a gyerekeknek, mint hogy lusta, ez a fa pedig jó lesz tüzelőnek stb. Ilyenkor a kultúra önmagába zárul, s végső irányultság nélkül sekélyessé válik, kiüresedik. „Mindannyian a szekuláris felé sodródunk: menekülünk Isten jelenlétéből – írja Tillich. – A vallás ezt próbálja megakadályozni.”⁹ A reformátorok helyesen mondták, hogy „minden nap az Úr napja”, de ezt „csak is azért mondhatták, mert volt Úr napja, és nem csak egyetlen alkalommal, hanem rendszeresen, a szekuláris tendenciák dominanciájának ellensúlyozására”.¹⁰ Így viszont létrejön a vallásos kultúra külön tartománya, létrehozza saját rítusait és intézményeit, majd ezeknek kitüntetett szerepet követel a szent megjelenítésében. Ezt a folyamatot, a szent kisajátítását nevezi Tillich démonizálódásnak. Míg a profanizálás elhomályosítja, eltörli a szentet, a démonizálás kielezi világi és szent elkülönülését.¹¹

Amikor a világi elnyeli a vallásit, autonóm (öntörvényű) kultúra jön létre. Amikor a démonizálás a meghatározó, vagyis a vallási nyeli el a világit, akkor heteronóm (mástörvényű vagy tekintélyelvű) kultúra alakul ki. Az autonóm kultúrában azon van a hangsúly, hogy az ember mint racionális lény a kultúra és a vallás forrása és mércéje, aki alkotó tevékenységét végső referencia nélkül végzi. A heteronóm kultúra az emberi gondolkodást és cselekvést az egyház vagy politikai álvallások tekin-

ső érintettség” kifejezést javasolja. Lásd *Metafizika és hermeneutika között: a mítosz értelmezése Paul Tillichnél*, PhD disszertáció, Budapest, Evangélikus Hittudományi Egyetem, 2002, 62 (237. lábj.).

⁸Ezért bírálja TILlich a természetvallásokat, amelyek a természeti erőt teljesen immanensnek tételezik, szélsőséges esetben az emberi tudatot is egyfajta degenerálódásnak ítélve. A természet önmagában vett ereje ugyanis néma és értelmetlen, nincs értelemadó transzcendens vonatkozása.

⁹RT, 441, 545, TC, 42. Lásd még ehhez BÉRES: *Metafizika és hermeneutika között*, 67.

¹⁰Mackenzie D. BROWN: *Ultimate Concern – Tillich in Dialogue*, New York: Harper & Row, 1965, 166. *Religion Online* by Harry W. and Grace C. ADAMS. <https://media.sabda.org/alkitab-2/Religion-Online.org/%20Books/Brown/%2C/%20D./%20Mackenzie/%20-%20Ultimate/%20Concern/%20-%20Tillich/%20in/%20Dialogue.pdf>.

¹¹„The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian (1966)”, in Werner Christian DANZ, Werner SCHÜßLER és Erdmann STURM (szerk.), *Ausgewählte Texte*, Berlin New York, Walter de Gruyter, 2008, 458. <https://doi.org/10.1515/9783110211740.455>

télyének veti alá. Vallás és kultúra kölcsönös áthatásának tökéletes megvalósulását pedig teonómiának (istentörvényűségnek) nevezi Tillich.¹²

A teonómia, ahogyan tehát Tillich használja ezt a szót, a kultúrának az az állapota, amelyben *a szentháromságos Isten megmutatkozik minden teremtett dologban*, amikor az Isten általi megragadottság az ember minden tevékenységét átjárja. Ennek alapja a Krisztus-esemény, az, hogy az örök Logosz megjelent egy egyedi személyes életben, sőt, alászállt annak mélypontjára, a teljes istenhiányba is. A testet öltés történelmi valóságában Isten és ember őseredeti egysége áll helyre, a feltámadás és a Szentlélek által munkált új élet pedig elővételezi ennek az egységnek a teljes megvalósulását. A teonómia tehát eszkatologikus valóság, amely az örökkévalóságon innen csupán töredékesen valósulhat meg, a Lélek munkálkodása által. A hívő azonban a beteljesedés felől, valóságként vetíti előre a szent és a világi harmonikus kereszteződését, és ennek a teonóm vízióának az alapján tájékozódik a kultúrában.

Nézzük meg egy konkrét példán, a gyógyításon, hogy mit jelent ez az úgynevezett teonóm kereszteződés (saját kifejezésem Tillich alapján). A teonóm szemlélet szerint az isteni dimenzió és a teremtett dimenziók nem egymástól különálló szintek hierarchiájába rendeződnek, hanem kölcsönösen áthatják egymást úgy, hogy az átfogóbb dimenzió magába foglalja, de nem szünteti meg a kevésbé átfogót. A gyógyulás sokdimenziós valóság, hiszen még egy fejfájásnak is van biológiai, pszichológiai és spirituális megközelítése, a depresszióról és más bonyolultabb betegségről nem is beszélve. Csak egy szekularizált kultúrában válik ketté az isteni gyógyítás és az orvosi gyógyítás, az üdvözülés és a biológiai gyógyulás valósága. Vagy Isten gyógyít, vagy a gyógyszer. Vagy a lélek gyógyul, vagy a test. A teonóm kontextusban ezzel szemben minden gyógyulásban megmutatkozik az isteni üdvözítő hatalom, s fordítva, az üdvözülés egyben gyógyulás is, amelyben test és lélek egyaránt részesül. A nyugati világban tapasztalható növekvő mértékű együttműködés orvosok, mentálhigiénés szakemberek és lelkészek között teonóm tendenciának tekinthető (és Tillich már a múlt század derekán üdvözölte).

Ez az együttműködés az úgynevezett a 21. századi posztsekularizmus egy pozitív megnyilvánulása. Charles Taylor, kanadai filozófus, a szekularizáció legtekintélyesebb mai szakértője már 2007-ben írt arról, hogy kultúránkban a tillichi teonómiára hasonlító elvárások fogalmazódnak meg: „A tudás, az erkölcs, a művészet, a kormányzás és a gazdaság vallásossá kell hogy váljon, de szabadon, belülről fakadóan, nem pedig kívülről és kényszer alatt.”¹³ Mióta viszont ezt leírta, sajnos a nyugati világban is erősödtek a kultúrharcos, heteronóm tendenciák, az intézményes egyházat és a keresztény nacionalizmust is kihasználó autokrata politikai rendszerek,¹⁴ sőt,

¹² RT, 435–438.

¹³ A *Rendszeres teológia* magyar fordításában az öntörvényűség, mástörvényűség és istentörvényűség kifejezések szerepelnek. A három fogalom magyarázatát és történelmi dialektikájuk rövid leírását lásd RT, 82–84, az istentörvényű (teonóm) kultúráról pedig lásd 547.

¹⁴ TAYLOR itt Bergyajevet idézi. Charles TAYLOR: *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 2007, 535. <https://doi.org/10.4159/9780674044289>

olyan teológiai elképzelések is, amelyek szerint a modern társadalom és állam rendjét a bibliai törvényeknek kell alárendelni.

A heteronóm törekvések mindig bálványimádóak, vagyis tillichi értelemben demonizálnak. Bálványimádás a saját vallásunkat abszolutizálni és a tágabb kultúrára ráerőltetni. Fontos, hogy protestánsként Tillich a heteronómiához, vagyis az egyház világ feletti uralmához jóval szigorúbban viszonyul, mint az autonómiához. A reformációhoz köti és pozitívan értékeli a világ nagykorúsodását, amelyet a „szekuláris felszabadulásának” nevez (*emancipation of the secular*). Az emancipáció, írja, szükséges volt ahhoz a felismeréshez, hogy „a Lélek nincs hozzákötve az egyházakhoz”, olyannyira, hogy akár az egyházakkal szemben nyíltan ellenséges csoportokban is megnyilatkozhat.¹⁵

Ez a szemlélet az egyház közösségét alázatra inti és arra hívja, ami amúgy is a reformáció fő felismerése volt, hogy ne abszolutizálja saját intézményét, saját identitását. Akkor nyílhat meg a keresztény hagyomány gazdag spirituális örökségének kincseskamrája, ha az egyház és a hívő ember elengedi mind a heteronómia iránti sóvárgását, mind a görcsös határörkődést, és kultúrharcos törekvések nélkül, konstruktív, felszabadult beszélgetéseket kezdeményez a társadalomban. „Szüntelenül imádkozik”, vagyis a szentre való nyitottságban, elmélyült, éber, tiszteletteljes figyelemmel van jelen a világban. Figyel arra, ami több, nagyobb és mélyebb, mint ami közvetlenül adva van, függetlenül attól, hogy az „vallásos” vagy sem. Paul Tillich töredékes és előrevetített teonómiája csakis *szelíd jelenlét*ben mutatkozhat meg.

¹⁵Ehhez lásd BUDA Péter, „Fundamentalizmus és politika: a politika szakralizációja és a szakrális instrumentalizációja” című tanulmányát, in FABINY Tibor, HORVÁTH Orsolya (szerk.), *Fundamentalizmus, protestantizmus, modernitás*, L'Harmattan Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont, 2024, 167–183.

Az identitáspolitikán túl...

Fazakas Sándor

Debreceni Református Hittudományi Egyetem

ORCID: 0000-0003-3099-7123

Théma21 · I. évfolyam, 1. szám (2026) · 11–15.

Megjelent: 2026. május 25.

Absztrakt. Az identitás fogalma konjunktúráját éli. Az identitáspolitikai, illetve a kollektív identitásképzés igénye a politikai hatalomgyakorlás stratégiai eszközévé vált a modern társadalmak kontextusában. Közben a reformátori egyházak önértelmezése számára már nem annyira a dogmatikai-hitvallási és liturgikus hagyományok vagy különbségek a meghatározók, hanem a szociokulturális környezetbe való belegyökerezés – és az ebből fakadó identitáskérdés. Ez fragmentált identitáskonstrukciókhoz és a kollektív identitásképzéssel szembeni kitettséghez vezet – különösen ott, ahol kiderül: az identitás fogalma olyan „műszóvá” vált, amely minimális tartalmi meghatározottságban érdekelt, annak minden következményével együtt. A felmerülő problémák kapcsán társadalomtudományi, filozófiai és teológiai reflexiókra van szükség ahhoz, hogy fel lehessen tárni a politikai identitásképzés veszélyeit és a református önazonosság legitim elemeit. Ebben az összefüggésben újra fel kell tenni a kérdést: milyen szerepe és súlya lehet a teológiai reflexióknak az egyház belső életében? A jelenség mélyebb kutatást érdemel – jelen írás csupán jelzi a problémát.

Kulcsszavak: identitáspolitikai; kultúra; moltmann; református önazonosság; identitás

Identitás! Református identitás! – gyakran hangzott el a fogalomösszekapcsolás az elmúlt évek során egyházvezetői megnyilvánulásokban vagy egyéni megszólalásokban. Legfőképpen ott, ahol a cél a református keresztyén arculat sajátosságainak felmutatása, a közösség önképének más felekezeti vagy vallási csoportoktól elhatárolódó módon való jelzése vagy a nemzet egységéhez való tartozás képzetének hangsúlyozása volt. De hogy mit is jelent a református identitás egyéni és közösségi értelemben, annak meghatározása már komplexebb feladat. Többnyire kimerül a történelmi folyamatosság és a nagy életművek hangsúlyozásában, a jelentős egyháztörténeti eseményekre és a közös történelmi tapasztalatokra, az ún. (de közelebbről meg nem határozott) „biblikus és hitvallási” alapok iránti hűségre való utalásokban. Az ilyen törekvések előterében azonban egy történelemtől elrugaszkodó identitásfelfogás áll,

amely figyelmen kívül hagyja a történelmi fejlemények és a jelenlegi kihívások által okozott töréseket. Pedig az identitás fogalmának konjunktúrája van – és a fogalom által jelzett problémát e helyen csak jelezni tudjuk.

Látjuk, hogy korunk protestantizmusa önazonosságában hihetetlenül fragmentált. Ezzel együtt bizonytalan, sérülékeny és kiszolgáltatott. Igaz ez a reformátusok önképére, közelebbről a magyar reformátusokra is. Ennek oka nem annyira a saját hitvallási-dogmatikai örökséghez való viszonyulásban, az örökség eltérő árnyalataiban rejlik, hanem sokkal inkább az egyház konkrét életrendjében.

Vagyis a reformátori keresztyén egyházak különbözőségei nem feltétlenül magyarázhatóak konfesszionális, teológiai és liturgiai hagyományok sokféleségével. Sokkal nagyobb szerepet játszanak ebben a szociokulturális meghatározottságok: a saját kontextusba való belegyökerezés. Az empirikus egyház önértelmezése számára adott helyen és időben a környezethez való alkalmazkodás meghatározóbbá válik, mint a dogmatikai, ekkléziológiai és liturgiai sajátosságok. Megállapíthatjuk, hogy a szembenállás, a különbség, az eltérő identitás artikulálásában is nagyobb szerepet játszanak a kontextuális meghatározottságok.¹

Ennek jegyében került sor például a püspöki rendszer visszavezetésére a 16. századtól kezdődően, ellentétben a reformátori tisztségértelmezés teológiai szempontjaival, vagy az egyházi tevékenységek államkincstárból való fedezésére az 1848-as XX. tc. szellemében, ellentétben a reformátori gyülekezeti autonómiaigénnyel és más, Révész Imre által is oly sokat emlegetett, Európában ismert szabad egyházak modelljeivel.

