

# KOINONIA

*Magyar evangélikus teológiai folyóirat*

SZERKESZTI: VAJTA VILMOS

---

1980 december

26. szám

---

## *KIK A BOLDOGOK?*

Boldogok, akik mosolyogni tudnak önmagukon:  
szüntelenül derűs lesz az életük.

Boldogok, akik egy hegy és egy vakondtúrás között különbséget tudnak tenni:  
sok gond gyötrelmétől fognak megszabadulni.

Boldogok, akik mentegetőzés nélkül mernek időt szakítani a pihenésre és alvásra:  
bölcsekké válnak.

Boldogok, akik képesek szótlanok maradni és hallgatni:  
sok új ismerettel fognak gazdagodni.

Boldogok, akik tetteiket megfontolják még mielőtt cselekednének, sőt előtte még  
imádkozni is tudnak: sok balgaságot fognak elkerülni.

Boldogok lesztek, ha embertársaitok magatartását – még a látszat ellenére is mindig jóra  
tudjátok magyarázni: naivoknak fognak tartani az emberek, de ez a szeretet ára.

Boldogok lesztek, ha mosolyogva tudtok elhallgatni, mikor a szavatokba vágnak vagy  
ellentmondanak nektek vagy a tyúkszemetekre lépnek:  
az evangélium helyet kap, hogy szívetekbe hatoljon.

„Jézus kis testvéreinek“ tanácsára kívánunk  
az olvasónak ilyen BOLDOG karácsonyi  
ünnepeket és BOLDOG újesztendőt a  
boldogmondások Urának nevében  
(Máté 5,3-12).

Gémes István:

## Párbeszédkísérlet a „diakóniai teológiával”<sup>1</sup>

Pár évvel ezelőtt már foglalkoztunk akkori teológiai konferenciánkon<sup>2</sup> Káldy Zoltánnak, a Magyarországi Evang. Egyház püspökének a diakóniai teológiáról szóló koncepciójával. Akkor is alkalmam volt – főleg az otthoni egyházi sajtóban megjelent visszhangja és egzegézisek alapján – ezzel a kérdéssel bővebben foglalkozni. És mégis úgy látjuk, hogy most is vissza kell térnünk a kérdésre. Különösen is négy szempont miatt, amelyeket nemcsak tudomásul kell ven-nünk, hanem tiszteletben is kell tartanunk.

a) Káldy Zoltán koncepciója vita nélkül ma az otthoni egyház egyetlen hivatalosan uralkodó iránya, annak minden teológiai és egyházpolitikai következményével együtt, ami többek között azt is jelenti, hogy az egyház minden tagjára és természetesen lelkészére kötelező erővel bír. Nem kell ahhoz különösebb áttekintéssel rendelkezni, hogy lássuk, mennyire igyekszik mindennemű cikk, beszéd, meditáció, de politikai megnyilatkozás is valami magától értetődő természetességgel legalább egyszer utalni a püspök koncepciójára. Vagy legalább elmondja, hogy "helyes úton járunk", vagyis, hogy minden csak azért lehetséges, mert az egyház a diakónia útját járja, azaz a diakóniai teológia az egyház egzisztenciájának olyan sine qua non-ja lett, amelyet – mint mondtam – respektálnunk kell.