Ennek megfelelően a különbségek egy-egy nemzeti vagy regionális egyháztest esetén nem annyira teológiai-liturgiai sajátosságok mentén alakulnak ki, hanem aszerint, hogy az egyes egyházak mennyire alkalmazkodnak mentalitás tekintetében a környezetük gondolkodásához, a politikai közbeszéd témáihoz, mennyire akarnak részt venni a modernizálódás folyamataiban vagy a politikai-társadalmi erők identitáspolitikai törekvéseiben. Erre történeti és jelenkori példák egész sora hozható fel: pl. az egyház a kelet-közép-európai szocializmus idején vagy a dél-afrikai apartheid-rendszerben, a protestáns egyházak a modern-liberális demokráciában vagy éppen a nyugat- és liberalizmusellenes „illiberális” demokráciában, nemzetpolitikai törekvésekben stb. Az 1950-es években magyar református egyházunk „hivatalos” teológiája és sajtóorgánumai úgy próbálták bemutatni a szocialista-kommunista államrendet, mint amely Isten gondviselésének eszköze, és amelynek rendjéből illenék kihallani Isten kijelentését az egyház számára. Aki ezzel az igénnyel szemben teológiai alapon felemelte szavát, azt az Ige elleni lázadás vádjával illették az egyházkormányzat részé-

¹A kollektív identitásképzés elemzéséhez és megértéséhez, a „mi” és a „mások” közötti határok kijelölése, a saját csoport (*in-group*) felértékelése és a többi csoport (*out-group*) leértékelése, azaz a befogadás és a kizárás dinamikája tekintetében ld. Henri TAJFEL: *Social Identity and Intergroup Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; Henri TAJFEL – John C. TURNER: *The Social Identity Theory of Intergroup Behavior*, in: S. WORCHEL – W. AUSTIN (szerk.): *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Chicago, Nelson Hall, 1986, 7–24.

ról. Napjainkban, de legalábbis az utóbbi években egyházi körökben is az minősült jó keresztyénnek és nemzetinek, amiről a politikai közgondolkodás megállapította, hogy keresztyén és megfelel az Isten-haza-család jelszavak által fémjelzett értékrendnek – anélkül, hogy a Szentírás egészének fényében ez megvizsgálásra került volna.

A dél-afrikai apartheid-rendszer idején teljesen egyértelműnek tűnt az etnikai alapon szerveződő egyházi-gyülekezeti élet, mindenféle átjárás nélkül. Az utóbbi évek-évtizedek során nyugat-európai protestáns egyházak – elsősorban német, svájci vagy skandináv országokban – a migráció, a menekültkérdés megoldását vagy a szélsőjobb-oldali politikai erők elleni küzdelmet, vagy az azonos neműek házasságának társadalmi és egyházi egyenjogúsítását tették meg a mindennapi egyházi élet fő témájának, a saját társadalom értékrendjének és saját országuk államvezetésének politikai értékrendje és célkitűzései alapján.

Magyarországon ennek fordítottját látjuk: református egyházunkon belül és hivatalos szinten szintén a hivatalos politikai retorikával párhuzamosan erősödött meg a nyugat- és liberalizmusellenesség, az ökumenikus szervezetekkel szembeni ellen-szenv – annak ellenére, hogy saját egyháztörténelmi örökségünk (pl. a nemzeti liberalizmus és protestantizmus egymásra találása az abszolutizmus idején, vagy a szabad és kritikus keresztyén gondolkodás igénye a diktatúra évtizedeiben), korábbi testvér-gyülekezeti kapcsolataink tapasztalatai, az ökumenikus munkabizottságokban való aktív, tartalmat felmutató és megbecsült részvételünk, a közös munkához való hozzájárulásunk, egymás kölcsönös megismerése és partnerként való elfogadása nem erre a ma tapasztalható gyanakvó távolságtartásra és szembenállásra predesztinálna bennünket.

A nemi szerepekkel kapcsolatos kérdések és a szexualitika terén jelentkező kihívások tekintetében pedig a közelebről meg nem határozott ún. „genderideológia” elleni harc rendszeresen elhomályosította a reformátori teológia egyéb témáit. Például azt, hogy mit jelent a hit által való megigazulás kérdése korunk társadalmi összefüggéseiben, mi lehet a bűn-bűnismeret-bűnbánat-kiengesztelődés és megbékélés aktualitása korunk társadalmi igazságtalanságainak összefüggéseiben, mennyiben relativizálja a végső időről szóló tanítás az emberi együttélés általunk ismert és oly szívesen keresztyénnek ítélt kategóriáit.

A példák sora folytatható és részletezhető volna. A lényeg azonban az, hogy az egyházi közbeszéd témái nem a Szentírás-értelmezésből, a hermeneutikai tisztázódásokból, a teológiai-etikai reflexiókból vagy a gyülekezetek ige és sákramentumok által formált életrendjéből következtek. Sokkal inkább úgy kerültek előtérbe, mint a „keresztyén és nemzeti” politikai-társadalmi környezethez, illetve az ezt felerősítő médiavilág hangjához való, meglehetősen reflektálatlan alkalmazkodás következményei.

Az utóbbi példák arra figyelmeztetnek, hogy önmagában nem a közösség önképének kialakítására irányuló igénye, illetve az önazonosság forrásainak feltárása jelenti a problémát – különösen akkor nem, ha mindez reflektált módon, az önkorrekcio igényével történik. Az 1990-es évektől kezdődően szinte valamennyi európai társada-

lomban megfigyelhető az a törekvés, amely „a közösségi identitás történelmi okainak feltárására, társadalomtudományi elemzésére, kulturális értelmezésére”² irányul.

Ebben az elemző és értelmező munkában kristályosodik ki a felismerés: igazán problémássá az identitáskérdés ott lesz, ahol politikummá válik. Vagyis ott, ahol már nem a közösség összetartozásának igényét fejezi ki és erősíti, hanem a hatalom akaratának és megtartásának stratégiai eszközévé válik. Ilyenkor az identitás alapját a hatalom birtokosainak céljaival való azonosulás adja meg, az odatartozásérzés pedig biztonságot kínál. Az aktuális politikai hatalom ellenzékének – amennyiben meg akarja szerezni a hatalmat, vagy ha vissza akar térni abba – alternatív identitást kell formálnia. Hallgatnia kell a tömegek hangjára, érzékelnie kell a néplélek rezdüléseit, az elégedetlenséget pedig szimbólumokba és érzésekbe kell sűrítetnie, majd ennek megfelelően artikulálnia. Új szövetséget kell vizionálnia, és új, hihető „mi”-élményt kell felkínálnia... Nyilván mindkét oldalon fennáll a kísértés, hogy az identitás, illetve a kollektív identitás egyszerűen eszközzé válik.

Egy ilyen funkciót betöltő identitásképzés esetén már nincs igény diszkusszióra, vitára, kölcsönös meghallgatásra és a megértésre való törekvésre. Nincs helye a közös és történelmi tapasztalatok elbeszélésének, sem az érdemi eszmecsereének. Ezek helyét kinyilatkoztatás, konstrukciók gyártása és az ítékezés veszi át. Ebben a helyzetben a tények szerepe háttérbe szorul. Helyüket jelentéstartalmak kisajátításának szándéka foglalja el.³

Kérdés, hogy egy ilyen helyzetbe mennyire vonódik be az egyház. A kísértés különösen ott válik akuttá, ahol a hatalmi-politikai szempontok által meghatározott identitásképzés a keresztyén fogalmakra és értékekre való hivatkozást az említett stratégia részévé teszi. Milyen választás előtt áll ilyenkor az egyház? A szociokulturális és mentalitásbeli adottságokhoz való alkalmazkodás adja meg újra az önazonosság sarokpontjait (vagyis a világ épp adott rendjéből olvassa ki az isteni kinyilatkoztatást az ige helyett, mint arra sor került már számtalanszor történelmünk során), vagy rendelkezik olyan teológiai éleslátással⁴ (és ennek teret is enged), amely képes különbséget tenni a fogalom parttalan használata és annak sajátosan teológiai értelmezése között? Képes-e a hívők közössége meglátni és megláttatni azt, hogy az identitás fogalma könnyen és gyakran redukciós fogalommá, „műszóvá” (Uwe Pörksen szerint: „Plastikwort”) válik? Az ilyen fogalom a végtelenségig tágítható. Funkciója az, hogy az érintettek minél nagyobb körére érvényes legyen, ezért minimális tartalmi meghatározottságban érdekelt. Eközben azonban nem enged teret a párbeszédnek, a másfajta tapasztalatoknak és élettörténeteknek. Tudományosnak adja ki magát, de kivonja magát a diszkusszió és a kritika alól. Fétis jelleget ölt, mivel nem tűr ellentmondást. Elvárja, hogy normatívnak tekintsék, miközben nyelvi gyarmatosításra törekszik: azaz a „szakik” elmagyarázzák, miről van szó, miről mit kell gondolni.

²Lutz NIETHAMMER: *Kollektive Identität*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt-Taschenbuch-Verlag, 2000, 22.

³Vö. NIETHAMMER: *Kollektive Identität*, 40.

⁴Uwe PÖRKSEN: *Plastikwörter*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988.

Vagy pedig képes az egyház meglátni és megláttatni azt, hogy teológiai értelemben az önazonosság – így a református identitás is – többről szól: a *hitről való számadás* képességéről az adott társadalmi és kulturális kontextusban. Nem egyszerűen egy történeti hitvallási iratra való rámutatásról szól (önkéntelenül is az előbbihez hasonló fetisizáló jelleget tulajdonítva neki), hanem a hit tartalmáról való számadásról. Másként fogalmazva: teológiai ítéletalkotásról, amely dinamikáját nem a korszellemről, hanem a Szentlélek működéséből nyeri.

A tapasztalat azt mutatja, hogy az egyház akkor nyúl identitáspótlékok után, amikor saját köreiben a kicsinyhitűség uralkodik el. Jürgen Moltmann találóan fogalmaz erről: „A kicsiny hit veszélye abban rejlik, hogy a hit maga kezd elhalni, mert ragaszkodni akar a megszokottakhoz, és biztosítékok után nyúl. [...] A gyenge hit meg akarja őrizni és védeni önmagát, mert a félelem hatalmába kerítette. Meg akarja védeni »legszentebb kincseit«: Istent, Krisztust, a hit tanítását és az erkölcsöt, mert nyilvánvalóan már nem hiszi, hogy ezek elég erősek ahhoz, hogy önmagukat életben tartsák.” Ezzel szemben a keresztyén identitás mindenestől a Krisztussal való „identifikációból” fakad: „... csak a Megfeszítettel való azonosulásként értelmezhető, amennyiben az emberhez eljutott az az örömhír, hogy Isten benne azonosult a bűnösökkel és az Istentől elhagyottakkal, akik közé ő maga is tartozik. Ez a kettős azonosulási folyamat az a folyamat, amelyben a keresztyén identitás kialakul.”⁵

Kérdés ezek után: milyen szerep vár a teológiára mint tudományra és annak reflexiós potenciáljára az egyházban, különösen az előbb felvázolt inkulturáció kényszere vagy veszélye alatt? A környezetéhez alkalmazkodó vagy alkalmazkodni kényszerülő intézményes-szervezett egyház autoritása akarja meghatározni a teológiát, elvi legitimációs hozzájárulást várva a saját apriori (identitáspolitikai) döntéseihez – vagy ezzel szemben a teológiai tudomány ragaszkodik a maga autonómiájához, a tudományművelés és a lelkiismeret szabadságára való hivatkozással? Ha ez utóbbi érvényesül, akkor van reménység arra, hogy a református identitás fogalma pozitív töltetet kap: a hitről való számadás és a Krisztus ügyével való azonosulás értelmében.

⁵Jürgen MOLTSMANN: *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2007, 24.

A szegénység szabadsága

Balogh Judit

Eszterházy Károly Katolikus Egyetem BTK TTI

ORCID: 0000-0003-4175-635X

Théma21 · I. évfolyam, 1. szám (2026) · 16–20.

Megjelent: 2026. június 7.

Absztrakt. Az egyháztörténet során újra és újra megfigyelhető, hogy a válságos időszakok a keresztyénség olyan mélységeit hozzák felszínre, amelyek a stabilitás korszakában rejtve maradnak. A tanulmány ezt a mintázatot követi végig a magyar reformáció történetében: hogyan formálták az egyház életét a történelmi kataklizmák, az anyagi kiszolgáltatottság és a politikai hatalomhoz fűződő viszony változásai. A mohácsi katasztrófát követő évtizedekben a reformált egyházakat a gondviselésbe vetett radikális bizalom és a patrónusoktól való függetlenség jellemzett, ám az intézményesülés előrehaladtával ez megváltozott, és az egyház prófétai hangja elhalkult. Úgy tűnik tehát, hogy az anyagi erőforrások és a spirituális hitelesség viszonya nem mellékes kérdés, hanem visszatérő teológiai és történeti feszültség, amely mindmáig képes megnyitni vagy bezárni a prófétai szabadság tereit az egyház életében.