b) Ha jól látom, a diakóniai koncepciót hamarosan átvették a magyarországi református testvéregyházban is, és ennek alapján gyakorlatilag sokkal előbbre vannak, mint a kezdeményező evangélikusok. Hogy a ref. egyház diakónusképző tanfolyamokat rendez; hogy a hatalmas – Schweitzerről elnevezett – szeretetház építését az összegyűlés ügyévé tette; hogy vezető emberei a Keresztyén Békekonferenciától kezdve mindenütt döntően meghatározzák a hangot, amely főleg nyugat-német uniált egyházi vezetők tájékoztatását, megnyerését kapta feladatul és ezt sikerrel gyakorolják is – az ennek a jól átgondolt és tudatos munkának a következménye, amelyet diakóniai teológia címen ismerünk. – Mégis szabad talán megjegyezni, hogy a ref. egyház közel sem fordított annyi időt és erőt az irány teológiai tisztázására, mint az evangélikus. Lehet, mert Káldyék munkájára építhetett, lehet azért, mert azon akcentusok mellé, amelyeket Káldyék lefektettek, az adott körülmények között nehéz lenne még újabbakat tenni. Ha tehát mi a mai diakóniai teológia állásával foglalkozunk és azt teológiai vizsgálat alá akarjuk vetni, megmaradhatunk nyugodtan a Káldy-féle koncepció mellett, miközben a reformátusok gyakorlati előnyét megállapítjuk és nem veszítjük szem elől.

c) A diakóniai teológia elsőrendű politikai kérdéssé nőtte ki magát, amely mintegy lingvisztikailag egységes mezőt teremtett, s benne nemcsak találkoznak egyház és állam igényei, hanem ott közös – mindkét fél számára érthető

---

<sup>1</sup> A Külföldön Élő Magyar Evangélikus Lelkigondozók Munkaközössége teológiai konferenciáján tartott előadás. 1980. május 1-2, Eppenhain, Taunus.

<sup>2</sup> 1973. Stuttgart.

– nyelv is kialakult. Így érttem én a többrendbeli reakciókat, amelyek már öt évvel ezelőtt is ismertek lettek, hogy ne foglalkozunk a diakóniai teológiával mi, kintiek, mert az az egyetlen sík, amelyet állam és egyház egyformán ért, amelyben állam és egyház bizonyos közös érdekei találkozhatnak. Következésképpen mindenféle beleavatkozás széttűzhatná az egyetlen így kiépített közös nevezőt. Más lehetősége az egyháznak a mai helyzetben nem adatott és ezt a keresztyén szeretetnek meg kell értenie.

Ha tehát ma újra foglalkozunk a koncepcióval s azt polémiamentesen tenni akarjuk, kettős kérdésre kell őszintén válaszolnunk:

Igazán a teológia iránti tiszteletből és az otthoni egyház iránti szeretetből nyúlunk-e hozzá a kérdéshez? És: milyen alternatívát tudunk ennek, a véleményünk szerint monolitikus teológiának ellenébe vetni, ami jobban fejezné ki azt a teológiai valóságot, mint ez a koncepció, és hogyan lehetne annak megvalósításán fáradozni (főleg a mi speciális helyzetünkben)?

d) Letagadhatatlan tény az is, hogy ennek a koncepciónak az exportálása is nagyban és egészben sikerült. Ezt nemcsak Káldy amszterdami előadása érte el, amelyet az EVSZ végrehajtóbizottságának a Dar es Salaam-i világgyűlést előkészítő gyűlésén mondott el. Sok itteni egyházi vezető is komolyan fontolóra veszi ezt a koncepciót, hiszen a "diakónia" szó itt valósággal varázsszónak hangzik, s csak igen kevesen értik meg az itteniek közül, hogy amíg egy Magyarországon kifejlesztett diakóniai teológia egy egymástól ideológiailag különböző tömbök *modus vivendi*-jének teológiai alapvetését célozza, itt nyugaton a diakónia teológiája, de még inkább gyakorlata, az egyház pluralista társadalomban való juszifikációjának szolgálatában áll. Ott tehát a politikai síkon is elért szümbiózis egyház szolgáltatta alapvetése, itt viszont nagy kísérlet a politikum egyházon belüli szalonképessé tételére, és mint ilyen, sok helyütt nagy konkurrens az egyház igehirdetői szolgálatának.

\* \* \*

Mindenekelőtt az újtestamentumi teológia szemszögéből szeretnék most a koncepció bibliai megalapozásával foglalkozni. Mégpedig egy bizonyos szisztematikus igénnyel és két lépésben. Azt kérdezem és vizsgálom, hogy a) mit hangsúlyoz túlságosan és b) mit hanyagol el ez a koncepció az újszövetség diakóniáról szóló üzenetéből? De főleg foglalkozni szeretnék a koncepció krisztológiai vetületével.

I.

Elég egy pillantást vetnünk az újtestamentumi konkordanciánkra, hogy megállapítsuk, milyen kifogyhatatlanul gazdag névskálát vett igénybe az őskeresztyénség Jézus dicsőségének és munkájának kifejezésére. Isten Fia – Megváltó – Messiás – az Úr – a Közbenjáró – a Felemelt – a Szolga – az Erősebb – az Emberfia – a mi Békességünk – a Szegeletkő – az új Ádám – Dávid Fia – a Próféta – a Tanító – a Rabbi – a Mester – Immánuel – a Pedagógos – a Király – a Názáreti – a Pásztor – a Főpap – hangzik a Jézusnak adott címek szinte kimeríthetetlen tárháza. Ennek a titulaturának szinte minden tagja tetszés szerint kibővíthető és behelyettesíthető. A szavak statisztikailag kimutatható elosztódása az Újtestamentumon belül is megmutatja, hogy különböző időben különböző címek léptek előtérbe, de sohasem valami kizárólagossági igénnyel. Két – sőt több – cím használata mindig is lehetséges volt párhuzamosan egymás mellett és egyidejűleg. *Ferdinand Hahn* hatalmas monografiája (német nyelvterületen) "a krisztológiai felségnevekről" (Christologische

Hoheitstitel) ezt bőségesen kidolgozta és kimutatta. (Vö. Martin Hengel: Der Sohn Gottes, Tübingen, 1977 és C.Cullmann: Die Christologie des NTs.)

Különbséget tehetünk olyan címek között, amelyeket a fiatal keresztyén-ség egyszerűen átvett a zsidó szellemi szótárból és minden különösebb spekulálás nélkül Jézusra alkalmazott (pl. Messiás) és olyanok között, amelyek ugyan zsidó eredetűek voltak, de nem szerepeltek a zsidók messiási repertoárjában (Isten Fia, Közbenjáró, Rabbi) s mint ilyenek vagy botránkozást jelentettek a zsidóknak, vagy érthetetlenül álltak előttük.

Alapvetően kell azonban azt mondanunk, hogy ezek a címek komplementáris jellegűek voltak. Ahogy már említettük: a mindenkori igényeknek megfelelően került egyikük vagy másikuk az előtérbe, soha azonban a kizárólagosság igényével.

De a komplementaritás elve alól is voltak mégis kivételek, mint pl. a sokat vitatott "emberfia" cím. Ezt a Dániel könyvében felbukkanó címet az evangéliumok nagy elővigyázattal – ha ugyan egyáltalán – használják és alkalmazzák Jézusra. Minden valószínűség szerint az eredete miatt. A cím ugyanis a *zsidó apokaliptika gyanús és nehezen ellenőrizhető talaján keletkezett*, s jellemző, hogy ott is fejezte be pályafutását: az etiópiai Hénók-könyve nagy részletezéssel és nyomatékkel ragadja föl a felhőkön megjelenő emberfia képét és kapcsolja az apokaliptikát ilyen módon az apokaliptika eredeteihez, pontosan ezzel a Dánieltől átvett címmel.

Tételünket tehát így fogalmazhatjuk meg: az Újtestámentum írói óvakodnak minden egyoldalúságtól, a messiási címek teljes tárházából merítenek, mert Jézus lényének és valóságának teljességét csak így lehet kifejezni. Ahol ennek a komplementáris összképnek csak egy-egy tagját emelik ki, az nem a keresztyén gyülekezetre, hanem a hovatovább mellékvágányokra kerülő apokaliptikára lesz jellemző, amely előbb-utóbb leszakad az egyház nagy testéről és izolálódik.