Kulcsszavak: szegénység; integritás; függőség; hatalom; reformáció

Hatalom, függőség és integritás az egyháztörténetben

Az egyháztörténetben újra és újra felismerhető egy sajátos mintázat: a nagy történelmi kataklizmák és társadalmi traumák idején a keresztyénség olyan mélységeit tudta megmutatni, amelyek békésebb korszakokban kevésbé váltak láthatóvá. Ezek a pillanatok sokszor együtt jártak a szociális érzékenység felerősödésével és az anyagi javaktól való tudatos tartózkodással. A Római Birodalom bukásával például párhuzamosan bontakozott ki a szerzetesség: előbb a különböző remeteszékek, később a kolostori közösségek formájában, amelyek egyik fogadalmuként a szegénységet tűzték zászlajukra.

Éppen a krisztusi szegénység középpontba állításának köszönhető remete Szent Antal¹ és Pál² népszerűsége, akik Krisztusért odahagyták gazdagságukat.

A 10. századra Európa bizonyos területei először voltak képesek a gazdasági fejlődés útjára lépni, de ezzel együtt váltak világossá a korábban nem látott vagyoni különbségek és a katolikus egyház mint intézmény egyre növekvő gazdagsága is. A konjunktúrával szinte egyszerre megjelenő társadalmi válság idején lépett színre a valdens mozgalom³ és nem sokkal később Assisi Szent Ferenc és az Isten szegényeinek mozgalma.⁴

A sajátos dinamika azt mutatja, hogy az egyre teljesebbé váló egyházi intézményesülés ugyan megnehezíti az intézmény önkorrekcióját, de történeti földindulások sokszor a megszilárdult intézményi kereteket is képesek fellazítani, még ha általában csak rövid időre is.⁵ A középkorban gyakran azt látjuk, hogy ilyen válságok idején a keresztyének egy része hajlamos volt a radikális végpontok irányába gravitálni. Ilyenkor ugyanis gyakran a teljes szegénység vagy vagyontalanság vált eszménnyé – gondoljunk csak Szent Ferenc regulájára. Az alapító halála után azonban a rend többek között éppen a szegénység radikális értelmezésével kapcsolatos viták miatt szakadt szét.

A reformáció egészen különleges pillanatban érte a magyarságot, és bizonyosan nem véletlen, hogy szó szerint végigsöpört az országon. Bátran mondhatjuk, hogy gyorsabban és gördülékenyebben, mint Európa más tájain.⁶ Az indok éppen az előbb említett, tehát hogy a magyarságot egzisztenciális krízishelyzetben érték az új eszmék. Az oszmán hódítás fenyegetése, majd a mohácsi vereség traumája önmagában is megrengette a társadalmat, amit csak betetőzött az 1541-es év, Buda török kézre kerülése és az ország három részre szakadása. A hódoltsági területeken – a Dél-Dunántúlon, Tolna és Baranya vidékén, valamint az Alföld nagy részén – az egyház korábbi struktúrái legalább részben felszámolódtak, a szerzetes közösségek többnyire elmenekültek.

A különböző hadak által sűrűn járt területek népe az egzisztenciális félelmei között nagy nyitottsággal reagált a vándorprédikátorok missziójára, amit Isten vigasztalásaként éltek meg. Az itt működő vándorprédikátorok személyéhez, különösen Dévai

¹VANYÓ László: Ókeresztény írók lexikona. Sajtó alá rend. és a bibliográfiát összeáll. PERENDY László. Budapest: Szent István Társulat. 2004. 29–30.

²GYÉRESSY Ágoston: Remete Szent Pál misztikája. In: A fehér barát. 1948.1. 4–5.

³Gabriel AUDISIO: The Waldensian dissent: persecution and survival c. 1170-c. 1570, Cambridge, Cambridge University Press, 1999. 3. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139163934>

⁴Kenneth Baxter WOLF: St. Francis and His Poverty. In: The Poverty of Riches: St. Francis of Assisi Reconsidered. Oxford University Press. 2003. 19–29. <https://doi.org/10.1093/0195158083.003.0004>

⁵Az intézményi keretek fellazulása természetesen nem csupán a krisztusi szegénység vagy a szociális érzékenység megjelenését hozta magával, de ez is egyike azoknak a jelenségeknek, amik az ilyen periódusok velejárói voltak.

⁶Sokan megjegyezték, hogy a magyar reformáció jóval kevésbé volt véres eseményekkel teli, mint Európa legnagyobb részén.

Bíró Mátyáshoz,⁷ Szegedi Kis Istvánhoz⁸ vagy Sztárai Mihályhoz⁹ számos legendás történet kötődött, népmesei elemekkel. Ezek a minden bizonnyal erősen túlrajzolt történetek jól mutatják a közösség tiszteletét és szeretetét a prédikátorok iránt, akik sokszor az életüket kockáztatva végezték közöttük a szolgálatukat. Közös jellemzőjük volt a gyülekezetalapítás képessége és az anyagiakkal kapcsolatos teljes Istenre hagyatkozás.

Sztárai saját leveléből tudjuk, hogy több mint száz protestáns gyülekezetet hozott létre a hódoltsági területeken. Tanítványa és támogatója, Szegedi Kis István egész életében ebben a szent anyagi kiszolgáltatottságban élt, csakúgy, mint Dévai Bíró Mátyás. Dévait több magyar főnemes támogatta bizonyos ideig – többek között Nádasdy Tamás nádor, Sárvár ura, vagy Perényi Péter erdélyi vajda, Sárospatak birtokosa, élete végén pedig Drágffy Gáspár, akinek a birtokai elsősorban a Partium területén helyezkedtek el –, mégsem maradt egész életére egy-egy főúr szolgálatában. Ez az integritás mindvégig jellemző volt rá, és környezetére is kisugárzott.

Látjuk tehát, hogy éppen a mohácsi traumát követő krízis évtizedeiben jelent meg a magyar reformáció legszebb arca: a hatalommal vagy hatalmasok anyagi támogatásával szemben az a gondolkodás, amely a Krisztus ügyét helyezte középpontba.

Természetesen ez nem jelenti azt, hogy elutasították volna az anyagi javakat. Azt azonban igen, hogy elveiket, hitüket és az evangéliumi szabadságukat előbbvalónak tartották annál, hogy egy-egy szituációban a földesúrhoz, a kegyúrhoz fűződő hála és a köteles hűség határozza meg szolgálatukat. E hozzáállás persze könnyen helyváltoztatáshoz vezethetett, és a korábbi bőkezű támogató haragját is kiválthatta. Ez az állhatatosság azonban hitelesítette őket az emberek előtt.

Sőt, személyiségük, elkötelezettségük láthatóan hatást gyakorolt a hívekre, akik számos esetben egészen kivételes áldozatokat hoztak. Példa erre Szegedi Kis István esete.¹⁰

A sok helyen megírt történet szerint Szegedi Kis Istvánt azért börtönözték be, mert hazája érdekében a hódoltsági várkapitányoknak kémkedett a török erők mozgásáról. Végül csak váltságdíj fejében szabadulhatott. Ezt a váltságdíjat a református hívek adományából sikerült kifizetni. Miért volt ez fontos? Mert a kialakuló egyház integritását az biztosította, hogy az egzisztenciális függetlenséghez még a szegénység és az anyagi kiszolgáltatottság felvállalása árán is ragaszkodtak.

A 16–18. század folyamán a református egyház mindvégig úgy létezett, hogy nem kapta meg az állam teljes körű támogatását. A Habsburgok által irányított Magyar Királyság területén a 17. század második felétől egyre intenzívebbé vált a rekatolizáció, ami a református gyülekezetek híveitől kivételes áldozatot követelt; ezt sok

⁷BOTTA István: Dévai Mátyás a magyar Luther. Budapest 1990. 63.

⁸SZAKÁLY Ferenc: Mezőváros és reformáció. Tanulmányok a korai magyar polgárosodás kérdéséhez – Humanizmus és Reformáció. Budapest, 1995. 116–126.

⁹KEVEHÁZI László: A kereszt igéjét hirdetni kezdtem Sztárai Mihály élete és szolgálata. Budapest 2005. 173–177.

¹⁰SZAKÁLY Ferenc: Mezőváros és reformáció. Tanulmányok a korai magyar polgárosodás kérdéséhez – Humanizmus és Reformáció. Budapest, 1995. 119–126.

helyen vállalták is. Jászberény lakossága például a 18. század folyamán több ízben kényszerült újra felépíteni a templomát, imaházát.¹¹ Az Erdélyi Fejedelemség uralkodói a 17. század folyamán szinte mind reformátusok voltak, de Erdély nem vált egyfelekezeti állammá. Ezért a fejedelmek nem az állam vezetőiként, hanem a terület legjelentősebb földbirtokosaiként támogatták az egyházat, természetesen jelentős mértékben. A református egyház persze leköteleződött, de még így is számos jelét mutatta az önállóságnak, sőt időnként a fejedelemmel is szembefordult. A fejedelmek mellett az egyre növekvő református elit tagjai is komoly adományokkal támogatták az egyházukat, és ez megerősítette annak viszonylagos függetlenségét.

Ezzel szemben a magyar református egyház a 19. században már azért küzdött, hogy ő váljon a második legnagyobb egyházzá. E célt akkor látta megvalósulni, amikor a protestáns püspökök bejutottak a főrendiházba.¹² E törekvés a református egyházat az uralkodó rendszer egyre elkötelezettebb hívévé tette. Később, a század második felében indult ébredések megint hoztak az érintett területeken némi függetlenséget anyagi és politikai értelemben.¹³

Az egyház egésze mindazonáltal egészen 1948-ig nem lett teljesen függő az államtól vagy a támogatóitól. Éppen ezért nem is alakult ki egységesség, és nem lehetett azonosítani központi véleményeket. A különböző egyházkerületek számos korábbi sajátosságukat, egyedi színüket, sőt az alulról jövő kezdeményezések lehetőségeit is képesek voltak megőrizni, és szinte mindenhol feltűnt a szociális érzékenységre való igény mint a református egyház identitásának fontos része. Ez a képesség a 20. század első évtizedeiben is egyértelműen tetten érhető volt, bár kétségtelenül egyre jobban visszaszorult az egyház egészét tekintve.

A reformáció korának nagyon szép, krisztusi példái után az intézményesülő református egyház apró lépésekben illeszkedett be az állami struktúrába és vált annak jól fésült, illedelmes részévé. A püspökök már megjelenésükben is egyre jobban hasonlítani kezdtek a magyar főnemesség tagjaihoz. Bár a reformátori örökség még meg-megjelent az ifjú teológushallgatók, a vidéki lelkészek és a református kollégiumok világában a krisztusi missziói parancs gyakorlati erejének elvesztése magával hozta a rendszerbe való betagolódást és a prófétai hang halkulását.

Az anyagiakhoz való viszony és az integritás az egyháztörténelem egészét tekintve tehát összefüggésben van egymással, és nemcsak az intézmény, hanem minden egyes hívő esetében is.

Amikor az anyagi függés meghatározóvá válik, könnyű lesz összetéveszteni Isten gondviselését a támogatók jóindulatával. Innen már csak egy lépés az az öncsalás, hogy aki az egyház működését biztosítja, az szükségképpen Isten áldott eszköze. Ez

¹¹PETHŐ László (főszerk): Jászberény története a kezdetektől a reformkorig. Jászberény, 2014. 386.

¹²BALLABÁS Dániel: A főrendiház örökös jogú tagsága az 1885. évi reform után. In: PAP, József; BALLABÁS, Dániel (szerk.) Képviselők és főrendek a dualizmus kori Magyarországon I. : Parlamenti-
rizmustörténeti tanulmányok Eger, 2020. 219.

¹³NAGY János: A bel misszió és a persely. In: Protestáns Egyházi és Iskolai Lap. 1858. 745-751.

pedig óhatatlanul az integritás megszűnéséhez és a prófétai hang elhalkulásához vezet.

Az előbb vázolt folyamat ellenére fontos látnunk, hogy mind a keresztyénség egészét tekintve, mind pedig a magyar református egyházban tetten érhető az anyagi függetlenség iránti igény, az integritás megőrzésének vágya, sőt számos jele is. Amikor tehát az egyház integritásának kérdése felmerül, érdemes a múlt számos pozitív példáját is újra felidézni. Főképpen azért, mert úgy tűnik, hogy a lelki megújulás számos esetben szorosan összekapcsolódott az anyagi javakhoz való viszony ártékelésével és ezáltal a szellemi függetlenség tágabb tereinek megtalálásával is.

A legitim bizalmatlanság teológiai lehetősége – antropológiai és etikai reflexió az egyházi hitelesség krízisére

Szilágyi-Papp Éva Adrienn

TTRE-Pasztorációs Intézet

Théma21 · I. évfolyam, 1. szám (2026) · 21–25.

Megjelent: 2026. június 22.