Kérdésünk tehát a Káldy-féle koncepció felé az, hogy tudatában van-e a Diakonos egyoldalúan eltúlzott használatával járó beszűkülés veszélyének és mit gondol azért tenni, hogy a mondanivalót az egyház egésze is a magáénak mondhassa?

## II.

A diakonosz címmel persze nem ilyen egyszerű a helyzet. Ezért kell az eddig elmondottakat még elmélyítenünk. Luk 22,27-ben azt mondja Jézus magáról a tanítványainak: "de én köztetek olyan vagyok, mint aki szolgál". (Káldy Zoltán koncepciójában méltán kap központi szerepet ez az ige.) Lukács ezt a mondatot a Zebedeus fiainak versengéséről szóló jelenethez kapcsolva hozza. Jézus ott beszél a világban *természetesen* föllelhető hatalmi és erőbeli különbségekről és azt mondja, hogy az ő tanítványai között nem így kell ennek lennie. Máté, természetesen Márk nyomán, azonban a Zebedeus-kérdéshez kapcsolva egy egészen más mondatot hoz, amelynek eredetiségét a radikális bibliakritika sem tudta kétségbe vonni. Ez az *ipsissima vox Jesu* így hangzik: "Mert az embernek fia sem azért jött, hogy neki *szolgáljanak*, hanem hogy ő *szolgáljon* és adja az ő életét váltságul sokakért" (Mk 10,45 par.).

Ha most eltekintünk is az emberfia itt felmerülő problémájától, megállapíthatjuk, hogy Jézus itt a *korabeli zsidó váradalmak betöltőjeként* mutatkozik be. Először is utal az ézsaiási Isten Szolgája általánosan ismert képére, s elmondja, hogy ebben a "szolgálatban", mint szenvedésben, áldozati rítus megy végbe

(erre utal a sokat vitatott *lüttron* kifejezés, amely a zsidó áldozati rituáléból ismerős és a zsidó *kapporet*-nek {a modern ivritben KÓPER} felel meg, vagyis utalás a szövetségi láda tetején levő alkatrészre). A zsidó hallgatókra ez a mondat ambivalens hatással kellett legyen, hiszen hitvilágukban ez az ézsaiási vonal elhomályosult és semmiképpen nem tudták a *szervedést* a Messiás személyével és tisztével párosítani. Hogy Péter felkiáltását – "Nem eshet ez meg veled!" – Jézus elutasítja, az ebben az összefüggésben érthető.

Hogy Jézus a Lukács szerinti mondatot mondta-e magáról vagy sem, az most másodrangú kérdés. Tény azonban, hogy mind a három szinoptikus *Jézus munkájának összefoglalását az élete feláldozásában megnyilatkozó szolgálatában látja*. Jézus nemcsak az asztal körül szolgált és mosta meg tanítványai lábát (Jn 13), de szolgálat az – elsősorban – , amit áldozatként bemutatott, vagyis elsősorban a *keresztthalála*, mégpedig *anti pollón*, azaz mindenkiért – ma szeretjük így mondani: az egész világért.

Helyes és teológiailag korrekt tehát, ha megállapítjuk, hogy ennek a szolgáló szenvedőnek vagy szenvedve szolgálónak a követői sem indulhatnak ki az uralkodás – szolgálat sémájából, hanem egyöntetűen a szolgálat alapján kell látniok a létjogosultságukat, hiszen a Szervedő Úr nekik ezt a példát adta (Jn 13,15). – Helyes az is, hogy ez a döntés egyúttal lemondás az uralkodás mindenfajta kísértéséről és egyértelmű döntés a szolgálat mellett. Ha Káldy az egyház egzisztenciáját ebben a "lent"-ben látja, akkor tudatunkba vési ezt az egyháztörténet folyamán annyiszor elfelejtett alapigazságot, és nem árt, ha tudatosodik bennünk, hogy mennyiszor és milyen sokszor vétkeztünk ellene.