Absztrakt. A tanulmány az egyházi hitelességi válság kontextusában vizsgálja a bizalom és a bizalmatlanság teológiai kapcsolatát. Abból indul ki, hogy a keresztyén közösségekben tapasztalható hatalmi visszaélések, a feltétel nélküli lojalitást elváró működésformák és a bizalom intézményi torzulása szükségessé teszik a bizalom fogalmának újragondolását. A tanulmány antropológiai és etikai megközelítésben elemzi a bizalom jelentését, majd reformátori és protestáns teológiai reflexiók segítségével vezet be a legitim bizalmatlanság fogalmába. Amellett érvel, hogy a legitim bizalmatlanság nem a hit hiányát jelenti, hanem az evangéliumban megismert krisztusi igazsághoz való hűségből fakadó felelős ítélőképesség egyik formája. Azaz legitim bizalmatlanságról akkor beszélhetünk, amikor a bizalomra való hivatkozás a kritika elnémitásának, a hatalom ellenőrizhetetlenné tételének vagy a sebezhető emberek kihasználásának eszközévé lesz. A tanulmány következtetése, hogy a keresztyén bizalom és a kritikai megkülönböztetés nem egymást kizáró, hanem egymást feltételező dimenziói a felelős keresztyén életnek.

Kulcsszavak: bizalom; legitim bizalmatlanság; egyházi hitelesség; felelős ítélőképesség

Az egyház hitelességi krízise napjainkban különösen is összetett teológiai és egyházvezetői reflexiót igényel. A 2026-os országgyűlési választásokat követően az egyházi közbeszédben felerősödtek az önreflexiót sürgető megszólalások. Ezen megszólalások rávilágítottak arra, hogy az egyházi intézményeket érintő viták, a közéleti szerepvállalás körüli feszültségek, valamint az egyházi vezetők által is megfogalmazott önkritikus reflexiók nem csupán társadalmi kritikát váltanak ki, hanem az egyház önértelmezését is próbára teszik. A bizalom és a hitelesség viszonyának teológiai

vizsgálata ezért nem csupán elméleti kérdés, hanem egyházi és társadalmi szempontból is sürgető feladat.¹

A társadalmi közbeszéd ugyanakkor gyakran cinikus vagy provokatív módon kéri számon az egyházakon saját hitvallásos önképüket és a szentek közösségének eszméjét, miközben maguknak a keresztyéneknek is újra és újra szembesülniük kell az egyház küldetését érintő krízistapasztalatokkal. Felmerül tehát a kérdés: hogyan vezethet az egyházi hiteltelenség tapasztalata a bizalom teológiai újragondolásához? Mikor válik az engedelmesség az *olcsó kegyelem* egyik lehetséges formájává, és miként értheti meg a keresztyén ember a bizalmatlanság felelős szerepét saját kapcsolataiban és egyházi kötődéseiben?

A tanulmány ezért a legitim bizalmatlanságot a felelős keresztyén ítélőképesség egyik formájaként értelmezi. Kiindulópontja, hogy a krisztusi szeretet parancsa nem szünteti meg a kritikai ítélőképesség szükségességét: bár az ember töredékes világban él, mégsem mondhat le a szeretet kockázatáról és felelősségéről.

1. Bizalom mint az ember létszerkezeti sajátossága

A teremtés isteni rendjének célja, hogy az ember szabadságban élhesse meg a kapcsolati teljesség ajándékát. Ez a teljesség nem a hibátlanság vagy az önmagában vett kiteljesedés állapota, hanem az Isten és ember, az ember és ember, valamint az ember és a teremtett világ közötti kapcsolat rendezett egysége. Ennek elveszített valóságával az ember akkor szembesül, amikor az isteni akarattal szemben cselekszik. A bűneset következtében ez a kapcsolati egység megbomlik: az ember elidegenedik Istentől, önmagától és embertársaitól, valamint megtapasztalja a közösség törékénységét is.

Az ember kapcsolati lényként egyszerre hordozza magában az eredeti teljesség iránti vágyat és az elidegenedettségi tapasztalatát. Miközben kapcsolatait a beteljesedés reményében éli meg, újra és újra szembesül azzal, hogy önmagához, másokhoz és Istenhez való viszonyát a töredékesség határozza meg.

Teremtényi sajátossága, hogy megszólítható és párbeszédre képes lény, aki Teremtőjével való kapcsolatában megtapasztalhatja a szabadságot és a feltétel nélküli bizalmat (1Móz 2–3).² Az őstörténeti bizalom ezért nem csupán elveszített minőségként értelmezhető, hanem olyan szabad és kockázatot vállaló kapcsolati nyitottságként is, amely végső soron a veszteség lehetőségét is magában hordozza.

A teremtéstörténet arra mutat rá, hogy a bizalom nem maradhat kizárólag pszichológiai vagy erkölcsi kérdés, mivel az emberi lét egyik alapvető sajátossága. Az édenkerti történet a bizalom eredeti formáját még a teljes önátadás képében jeleníti meg. Ebben a rendben a másik ember nem fenyegetésként vagy versenytársként jelenik meg, hanem olyan társként, akivel közösségben élni egyben Isten teremtő rendjében való részvételt is jelent. Az ember másik felé való nyitottsága és a kapcsolat

¹Ehhez lásd pl. Dr. FEKETE Károly megszólalását: <https://szemlelek.net/fekete-karoly-tizantuli-puspok-a-politika-melyen-bekerult-a-reformatus-egyhazba/>

²Karl BARTH: *Church Dogmatics*, T&T Clark, Edinburgh, 1960, III/2. §45.

biztonságába vetett bizalma ezért végső soron Isten jóságába és teremtoí akaratába vetett bizalmából fakad.

A bűneset tragikuma ugyanakkor e bizalmi rend megbomlását is magával hozza. Elidegenedett állapotában az ember a hibáztatás mentén értelmezi újra önmagát és kapcsolatait, így többé nem a teremtésben kapott rendeltetésnek megfelelően viszonyul Istenhez, önmagához és embertársaihoz.

2. „Bízzatok!” – a bizalom mint a hit felelős gyakorlásának normatív alapja

Az evangéliumban megszólaló felszólítás, amely a lét fenyegetettségével szemben hangzik el, rámutat a bizalom alapvető emberi jelentőségére. *„Bízzatok, én vagyok, ne féljete!”* (Mk 6,50) – mondja Jézus. Ebben a megszólításban az ember egyszerre találkozik a létét fenyegető bizonytalansággal és a bizonytalanság ellenére felkínált bátorság lehetőségével. A bizalom így nem pusztán érzelmi állapot, hanem a szabadság és a Krisztusban való önátadás tapasztalata is. Bár a teljes bizalom a bűneset következtében sérült, mégis az emberi lét teljessége utáni vágy egyik megélhető formája marad. Az ember válaszában kapcsolatba kerül az őt megszólító Teremtővel, így a bizalom nem passzív állapot, hanem élő, cselekvő kapcsolat. Az ember kiszolgáltatottsága saját léthelyzetéből fakad, mégis éppen ebben válik lehetővé az önmagán túlmutató bizalom. Ez a mozdulat részvételt jelent abban a teremtoí rendben, amelyet a teremtéstörténet az ember megalkotásakor „jónak” nevez. A „jó” ezért nem pusztán értékítélet, hanem Isten és ember kapcsolatának teljességét jelöli. Valahányszor az ember bizalommal fordul Istenhez, önmagához vagy a másik emberhez, részesévé válik annak az eredeti kapcsolati rendnek, amely az elidegenedettséget megelőző emberi lét sajátja volt.

Különösen nagy kihívás ennek megélése minden olyan struktúrában, ahol a bizalom feltételekhez kötötté válik, és a hatalomgyakorlás legitimálásának eszközeként jelenik meg. Ott ugyanis, ahol a vezetővel vagy a struktúrával szembeni kritikai kérdésfeltevést a bizalom hiányaként értékelik, a lojalitás pedig a hitelesség és lelki érettség mércéjévé válik, a bizalom antropológiai értelmezése torzul és intézményesített kereteket ölt. A keresztyén hagyományban ugyanakkor nem ismeretlen a hatalommal szembeni kritikai szemlélet.

A reformáció tapasztalata éppen arra mutat rá, hogy a hiteles vallásgyakorlat szükségszerűen magában foglalja a torz egyházi működésformák kritikáját is. E kritikai szemlélet abból a felismerésből ered, hogy a hit végső tárgya nem lehet semmilyen véges valóság, még maga az egyház sem.³ A keresztyén bizalom végső irányultsága ezért nem intézményekre, hanem a személyesen megszólító Istenre irányul. Kálvin az értelem és a szív egységében értelmezi a hit bizalmát, amely Istennek az ember iránti jóindulatából, Krisztus ígérete szerint a Lélek munkája által kel életre.⁴

Az Istenre irányuló bizalom azonban nem marad meg az egyéni hit szintjén, hanem szükségszerűen alakítja a keresztyén közösséghez való viszonyt is.

³Paul TILICH: *Létbátorság*, Teológiai Irodalmi Egyesület, Budapest, 2000, 170.

⁴KÁLVIN János: *Institutio. A keresztyén vallás rendszere*, Kálvin Kiadó, Budapest, 1995, III. 2.15.

A kapcsolataiban élő keresztyén ezért arra a Krisztusra tekint, aki a szabadság és az önátadás valósága. A bizalom ebből fakadóan egyszerre szabadság és felelősség. Bár a bizalom megélése az elveszített teljesség tudatában mindig magán hordozza emberi létünk töredékességét – legyen szó szeretetről, ismeretről vagy kapcsolatainkról –, ez mégsem jelentheti minden kapcsolat kritikátlan és feltétel nélküli elfogadását.

Bonhoeffer szerint a keresztyén közösség nem más, mint a Krisztus által és Krisztusban fennálló közösség. Sem több, sem kevesebb. Ezért a közösséget alkotó felelős személyeknek egyenként fel kell ismerniük, hogy Krisztus akaratából van szükségük a másokra, kizárólag Krisztus által találhatnak egymásra, valamint azt, hogy Krisztusban Isten elfogadott és egyesített gyermekei. Aki Krisztusban él, az az igéből él. Az ige pedig kizárólag a másikkal való kapcsolatban válhat valósággá.⁵

Ez a teológiai belátás ugyanakkor nem korlátozódhat a másik keresztyénnel való eszményi kapcsolatra, hiszen a keresztyén embernek a világban is felismerhető módon kell törekednie Krisztus követésére. A bizalom ezért nem kizárólag az egyházon belüli viszonyok rendezésének kérdése, hanem a teremtetten ember teljes kapcsolati valóságát érintő etikai feladat.

3. A legitim bizalmatlanság mint felelős keresztyén attitűd

A legitim bizalmatlanság a felelős etikai magatartás egyik formája. Olyan keresztyén belátás, amely az emberi töredékesség tudatában minden emberi és intézményi tekintélyt az evangéliumban megismert krisztusi igazság mércéje szerint vizsgál, miközben nyitott marad a szeretet kockázatára.

A keresztyén identitás középpontjában az a felismerés áll, hogy az ember önmagát többé nem valamely történeti vagy intézményi kötődés alapján érti meg, hanem a Krisztusban nyert új élet felől. A megtérés ezért nem pusztán erkölcsi változás, hanem az ember önértelmezésének átalakulása is. Az óember és újember biblikus képei ezt a megváltozott identitást fejezik ki. A keresztyén gondolkodás eszkatologikus távlatban is számol a radikális változás lehetőségével. Nemcsak arról van szó, hogy az idő múlik, hanem arról is, hogy az ember önmagáról, kapcsolatairól és életének céljáról alkotott értelmezése alapvetően átalakulhat.⁶ A keresztyén ember ezért identitását újra és újra a Krisztusban nyert élet felől értelmezi. A megváltozott élet pedig megváltozott célt követ: ez nem jelenthet kevesebbet, mint Krisztus követését és az evangélium igazságának szolgálatát.

Bonhoeffer arra figyelmeztet, a Krisztusban megélt cselekvő élet nem tévesztheti szem elől Krisztus követésének és az evangélium igazságának elsődlegességét. Ezért a keresztyén ember ismérve minden időben az, hogy az igazság érdekében és a Lélek szeretetének vezetése alatt cselekszik; így sem az emberi szimpátia, sem az engedelmesség elvárása, de még a vágyak sem írhatják felül az evangéliumban megismert

⁵Dietrich BONHOEFFER: *Szentek közössége*, Harmat Kiadó, Budapest, 1997, 11.

⁶Joel ROBBINS: Continuity thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity, in: *Current Anthropology* 48 (2007/1), 5–38, 11. <https://doi.org/10.1086/508690>

krisztusi igazságot.⁷ Következésképp a krisztusi igazsághoz való hűség bizonyos helyzetekben a bizalmatlanság szükségességét is magában hordozza. Ez nem provokatív cinizmus, hanem az emberi töredékesség józan belátásából fakadó, felelős keresztyén magatartás. Ezért a hatalommal való visszaélésben, a kritikai megítélést nélkülöző engedelmesség elvárásában, a sebezhető emberi jóindulat kihasználásában, de még az emberi kapcsolatokban megjelenő, feltétel nélküli önátadásban is újra és újra mérlegre kerül a valódi krisztusismeret. Az emberi töredékesség tapasztalata ellenére a keresztyén reménység és bizalom nyitott marad a szeretet megtapasztalására és az abban rejlő kockázatvállalásra.

4. Konklúzió

Az egyházi hitelesség krízisének közepette elengedhetetlen annak a belátása, hogy a bizalom nem a kritikai ítélőképesség felszámolását jelenti, hanem annak felelős gyakorlatát feltételezi. A Krisztusban elhívott és megváltott ember életének egyik tétje, hogy a kegyelmet nem tekinti olcsónak és nem rendeli alá semmilyen hatalmi vagy függőségi rendszernek.

A gyakorlatban mindez azt is jelenti, hogy a hívő ember nem hallgat el bántalmazást vagy visszaéléseket az egyház jó hírének védelmére hivatkozva, nem huny szemet az igazságtalanság felett, és nem tekinti az engedelmességet a feltétel nélküli lojalitás szinonimájának. A legitim bizalmatlanság ezért nem a bizalom tagadása, hanem annak olyan formája, amely minden tekintélyt és gyakorlatot a krisztusi igazság mércéje szerint vizsgál. A keresztyén ember végső meghatározottsága ugyanis nem a tekintélyből vagy az intézményből és nem is saját kiszolgáltatottságából fakad, hanem a Krisztusban kijelentett igazságból. Ezért a Krisztusba vetett hit etikai iránya a szabadságban, a felelős szeretet gyakorlatában és az igazság iránti hűségben válik felismerhetővé.

⁷Dietrich BONHOEFFER: *Szentek közössége*, 25.

Bolhák és egyéb ízeltlábúak

Nagy Károly Zsolt

Sárospataki Református Hittudományi Egyetem

ORCID: 0000-0003-3675-9011

Théma21 · I. évfolyam, 1. szám (2026) · 26–32.

Megjelent: 2026. június 1.

Absztrakt. A szöveg Fabiny Tamás és Gégény István cikkeire reflektálva a bibliai szövegek és fogalmak politikai használatának kulturális összefüggéseivel foglalkozik a Dávid és Góliát metafora példáján. A problémát három szinten – a bibliai szöveg teológiai értelmezése, az ennek alapján létrejövő kulturális mintázatok és politikai alkalmazások – tárgyalja, és felhívja a figyelmet arra, hogy a politikai alkalmazások sokszor több évszázados kulturális beágyazottsággal rendelkeznek. Bár aktuálisan fontos feladat és kihívás a teológia, az egyház és a politika nyelvének elválasztása, ez a kulturális beágyazottság miatt nem valósítható meg teljes mértékben. A szerző ezért inkább egy olyan diskurzus létrehozását tartja fontosnak, amely a bibliai fogalmak és metaforák társadalmi használatának jelenségeire úgy reflektál, hogy közben nem megszüntetni, hanem elmélyíteni és értelmezetté tenni próbálja ezeket a kulturális beágyazottságokat.

Kulcsszavak: kultúra; mesterelbeszélés; Biblia; politika; Dávid és Góliát

Bibliai történetek, kulturális mintázatok és politikai kisajátítások

- *Itt Elefánt! Itt Elefánt!*
- *Jelentsen, Elefánt!*
- *Igenis. Itt Elefánt!*
- *Mondja gyorsan Elefánt, jelentsen!*
- *De amikor olyan jó mondani, hogy Elefánt! Végül is egy bolhának, vagyis hát egy bolha-titkosrendőrnek is lehet lelki élete, nem?*
- *Hagyja a lelkizést, a lényegre!*
- *Ja, az más. Szóval beépültem...*

Április 23-án olvastam Fabiny Tamás *Örkény után, szabadon* című írását a *Szemléleken*.¹ A szerző a választások utáni helyzetet értékelve kitért a politikai keresz-

¹<https://szemlelek.net/orkeny-utan-szabadon-fabiny-tamas-valasztasi-helyzetertekelese/>

ténység néhány sajátos megnyilvánulására, többek között arra is, hogy miként váltak politikusok önjelölt prédikátorokká az elmúlt években, és hogyan torzították el a Szentírás üzenetét saját politikai céljaik érdekében. Fabiny Tamás a cikk végén megemlíti azt is, hogy ettől a szokástól az új politikai hatalom sem mentes, példaként hozva fel azt, ahogyan egy politikus lelkes Dávid és Góliát bibliai történetét a Tisza párt győzelmének keretezésére használta.

Néhány nappal később, szintén a *Szemléleken* olvastam Gégény István elemzését is, aki immár Magyar Péter győzelmi beszédének emlékezetes Dávid és Góliát párhuzama alapján arról írt, hogy hogyan (ne) értelmezzük biblikus nézőpontból a választás eredményét.² A szerzők által tárgyalt problémák – vagyis a keresztyén vallási fogalmak és a teológiai nyelv politikai célú felhasználása, valamint egyes fogalmak kisajátítására tett kísérletek – szinte végigkísérték a Fidesz-kormányok működését. A kérdés ezért nemcsak az, hogy ki milyen bibliai történetet használ politikai célra, hanem az is, hogy milyen kulturális útvonalakon válnak ezek a történetek politikai metaforákká.

A fent említett cikkek kapcsán jutott eszembe, hogy még 2019 szeptemberében a *Reformátusok Lapja* hasábjain én is írtam – ahogy lehetett – erről a kérdésről, akkor épp Orbán Viktor tusványosi beszéde kapcsán a keresztyén szabadság fogalmának átértelmezésére tett kísérletre reflektálva.³ A forradalminak még véletlenül sem tekinthető cikkem csak hosszas alkudozás után jelenhetett meg, egyházunk vezetői és az egyházi nyilvánosság formálói ugyanis nem ezeket a jelenségeket tartották problematikusnak, hanem azt, hogy én ezeket – és az ő némaságukat – problematikusnak tartom.

Az Ige Egyházának hallgatása az Igével való nyílt visszaélés eseteiben a választások után is megmarad, így nem nagyon váltottak ki reakciót sem Kövér László Sátán győzelméről, sem Orbán Viktor alternatív igeforrásairól szóló megnyilatkozásai.⁴ Az indoklás valami olyasmi lehetett most is, hogy nem kell minden miatt megszólalni, apró kommunikációs bolhák ezek, melyekből nem érdemes ideológiai elefántot csinálni.

Ezen a ponton ugrott be afféle szabad asszociációként a jelen cikk elején idézett párbeszéd, mely Dargay Attila *Az erdő kapitánya* című animációs filmjének kezdő jelenetében hallható. Az idézetben nem szerepel, de néhány jelenettel később kiderül az is, hogy a bolhából Elefánttá nevesült titkosügynök tisztességes polgári neve Góliát. Ez a Góliát egy remek kis fickó. Önfeláldozó, az Ügy érdekében, vagyis a Gonosz legyőzéséért folyton saját testi épségét kockáztatja, hűséges a Kapitányhoz, és ha más nagy tettet nem is tud végrehajtani, teszi azt, amit egy bolha tehet: csíp.

²<https://szemlelek.net/david-es-goliat-hogyan-ne-ertelmezzuk-biblikus-nezopontbol-a-valasztas-eredmenyet/>

³<https://www.nkzs.hu/szabadsag-marketing/>

⁴Ezekről GÁBOR György írt saját közösségi média oldalán, illetve a Szombat folyóiratban fontos elemzéseket. Lásd pl. GÁBOR György: A „Fidesz-világ” és a „keresztyén világ” azonosítása teológiai bálványképző művet, Szombat, 2026. május 14., URL: <https://www.szombat.org/politika/a-fidesz-vilag-es-a-kereszteny-vilag-azonositasa-teologiailag-balvanykepzo-muvel>

S bár végig mellékszereplő marad, a Kapitány aligha tudott volna győzni a Gonosz fölött nélküle. Ez a Góliát tehát egy igazi dávidi karakter.

De hogyan lesz egy bolhából Góliát, azaz hogyan kap egy 1987-es magyar-kanadai nyugatnémet animációs film egyik szereplője egy metaforikus játék keretében szimbolikus bibliai nevet? Valahogy úgy, ahogy egy nagy méretű és teljesítményű tartós elem, egy minden folttal megbirkózó autómosó szivacs, egy hatalmas terméseket produkáló paradicsomfajta, egy kikötői portáldaru vagy épp az egyik legerősebb gőzmozdony. A dolog eddig világos, mindenki érti az utalást, még az is, aki a '80-as évek kádári Magyarországnak nem járhatott hittanra. És azt hiszem, hogy itt van a probléma lényege. A Biblia a maga egészében, nagy történeteivel együtt – mint a problémával szintén sokat foglalkozó Gábor György egy bejegyzésében írja – „a nyugati kultúra mesterelbeszélése, a maga visszatérő mintázataival, amelyek újra és újra felismerhetők a jelenben is”.⁵

A mesterelbeszélés lényege épp ez a visszatérő, állandó jelenlét, a felismerhetőség, a jelentéskonstrukciós szerep. Az, hogy ezek az elbeszélések a kultúra részét képezik, ugyanakkor nem is annyira az elbeszélések, a konkrét történetek a maguk szó szerinti értelmükben a fontosak, hanem az, amit jelentenek, ahogyan jelentésekké válnak, ahogy rajtuk keresztül a kultúraalkotó szubjektumok létrehozzák a mindennapjaik történéseinek jelentését megadó keretrendszert.

Clifford Geertz, a közelmúltban elhunyt amerikai kulturális antropológus szerint „az ember a jelentések maga szötte hálójában függő állat”,⁶ és ez a háló a kultúra. Geertz megállapítása valami olyasmit jelent, hogy a világ dolgai önmagukban nem bírnak egyetemes és „beléjük kódolt” jelentéssel, hanem az ember az, aki a cselekedeteinek, tárgyainak, környezetének és történeteinek is folyamatosan jelentést tulajdonít. Így alkot szimbólumokat, ezeken keresztül teremt kultúrát, amit tovább örökít, és amit felkészültségként használ a változó valóság értelmezésére. Ez a háló tehát egyfelől segít az értelmezésben, másfelől azonban változásnak kitett, és emiatt az ember sokszor küzd is fogalmi szövedékével.

A bibliai Dávid király a nyugati kultúrának több ilyen nagy elbeszélést, kulturális mintát adott. A Góliát-történeten túl ott van Saullal vívott harca, ott van a szent kenyerek elfogyasztásának története és Absolon – hogy Betsabét ne is említsük. Ezek mélyen beépültek a társadalmi tudatba, ám használatuknak sokszor alig volt vagy van köze az eredeti bibliai történetekhez. A bibliai elbeszélések társadalmi használatával kapcsolatosan legalább három szintet különböztethetünk meg. Az első a bibliai elbeszélés teológiai jelentése. A második a teológiai értelmezésekkel összefüggő – többnyire metaforikus vagy inkább allegorikus – kulturális mintázatok szintje, míg a harmadik az aktualizáló retorikai, politikai használatuk.

Mi (mondanám, hogy reformátusok, de ez mindegyik felekezeti teológia jellemzője) hajlamosak vagyunk arra, hogy saját teológiai jelentésadásainkat azonosítsuk a

⁵https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=pfbid06LcrF2ZrdNAkwaajY6fg3K94xjP9PW3LEX91ArGZ54xnpYFeXYKr9K6SuncjKXp9l&id=100002038264412

⁶Clifford GEERTZ: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*, Budapest, 1994, Osiris Kiadó, 171.

bibliai elbeszélések „eredeti” jelentésével, majd ennek összefüggésében tesszük mérlegre a másik két szint megoldásait. Legalábbis ideális esetben. Kevésbé ideális esetben kulturális gyakorlataink, felekezeti tradícióink vagy politikai céljaink alakítják át teológiai értelmezéseinket. Így lett például a téeszak szervezésének időszaka a Gal 6,2 („Egymás terhére hordozzátok, és úgy töltsétek be a Krisztus törvényét”) „mélyebb megértésének” *kairosza* a hívek szövetkezeti belépése mellett a szószékről agitáló lelkészek számára.

A kérdés, hogy hozzáférünk-e az eredeti jelentéshez?

Ott van például az a Góliáttal való összecsapást megelőző epizód, melynek során Dávid elmondja Saulnak, hogy amikor pásztor volt, és eljött az oroslán és a medve, és elragadott egy bárányt a nyáj közül, ő elment utána és levágta, ha pedig ellene támad a fenevad, ő megragadta szakállánál és megölte (1Sám 17,34–36). Ezt sokszor ártatlan vallomásként értelmezzük, amiben Dávid hite mutatkozik meg: Isten a vadakkal szemben is megsegítette, most is így fog tenni. Ám ha az oroslánölés ókori keleti kulturális kontextusába helyezzük, amelyben az oroslán a civilizációt fenyegető emberi és emberfeletti erőket szimbolizálta; megölése pedig a király feladata és az ő hatalmának jele, a jelenet ikonográfiája pedig kísértetiesen hasonlít az oroslán szakállát megmarkoló Dávid képére, Dávid szavainak ártatlansága rögtön elpárolog, és testvére, Eliáb korábbi megszólalását is máshogy olvassuk. Azt persze nem tudjuk biztosan, hogy Saul és környezete vagy épp Dávid számára mennyire volt ismert ez a szimbolika, így mindez csak feltételezés, de jó példa arra, hogy mennyire nehéz hozzáférni az „eredeti” jelentésekhez, és mennyire fontos vigyázni arra, hogy Dávidból ne a jó archetipusát desztilláljuk – nem csupán későbbi élete, de akár e konkrét történet összefüggésében is.

És hogyan tesszük mérlegre ezek alapján a kulturális mintákat? Ha csak Dávid talán legismertebb művészeti megformálását, Michelangelo szobrát (1501–1504) nézzük, tudható, hogy az elszánt tekintetű, a küzdelemre összpontosító, izmos Dávid alakjában a Mediciek alól felszabaduló, a pápai állammal és más itáliai városokkal szembeszálló Firenze saját magát látta, és ezért is állították fel végül a szobrot a város politikai életének középpontjában, ahol már elhelyezése miatt is csak felnézni lehetett rá, s 5,17 méteres magasságával – mondhatnánk: igazi Góliátként – magasodott mindenki fölé.

Ellenpéldaként említhetnénk Caravaggio Dávid és Góliát témát feldolgozó három képét az 1600–1610 közötti évekből. Mindhárom képen egy fiatal, fejlődésben lévő fiútestet látunk Dávidként. A képeknek közül sincsen a heroizáló Dávid-toposzhoz. Mondhatnánk, hogy közelebb állnak Dávid „eredeti” alakjához, ám kivált a legkésőbbi képe esetében a művészettörténészek körében versengő két értelmezés számos kérdést vet fel a kép és az eredeti történet viszonyát illetően. Caravaggio ugyanis Góliátban saját arcképét festette meg, s az egyik értelmezés szerint Dávidban azt a fiút kell látnunk, akivel homoszexuális kapcsolatot folytatott, míg egy másik magyarázat szerint Dávid a fiatal Caravaggio maga.

Mindkét értelmezés szorosan kötődik a barokk kultúrához, mindkettő elgondolkodtató, és mindkettő távol áll az „eredeti” elbeszéléstől, bárhogyan is azonosítsuk azt. Ugyanakkor mind Michelangelo, mind Caravaggio alkotása, ahogy a királytűkrök Dávid-képei, a hollandiai protestáns templomok orgonáin hárfázó Dávid-szobrok, a bűnbánó Dávidot ábrázoló megannyi metszet az imakönyvekben vagy épp Richard Gere alakítása és megannyi más kulturális olvasat visszahatott arra, ahogy egy-egy adott társadalmi környezetben olvasták Dávid bibliai történeteit és elgondolták az ideális uralkodó karakterét.

A harmadik szintre térve pedig azt látjuk, hogy Dávid és Góliát harca a politikai kommunikáció egyik legősibb és leghatékonyabb metaforikus eszköze: egy kicsi, elszánt, morálisan igazságos, de esélytelennek tűnő, harcra alapvetően erkölcsi okból kényszerülő szereplő (Dávid) szembeáll egy hatalmas, agresszív, elnyomó és nehézkes „gépezettel” (Góliát). A bibliai párhuzamok és metaforák a nemzeti történelemértelmezésben és identitásépítésben számunkra, magyar reformátusok számára is fontosak.

Élég itt, ha a református prédikátorok között is népszerű zsidó-magyar sorspárhuzam narratívájára utalok. Erre az alapra épül azután a 19. század romantikus történelemszemlélete nyomán az a meggyőződés is, amely szerint a protestánsok a nemzeti szabadság ügyének fáklyavivői, s ez az eszme találkozik a század átalakuló vallásosságával, melyben a nemzeti identitást leíró fogalmak fokozatosan szakrális karaktert kapnak és fordítva, a szakralitás megjelenésének kiemelt tapasztalatává válik az a nemzet, mely a szó modern értelmében épp ebben az időszakban formálódik.⁷ Ebbe a jól előkészített földbe hullott azután a politikai kommunikáció magva. Hiszen ha csak erre az időszakra tekintünk, a Dávid és Góliát metaforát használta nemcsak a hazai, hanem a brit és az amerikai sajtó is az 1848–49-es szabadságharc bemutatása során, Kossuthot pedig – akit egyébként itthon a „magyarok Mózes” címmel is felruháztak – amerikai útján a modern kor Dávidjának nevezték. De ugyanígy működött a metafora Trianon és 1956 összefüggésében is. Miért?

Egyrészt azért, mert azonnali érzelmi azonosulást eredményez, hiszen az emberek ösztönösen a gyengébbnek (az „underdognak”) szurkolnak, akit egyből a morális felsőbbrendűség pozíciójába is helyeznek, hiszen a kép azt sugallja, hogy a fizikai túlerővel szemben a szellem, a bátorság és az igazság győzedelmeskedik.

Valószínűleg ezt akarta kihasználni az Orbán-kormány is, amikor a metaforát a „Brüsszel” elleni harc során alkalmazta. S hogy mennyire egyértelmű a metafora használatának elszakadása a bibliai gyökerektől, azt mi sem mutatja jobban, mint az, hogy napjainkban az Izrael állammal harcoló palesztinok saját magukat helyezik Dávid és Izraelt Góliát szerepébe.

A metafora működőképességének másik fontos oka viszont éppen az, hogy míg analitikusan szét lehet választani használatának különböző szintjeit, a metafora működése során azonban ezek a szintek egymásba csúsznak, összekapcsolódnak. A po-

⁷A témához lásd BRANDT, Juliane: Felekezeti és nemzeti identitás a 19. századi Magyarországon: a protestáns egyházak, *Századvég*, 8 (2003), 29, 3–36.

litikai használat a kulturális mintákra támaszkodik, azokra utal, azokra hivatkozik és egy szekularizált, pontosabban laicizált – azaz a saját vallása konfesszionális alapjait tekintve már tudását jórészt elvesztett, laikussá váló – társadalomban ez elég is. Amennyiben pedig a teológia művelői, az egyházak véleményformálói ezeket az értelmezéseket meg is erősítik, vagy legalábbis nem vitatkoznak azokkal, mindez teológiai legitimációt, szakrális karaktert is nyer.

Miért fontos mindez? Azért, mert miközben teljesen egyetértek Fabiny Tamás és Gégény István álláspontjával, és az egyik legfontosabb hosszú távú feladatnak a vallási-teológiai nyelv és a politikai nyelv egymástól való eltávolítását tartom, azt gondolom, hogy a kettő teljes szétválasztása nem valósítható meg, és talán azt is át kellene gondolnunk, hogy tényleg ez lenne-e a jó megoldás.

Az ezredforduló körül a magyar történelmi nevek korábbi évtizedekben mutatkozó népszerűségének folyamatos csökkenésével párhuzamosan néhány bibliai név, így a férfinévek közt a Dávid népszerűsége hirtelen megugrott. 1995–1999 között ez volt a leggyakrabban adott első férfi keresztnév. A helyzet persze azóta változott, mára a Dávid a 17. helyen áll, és kiszorította a Dominik, de még így is az utóbbi tíz évben 8505 fiú kapta a Dávid nevet.⁸ A Dávidok tehát itt vannak, és a D méretű, illetve LR20 vagy MN1300-as jelű elemet is szinte csak nálunk – meg Németországban (talán a rengeteg ott élő magyar miatt?) – nevezik Góliátnak. Ez talán nem a keresztyén kultúra legmagasztosabb dimenziója, de addig élünk ebben a kultúrában, míg ezeket a neveket, fogalmakat, utalásokat magától értetődő módon használjuk, míg nem kell hozzájuk szótár, magyarázat, hanem részei azoknak a felkészültségeknek, amelyek segítségével jelentést adunk az életünk mindennapi dolgainak. És persze, néha félre is értjük, sőt vannak és lesznek, akik kihasználják ezeket.

Vagyis Dávid és Góliát metaforájától, annak politikai használatától valószínűleg egy darabig még nem fogunk megszabadulni, amikor pedig ez megtörténik – mert a kultúránk változásai, például az egyházas vallásosság, a hitvallási-teológiai tudatosság radikális csökkenése könnyen járhat ilyen eredménnyel –, akkor a keresztyénség társadalmi helyzete is egészen más lesz.

Addig is, azt hiszem, az lenne a jó, ha egy erősen reflexív és kritikus diskurzus venné körül ezt a jelenséget. Ennek megteremtése és fenntartása az elmúlt évtizedek egyik legnagyobb adóssága. Az egyházak vezetőinek és teológusainak többsége sokszor az egyház és a politika szétválasztásával kapcsolatos társadalmi vitákra hivatkozva hátrította el a megszólalást ezekben az ügyekben, mondván, hogy – „Aquila non captat muscas” – nem kell az egyháznak minden ügyben megszólalnia, mert így megszólalásai elvesztik súlyukat. (Ezekkel az izeltlábúakkal nem állunk jól, a közbeszédet elöntő poloskákkal kapcsolatosan sem tudtunk református részről mit kezdeni.)

Miközben ennek az indoklásnak a nyilvánvaló igazsága nem tagadható, a következményeként mégis elindult egyfajta „bolhásítási” folyamat, azaz egyre többször mi-

⁸<https://magyarnevek.hu/nevek/utonevstatisztika/2025>

nősitettek minden hasonló ügyet szóra sem érdemes bolhának. Inkább nem szóltak (szóltunk), ami ilyen-olyan szempontból nyilvánvalóan kifizetődő volt, ám közben kiengedtük a kezünkől a kulturális mintaképződés diskurzusait, ami visszahatott az egyház bibliaértelmezésére és arra is, ahogyan a prédikátori szerepbe bújó politikusokhoz viszonyult. Szóval a bolhák beépültek.

Önmagát felfaló rendszer: a kapitalizmus teológiai kritikája

Gilicze Tamás

Bakonyszentkirály-Csesznek-Veszprémvarsány Református Társegyházközség

Théma21 · I. évfolyam, 1. szám (2026) · 33–37.

Megjelent: 2026. június 15.

Absztrakt. Max Weber híres elmélete szerint a modern kapitalizmus kialakulásának egyik fő mozgatója a protestáns etika volt. Ez vajon azt jelenti, hogy a kapitalista gazdasági és társadalmi rendszer teológiailag igazolható? A szerző szerint egyáltalán nem, sőt, a kapitalizmust inkább a bűn következményének tarthatjuk. Meghatározó sajátossága ugyanis a folyamatos növekedés igénye és az emberi vágy gazdasági hasznosítása, vagyis a kapitalizmus Bábel tornyot épít. A szombat bibliai rendje ezzel szemben a megállás, az önkorlátozás és a teremtményi szabadság gyakorlatát állítja előtérbe, megkérdőjelezve ezzel a termelés és fogyasztás kizárólagosságát.

Kulcsszavak: kapitalizmus; protestáns etika; gazdasági növekedés; vágy; teológiai antropológia; teremtményi végesség; kannibálkapitalizmus; szombat; önkorlátozás; válság

Véges világ, végtelen vágy

Aligha kell ma már bárkit meggyőzni arról, hogy világunk válságban van. Sokan érzik a gazdasági és társadalmi rend repedezését, látják a természeti erőforrások fogyását, az egyenlőtlenségek növekedését és az emberi élet egyre erősebb kiszolgáltatottságát, ám a legtöbb válasz mégis csupán kozmetikai tapaszt próbál tenni a repedésekre. Hatékonyabb technológiát, felelősebb fogyasztást, szigorúbb szabályozást vagy valamivel igazságosabb elosztást remélünk, miközben ritkán kérdezzük rá arra a rendszerre, amely újra és újra kitermeli ezeket a problémákat. Érdemes ezért mélyebbre ásni, és a kapitalizmus alapjait teológiai szempontból is megvizsgálni: milyen emberképre épül, hogyan formálja a vágyainkat, és milyen végső ígéretet kínál. Az őszinte szembesülés önmagában még nem ad kész megoldást, de esélyt teremt arra, hogy a tünetek kezelése helyett a betegség természetét is felismerjük, és valódi alternatívák keresésébe kezdhessünk.

Rossz nyelvek szerint a kapitalizmus és a protestantizmus közeli rokonok.

A vád nem egészen alaptalan, bár jóval árnyaltabb annál, mint amit egy ilyen állítás sugall. Max Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című klasszikus művében nem azt állítja, hogy a reformáció találta volna fel a kapitalizmust, hanem azt mutatja meg, miként járult hozzá a protestáns hivatás-etika, az evilági aszkézis, a fegyelmezett munka, a takarékoság és a nyereség újrabeefektetése ahhoz a társadalmi habitushoz, amelyben a modern kapitalizmus megerősödhetett.¹ A történeti kapcsolat azonban nem jelent teológiai igazolást. Protestánsként éppen azért kérdőjelezhetjük meg a kapitalizmus egyeduralgó helyzetét, mert a hitünk szerint semmilyen gazdasági rendszer nem válhat végső mércévé. A piac hasznos eszköz lehet, de nem úgy működik, mint Isten gondviselése; a növekedés lehet jó, de nem kizárólag anyagi értelemben, a profit bizonyos feltételek mellett lehet egy vállalkozás legitim célja, de nem bizonyítéka Isten áldásának.

A kapitalizmus az elterjedt közgazdaságtani meghatározás szerint olyan gazdasági és társadalmi rendszer, amelyben a termelési eszközök döntő része magántulajdonban van, a gazdasági szereplők saját érdekeik és profitszerzési céljaik alapján döntenek, az árakat, jövedelmeket és erőforrásokat pedig nagyrészt a piac, vagyis a kereslet, a kínálat és a verseny mozgása rendezi el, nem pedig központi állami tervutasítás.² Ebben a felfogásban a kapitalizmus alapintézménye a magántulajdon, a profitmotiváció, a piaci verseny, a fogyasztói és vállalkozói választás szabadsága, valamint az a meggyőződés, hogy az egyéni önérték követése végső soron gazdasági növekedéshez, jóléthez és társadalmi rendhez vezethet. Pogátsa Zoltán közgazdász-szociológus ennél tovább megy: szerinte ezek a jegyek önmagukban nem alkalmasak a kapitalizmus meghatározására, hiszen már a kapitalizmus előtt is léteztek. A rendszer valódi megkülönböztető jegye a folyamatos növekedés igénye, erre épül a kapitalizmus egész rendszere.³

Első olvasásra ezek józan, szinte semleges meghatározások. Az ember dolgozik, vállalkozik, kockáztat, termel és fogyaszt, az egyéni döntéseket pedig – Adam Smith híres metaforája szerint – a piac „láthatatlan keze” hangolja össze.

A teológiai kérdés azonban nem az, hogy működhet-e mindez, hanem az, hogy milyen emberképre épül. A kapitalizmus egyik legerősebb hajtómotorja ugyanis az emberi vágyakozás. Nem csupán a szükséglet, az élet alapvető feltételeinek biztosítása, hanem az a nyugtalan törekvés, amely többet kíván abból is, amiből már van elég. A rendszer ezt a vágyat nem akarja megzabolázni – ahogyan a keresztény hagyomány ezt sok évszázadon át tanította –, hanem keresletté alakítja, megsokszorozza, majd gazdasági növekedést épít rá.

¹WEBER, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Ford. ÁBRAHÁM Zoltán, Budapest, L'Harmattan, 2020.

²JAHAN, Sarwat – MAHMUD, Ahmed Saber: „What Is Capitalism?”, *Finance & Development*, 52/2, 2015.

³POGÁTSA Zoltán: *Fenntartható gazdaság vagy társadalmi összeomlás*, Budapest, Kossuth Kiadó, 2023, 80–81.

Nem egyszerűen termékeket ad-vesz, hanem rájátszik az emberben alapvetően jelen levő elégedetlenségre, mert csak az vásárol újra és újra, akinek újra hiányzik valami. A fogyasztói társadalom reklámapara létrehozta a legfontosabb saját termékét: a mindig kielégítetlen, nyughatatlan, szorongó és unatkozó fogyasztót.⁴

A bűneset története éppen ezen a ponton tárja fel azt az antropológiai mélységet, amelyre a kapitalizmus is épít. Az ember nem azért esik bűnbe, mert a tényleges szükség vinné rá, nem megélhetési bűnöző. Az édenkertben bőség van, és Isten minden fát az embernek ad egyetlen kivétellel. A kísértés mégis azt sugallja, hogy éppen az az egyetlen határ teszi elviselhetetlenné az egész teremtett rendet. „Olyanok lesztek, mint az Isten” – mondja a kígyó (1Móz 3,5), vagyis nem egyszerűen gyümölcsöt kínál, hanem határtalanságot, végtelenséget, megistenülést. A tragédia nem az, hogy az ember vágyakozik, hanem az, hogy a vágya elszakad a hálától, a bizalomtól és teremtményi helyétől. Ágoston szerint az ember szíve addig nyugtalan, amíg Istenben meg nem nyugszik; ha azonban a végtelen iránti nyitottság nem Isten felé fordul, akkor véges dolgokat kezd végteleníteni.⁵ A pénztől korlátlan biztonságot, a fogyasztástól teljes beteljesülést, a technológiától megváltást, a növekedéstől végtelen jövőt vár.

A Biblia másik ősi története, Babel tornya ugyanezt a motívumot társadalmi méretben mutatja meg. „Építsünk magunknak várost és tornyot, amelynek teteje az égig érjen” – mondják az emberek (1Móz 11,4). Az építés önmagában nem bűn, ahogyan a munka, a kereskedelem vagy a gyarapodás sem az. A torony mégis az emberi mérték elvesztésének jelképe lesz: az ember nem elégszik meg a teremtésben neki szánt helyével, hanem megpróbálja áttörni a teremtményi határt, nevet szerezni magának, és biztosítani saját fennmaradását a történelemben. A klasszikus teológia ezzel szemben a végtelenséget Isten tulajdonságának tekinti. Aquinói Tamás megkülönböztetése szerint egyedül Isten végtelen a maga lényegénél fogva, minden teremtmény léte kapott, körülhatárolt és függő.⁶ A határ tehát nem a teremtés hibája, hanem annak rendje. Az ember nem attól lesz teljes, hogy megszünteti a korlátait, hanem attól, hogy Isten színe előtt elfogadja és jól lakja be őket.

A kapitalizmus ezzel szemben evilági végtelent ígér. A folyamatos növekedést olyan szükségszerűségként kezeli, amelyhez a társadalomnak, a politikának, az emberi időnek és végül a természetnek is alkalmazkodnia kell. Csakhogy végtelen növekedés véges világban nem lehetséges. A termőföld, az ivóvíz, az ásványkincsek, az energiahordozók, az ökoszisztémák regenerációs képessége, sőt az emberi test, a figyelem és az idegrendszer teherbírása is korlátozott. A Római Klub *A növekedés határai* című jelentése már 1972-ben azt vizsgálta, miként ütközik egymással a népesség, az ipari termelés, az élelmiszer-termelés, a szennyezés és a nem megújuló

⁴LASCH, Christopher: *Az önimádat társadalma*, Európa Könyvkiadó, 1984. 93. o.

⁵AUGUSTINUS: *Vallomások*, I,1.

⁶AQUINÓI Tamás: *Summa Theologiae*, I, q. 7, a. 1–2.

erőforrások felhasználásának növekedése egy véges bolygón.⁷ A jelentés nem egyetlen dátumhoz kötött jóslatot adott, hanem rendszerszintű figyelmeztetést: a korlátlan expanzió túllövéshez és hanyatláshoz vezethet, ha az emberiség nem változtat pályát.

Nancy Fraser ezért nevezi a kapitalizmust kannibálnak. A rendszer nem csupán a munkából termel profitot, hanem feléli saját fennmaradásának háttérét is: a természetet, a gondoskodást, a közösségeket és a demokratikus intézményeket.⁸ Mindent bekebelez, amihez hozzáfér, majd árucikként vagy erőforrásként adja vissza. A pihe-nésből rekreációs ipar, a művészetből szórakoztatóipar, a figyelemből adat, a kapcsolatból hálózati érték, a természetből nyersanyag, az emberi testből teljesítmény lesz. A kapitalizmus önkorlátozása szinte lehetetlen, mert a megállás vagy akár a lassulás is válságnak számít saját működésében. A növekedés elmaradása megrendíti azokat a várakozásokat, amelyek az egész rendszert mozgásban tartják. Így a kapitalizmus nem egyszerűen használja az ember vágyát, hanem intézményesíti az „elég” kimondásának képtelenségét. Ha nem talál külső és belső korlátokat, előbb-utóbb azokba a fizikai határokba ütközik, amelyeket ideológiailag nem hajlandó elfogadni. Az összeomlás ebben az értelemben nem önkényesen megadott dátumhoz kötött apokaliptikus jóslat, hanem annak a rendszerlogikának a végpontja, amely véges alapokon is korlátlan bővülést követel.

A Biblia egyik leglázázóbb válasza erre a szombat. A szombat a nemcselekvés megszentelése, annak kimondása, hogy a világ akkor sem omlik össze, ha az ember egy napig nem termel, nem vásárol és nem növeli piaci teljesítményét. Walter Brueggemann a szombatot ezért nevezi ellenállásnak a fáraói gazdasággal szemben, amelyben nincs nyugalom, mert mindig több téglára van szükség.⁹ A szombat megszakítja a termelés és fogyasztás körforgását, és visszaadja az embernek teremtményi szabadságát. A szombati rendben az ember, a szolgál, az idegen és az állat pihenhet, a szombatévben pedig még a föld is nyugalmat kap (2Móz 20,8–11; 5Móz 5,12–15; 3Móz 25,1–7).

A szombat nem gazdasági program, hanem teológiai lázadás: emlékeztet arra, hogy nem a teljesítmény tartja fenn a világot, és nem attól vagyunk értékesek, hogy mennyit termelünk.

A kapitalizmusnak jelenleg nincs olyan világméretű társadalmi alternatívája, amely készen állna a helyére lépni. Ez azonban nem teszi fölöslegessé a teológiai kritikát. Ellenkezőleg: éppen most kell megtanulnunk másként beszélni a munkáról, a növekedésről, a tulajdonról, az elégségesről és a jó életéről. Nem azért, hogy egyházi közgazdasági tervet írjunk, hanem hogy amikor az összeomlás jelei láthatóvá lesznek, legyen olyan nyelvünk, amellyel vigasztalni és tájékozódni tudunk. Tudjuk majd kimondani, hogy az ember értékét nem a piaci teljesítménye adja, a kevesebb

⁷MEADOWS, Donella H. – MEADOWS, Dennis L. – RANDERS, Jørgen – BEHRENS, William W.: *The Limits to Growth*, New York, Universe Books, 1972.

⁸FRASER, Nancy: *Kannibál kapitalizmus*, Budapest, Open Books, 2024, különösen 46–50.

⁹BRUEGGEMANN, Walter: *Sabbath as Resistance: Saying No to the Culture of Now*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2014.

nem feltétlenül kudarc, a nyugalom nem haszontalanság, a végesség nem szégyen, és az élet jövője nem a korlátlan növekedéstől függ. Ha bizonyos protestáns szokások történetileg hozzá is járultak a kapitalizmus szellemének kialakulásához, az evangélium alapján azt is ki kell mondanunk, hogy ez a szellem nem azonos Isten Lelkével. A végtelenség Istené. Nekünk pedig végre meg kell tanulnunk hálásan embernek lenni.

A fal nem épület

Kókai-Nagy Viktor

Debreceni Református Hittudományi Egyetem

Selye János Egyetem Református Teológiai Kar

ORCID: 0000-0002-2680-0896

Théma21 · I. évfolyam, 1. szám (2026) · 38–42.

Megjelent: 2026. június 29.

Absztrakt. Jellemző ránk, hogy két kategóriára osztjuk az emberiséget: „mi” és „ők”, és az „ők”, vagyis a másik csoport fenyegető „miránk” nézve. Az ember ezért nem csak fizikai, hanem lelki elválasztó falakat is épít, amelyekkel identitását kívánja megvédeni. Az Efezusi levél szerzője a zsidó- és a pogánykeresztyének viszályára célozva fejti ki, hogy az elválasztó falakat az ellenségeskedés hozza létre, az ellenségeskedés pedig a törvényeskedésen alapul. Ha „tétéles parancsolatokhoz” kötjük az üdvösséget, máris újra elválasztó falakat építünk, semmissé tesszük Krisztus békítő művét és önkényesen kizárjuk a „másik” csoportot az üdvösségből. Egészen másféle építkezésbe kapcsolódhatunk be a Szentlélekre hagyatkozva, mondja Kókai Nagy Viktor. Belőlünk épülhet fel Isten hajléka, az egyház, ha a Szentlélekre hagyatkozunk. És úgy tűnik, itt a falak igen különlegeseek, ugyanis ez az épület képes a növekedésre, tágulásra.

Kulcsszavak: Efezusi levél; elválasztó fal; ellenségeskedés; megbékélés; törvényeskedés; zsidókeresztyének és pogánykeresztyének; egyház; Szentlélek; keresztyén identitás

Az ember számára természetes, hogy falakat épít. Falak közé menekül az időjárás viszontagságai elől, falakat húz városai köré, és az ország határainak védelmét is gyakorta a falaktól várja. A fal tehát roppant hasznos találmánynak bizonyult az idők során, és könnyen megfelelkezünk róla, hogy az első falakat Káin építette (Gen 4,17). Ugyanakkor a Bibliát olvasó ember számára az sem kétséges, hogy önmagában a fal – bármilyen szilárd legyen is – nem ad valódi védelmet, lerombolható, a város bevehető és elpusztítható. De nem csupán a fizikálisan felhúzott és megerősített falakra igaz ez, hanem azokra a lelki elválasztó falakra is, amelyekkel identitásunkat kívánjuk megvédeni.

„Emlékezzetek tehát arra, hogy ti egykor pogányok voltatok, úgynevezett körülmé-
letlenek a körülmételek szerint, akik viszont azért nevezik magukat így, mert testü-
kön emberkéz által körül vannak metélve. Ti abban az időben Krisztus nélkül éltetek,

Izrael közösségétől elkülönítve, és mint az ígéret szövetségein kívül álló idegenek, reménység nélkül és Isten nélkül éltek a világban. Most pedig Krisztus Jézusban ti, akik egykor távol voltatok, közel kerültetek Krisztus vére által. Mert ő a mi békeségünk, aki a két nemzetséget eggyé tette, és az ő testében lebontotta az elválasztó falat, az ellenségeskedést, miután a tételes parancsolatokból álló törvényt érvénytelenné tette, hogy békességet szerezve a kettőt egy új emberré teremtsen önmagában. Megbékéltette mindkettőt egy testben Istennel a kereszttel, miután megölte az ellenségeskedést önmagában, és eljött, békességet hirdetett nektek, a távoliaknak, és békességet a közelieknek. Mert általa van szabad utunk mindkettőnknek egy Lélekben az Atyához. Ezért tehát nem vagytok többé idegenek és jövevények, hanem polgártársai a szenteknek és háza népe Istennek. Mert ráépültetek az apostolok és a próféták alapjára, a sarokkö pedig maga Krisztus Jézus, akiben az egész épület egybeilleszkedik, és szent templommá növekszik az Úrban, és akiben ti is együtt épültök Isten hajlékává a Lélek által.” (Ef 2,11–22; RUF)

Az Efezusi levél is falról, épületről szól, miközben egy régmúlt példát hoz arra, milyen ellenségeskedés feszítette Krisztus gyülekezetét évezredekkel ezelőtt. Távolinak tűnik és kicsit érdektelennek is a mai bibliaolvasó számára a zsidókeresztyének és a pogánykeresztyének közötti különbségtétel, a körülméltetés és körülméltetlenség feszültsége a közösségen belül. De ezek a csoportosulások csereszabatosak. Tetszőlegesen behelyettesíthetők liberálisokra és fundamentalistákra, gyengékre és erősekre, félénkekre és magabiztosakra. Nem a csoportosulások megnevezésén a lényeg, hanem azon, hogy miként reagálunk azon személyek jelenlétére a közösségeinkben, akik másként vélekednek bizonyos kérdésekről. Esetleg – talán nem túlfeszítve a szöveg rugalmasságát –, arról, miként viszonyulunk a minket körülvevő társadalomhoz, nagy szavakat használva: a világhoz, amiben élünk.

Zsidók és pogányok

Az Efezusi levelet nem Pál írta. Teológiai szakkifejezést használva, ez egy deuteropáli levél. Mit jelent ez? Semmiképpen nem jelent értékítéletet, mintha ez a szöveg kevésbé lenne hasznos vagy fontos, mint bármelyik másik újszövetségi irat. Semmiképpen nem jelent kritikát, az Efezusi levél tanításának szembeállítását az apostol hitelesnek tartott leveleivel. Egy dolgot jelent: elhelyezni a szöveget saját korában és pontosabban megérteni annak üzenetét.

Pál misszióját sokat támadták, mert Krisztus evangéliumával a pogányokat szólította meg, és kifejezetten hangsúlyozta, hogy a pogányok „alanyi jogon” tartozhatnak Krisztushoz. A legtöbb támadást pedig éppen azoktól a zsidóktól kapta, akik szintén Krisztushoz tartozónak vallották magukat, de úgy gondolták, hogy a pogányoknak először zsidóvá kell válniuk, hogy követhessék a Názáretit.

A legélesebben ez az ellentét a Galata levélben jelenik meg, ahol Pál azt veti a gyülekezet szemére, hogy a Krisztusban nyert szabadságot, a törvény nélkül, kegyelemből elnyert üdvösséget veszélyeztetik azzal, ha magukra nézve kötelezőként tekintenek

azokra a törvényekre, amelyek nem voltak képesek elvezetni a zsidókat sem az üdvösségre, hiszen egyedül a Krisztusba vetett hit bír üdvözítő erővel.¹

Ezt ismerte fel Luther, amikor rádöbben, hogy csak a hit által üdvözülhetünk, és ez lesz a reformáció egyik legfontosabb alapvetésévé.

Az Efezusi levelet olvasva viszont egy egészen más kép tárul elénk. Itt már nem a zsidókeresztyénektől kell félteni a pogánykeresztyéneket, hanem éppen fordítva. A pogánykeresztyéneket szólítja meg a levél szerzője, hogy vegyék komolyan, az ellenségeskedés már nem lehet opció a közösségen belül, mert ezt az elválasztó falat Krisztus lebontotta. Immáron a pogánykeresztyének adják a gyülekezet többségét, vagyis már néhány évtizeddel későbbi helyzetet feltételezhetünk. Egyértelművé teszi ezt az is, hogy ez a közösség az apostolok és próféták által lefektetett alapra épül. Az apostolok ekkor már a múlt nagy alakjai, a próféták pedig az őket követő generáció tanítói. A levél szerzője pedig, aki bizonyosan ahhoz az iskolához tartozott, amit Pál alapított, a kialakult új helyzetben aktualizálja az apostol tanítását, intve a közösség többségét, hogy ne kövesse el ugyanazt a hibát, amit korábban a zsidókeresztyének. A törvényeskedésen alapuló ellenségeskedés óhatatlanul magában hordozza a veszélyt, hogy lesznek olyanok, akiket ezzel kizárnak az üdvösségből. Némelyeket megfosztanak annak a lehetőségétől, hogy elnyerjék a polgárjogot. Az érvelés szerint senkire nem tekinthetünk úgy, mint idegenre, vagy jövevényre a közösségen belül, mert polgártársaink ők.

Mi határozza ugyanis meg, hogy ki a jövevény és ki az idegen? A törvény, a tételes parancsolat – ez ad alapot az ellenségeskedéshez, amitől talán azt várjuk, hogy majd megvéd bennünket.

Múlt és jelen

Hogy érvelésével célt érjen, pogánykeresztyén olvasóinak egyértelművé teszi, egykoron Krisztus nélkül éltek és a törvények miatt elkülönültek Izraelről. Egészen pontosan, nem tartozhattak hozzá, mert Izraelben egy pogány csak idegen, jobb esetben jövevény lehetett. Most viszont az egykor távol levők, vagyis ti, kedves olvasóim – írja a vélhetően zsidókeresztyén szerző – közel kerültetek, Izrael részévé válhattatok Krisztus vére által. Mert ő megbékéltette a két nemzetséget, vagyis a zsidókat és pogányokat egymással; halálával és feltámadásával lehetségessé vált, hogy közös úton járjunk. Ez pedig csak azért történhetett meg, mert lerombolta az elválasztó falat, ami nem más, mint az ellenségeskedés. Amit azáltal ért el, hogy az ellenségeskedésnek alapot adó törvényt eltörölte. A szöveg nem hagy kétséget afelől, hogy pontosan mire gondol annak szerzője, hiszen szó szerint ez olvasható itt: „parancsolatok törvényét a rendelkezésekben”. Tehát itt nem pusztán a következmény válik semmissé, ami az ellenségeskedés, hanem minden, ami ezt lehetővé teszi. Krisztus váltságműve nem csupán a felépítményt, az emberek közötti ellenségeskedést bontja le – mert az újjáépíthető lenne –, hanem az ennek alapot adó törvényt, parancsolatokat és rendel-

¹Lásd: <https://abibliamindenkie.hu/uj/GAL/3>

kezéseket helyezi hatályon kívül. A megbékélést sem törvényekkel hozza el,² hanem azzal, hogy ő lesz az alapja ennek a békének: „mert ő a mi békességünk”. És nem csupán az emberek közötti békét hozta el, hanem Istennel is megbékéltette az emberiséget, amelyhez mindannyian csatlakozhatunk, az eddig Izraeltől távol levők és a közeliak, a körülmételték éppen úgy, mint a pogányok. A gyülekezet levelünkben az üdvösség helye, amiben annak tagjai részesülnek a megbékélés ajándékában.

Az emberre mindig jellemző volt, hogy két kategóriában gondolkodott: mi és ők. A zsidóságban ez a két kategória a mi: zsidók és ők: pogányok voltak. A pogányoknál is megvolt ez a dualista szembeállítás, mi: civilizáltak – ők: barbárok. A zsidóság a Templom pusztulása után (Kr. u. 70), a nagy traumára adott válaszként azt az utat választja, hogy a Tórát és zsidó identitását megvédendő megerősíti ragaszkodását a törvényhez és annak parancsolataihoz. Majd a rabbik azt is szükségszerűnek érezték, hogy még ezeket a parancsolatokat is újabb rendelkezésekből húzott kerítéssel védjék meg.³ Tehát éppen azt valósítják meg, amitől a levél szerzője óvott. Olvasóinak pedig azt tanácsolja, hogy ők ne kövessék el ezt a hibát, adják fel ezt a jól megszokott, bizonyosan megnyugvást adó és talán ideig-óráig működőképes falépítést. És az első időkben úgy tűnik, ezt sikerült is megvalósítani.

„A többnemzetiségű és kultúrájú, lassan a barbárokat is magában foglaló közösségből a keresztyénség valóban egy népet formált. Itt valóban egy harmadik nemzetség, *tercium genus* jelent meg.”⁴

Fal és templom

A keresztyénség saját gyökereitől szakad el, ha az ellenségeskedés falát választja, hiszen ez szükségszerűen parancsolatokon és rendelkezéseken fog nyugodni – vagyis azt alkotjuk meg ismét, ami ugyan emberi természetünkből adódik, ámde teljesen ellentétben áll azzal a megbékéléssel, amely a kereszten nyert megalapozást. Az Efezusi levél ettől óv bennünket. Ne kövessük el ugyanazt a hibát, amit az első generációban élő zsidókeresztyének elkövettek; és amit a történelem során számos alkalommal a magukat keresztyénnek nevező országok, közösségek is elkövettek.

Ha sikerül elfogadni és tudatosítani magunkban, hogy nem jövevények és idegenek, hanem a szentek polgártársai és Isten népe vagyunk, akkor egy új folyamat részesévé válunk, ami már nem a mi teljesítményünk, hanem történik velünk. Ennek a folyamatnak a bázisát nem a törvény adja, hanem az az alap, amelyet az apostolok és a próféták raktak le, és amelynek a sarokköve Krisztus maga, aki a harmonikus illeszkedést garantálja. Noha találkozunk azzal a véleménnyel, hogy az itt szereplő „sarokkö”-nek fordított kifejezés jelenthet zárókövet is, mondjuk egy boltív tetején,

²A megbékélés témájához részletesen lásd KÓKAI-NAGY Viktor, A megbékélés fogalma Pálnál, Studia Universitatis Babes Bolyai, 2020/1, 61–82 (https://www.academia.edu/43986634/A_megbékélés_fogalma_Pálnál) <https://doi.org/10.24193/subbtref.65.1.04>

³Lásd: <https://zsido.com/fejezetek/megyeri-jonatan-bun-es-buntetes-ereny-es-jutalom/>

⁴Szűcs Ferenc, Teológiai etika, Budapest, 1993, 92.

ez a jelentés kevésbé illeszkedik az alapkoncepcióba, amit itt levelünk szerzője képvisel. Hiszen éppen arról van szó, hogy az ellenségeskedés a törvényen alapul, ezt tette érvénytelenné és szerzett békét Krisztus új embert teremtve magában: a Krisztushoz tartozó embert. De a megbékélés nem az emberen, hanem magán Krisztuson nyugszik. A megbékélést a törvény nem volt képes elérni, ellenségeskedés épült rá, más alapra volt szükség, amelyet az apostolok és próféták fektettek le – de erre nem lettek volna képesek, ha a sarokkő nem lett volna már adott, ez szabott irányt, kiindulási pontot az alapnak, és ezen nyugszik stabilitása. Ez az alap pedig nem opcionális, hanem az egyetlen lehetőségünk (vö. 1Kor 3,10–15),⁵ mert csak így képesek stabilan állni a falak.

Akkor most mégis kell falakat építenünk? Nem keveredik itt levelünk szerzője ellentmondásba? Valójában nem, hiszen van egy fontos különbség, itt mi magunk épülünk: „ti is együtt épültök Isten hajlékává a Lélek által”. Mi magunk vagyunk a téglák ebben az épületben. Így válik érthetővé az a furcsa kijelentés is, hogy ez az épület, a szent templom képes a növekedésre.

Ebben a templomban pedig nincs létjogosultsága az ellenségeskedésnek, mint elválasztó falnak, mert a gyülekezet tagjainak identitása nem a törvényeken nyugszik, hanem azt a Krisztushoz tartozás határozza meg.

Így az ellenségeskedést igazolni képes törvény is elveszíti a jelentőségét, és azokra a védelmi vonalakra sincs valójában szükség, amelyeket a parancsolatok vonnának körénk. Minden szuverenitásunkat védő rendelkezés arról vall, hogy az, amit védeni próbál, valójában nem létezik, de legjobb esetben is meglehetősen romos állapotban van, összedőléssel fenyeget. Az ellenségeskedésben igazából az a félelem ölt testet, amely nem bíz saját hitében és hitelességében. Ez pedig törvényekkel nem korrigálható. Az ellenségeskedés és elkülönülés tehát a meggyengült identitás jele.

„A felelős élet nem a tiszta távolság erkölce. Mindent meghatározóan Krisztus előtt vállalt részvétel abban a valóságban, amelyhez kötve vagyunk.”⁶

Az ellenségeskedés falának felépítése nem segít a templom falán. Lássuk be, az ellenségeskedés elválasztó fala csalóka biztonságérzetet kölcsönöz csupán. Felesleges erőfeszítés és időpocsékolás. Nem az ellenségeskedés elválasztó falát kell felépíteni, hanem teljes nyugalommal a Lélekre hagyatkozni, aki által együtt épülünk Isten hajlékává.

⁵Lásd: <https://abibliamindenkie.hu/uj/1CO/3>

⁶FÜSTI-MOLNÁR Szilveszter, Akinek mondja magát – és ami valójában, 4. (https://www.academia.edu/168391694/Aminek_mondja_magat_FMSz?email_work_card=view-paper)