Mégis két kérdést nem hallgathatunk el:

a) az egyikkel a Jézus tettének *egyszeriségére és megismételhetlenségére* szeretnénk a figyelmet fölhívni. Hol van helye Káldy koncepciójában Jézus áldozata EFAPAX, azaz egyszer s mindenkorra érvényes és utánozhatatlan jelentőségének? Ha az áldozat ilyen egyszer s mindenkorra voltát, mint valami befejezettet, ki nem egészíthetőt és nem folytathatót hangsúlyozzuk, nemcsak a reformátori teológia talaján állunk, hanem annak szilárd őskereszttyén tradíciójára is hivatkozhatunk. Róma 6,10 EFAPAX-át úgy visszhangozza a Zsidó levél, hogy azt nem lehet nem meghallani: 7,27; 9,12; 10,10.

Szabad-e ilyen körülmények között az egyháznak abban a neki nem járó szerepben tetszelegnie, hogy még valamit a maga részéről is hozzá akar tenni ehhez az egyedülálló jézusi szolgálathoz? Nem utasította volna-e el Luther a maga korában ezt mint a "Werkgerechtigkeit" egyik alattomosan és raffináltan jelentkező módját és formáját? És nem ez a pont-e az, amely rk. testvéreink miseáldozat-tanítását – minden megértési kísérlet ellenére – számunkra olyan nehezen, ha egyáltalán, teszi elfogadhatóvá?!

b) A másik kérdésünk a *szervedésre* vonatkozik. Ha az egyház a szolgálatban akarja a maga egzisztenciáját és annak értelmét látni, akkor azt – a jézusi modell értelmében – a legvégső konzekvenciáig kell vállalnia.

A *szervedés problémája* soha nem volt a kereszténység történelme folyamán egyértelműen megválaszolható. Kérdés, hogy ilyesmi egyáltalán lehetséges-e? De már Jézus beszélt üldöztetésekről és bíróság elé állításokról, amelyek az ő követőinek jutnak ki az utolsó időkben. Pál ebben a tudatban vállalta az üldöztetés és szenvedés minden formáját és értékelte, mint Krisztus-követése és apostolsága biztos jelét. Az Apokalipszis pedig már egy addig szinte ismeretlen magasságra emelte a végidők THLIPSZISZ-ét és valósággal vonzóvá akarta azt tenni. Rajta tájékoztak évszázadokon át a rajongók is, akik sokszor

valósággal keresték a szenvedést, kiprovokálták azt és szinte megszállottan a szenvedésben látták az üdvösség legbiztosabb jelét.

De a "normális" keresztyén gyülekezetekben sem volt problémamentes a kérdés, mert az üldözés által kiváltott szenvedés csak bizonyos korban jelentett máglyát vagy cirkuszi arénát. Néró és Décius csak egy hosszú korszak két rémes határjelensége volt, amely között vagy 150 esztendő átforduló időben sok más faja és árnyalata is kijutott a keresztyéneknek a szenvedésből. Az út egyszerűen legtöbbször a "vegyes" házasságokkal kezdődött. Komoly, létfontosságú kérdéssé lett a keresztyén házastárs viselkedése nem-keresztyén partnerével. Nem mindig oldódtak meg a kérdések békésen és már igen korán – nyilván gyakorlati szükségszerűségből – *teológiai választ* kellett adni a keresztyén házaspároknak erre a kérdésre, hogy a mindennapi életben is, mint keresztyének megállják a helyüket. – Gond lett egyszerre a más "ország" polgárává lett diaszpóra, a "PAROIKOI"-keresztyénség jogi helyzete is: hogyan éljen e világban, holott nem ebből a világból való a hívő? Igénybe vegye-e – különösen is keresztyén testvérével szemben – nem keresztyén bíróságok szolgálatát? Mit tegyen a szolga, ha hitetlen az ura és parancsolója, ő viszont megtalálta Jézusban a megmentőjét? És mit kellene a keresztyénné lett úrnak tennie, ha pogányként elszökött rabszolgáját keresztyénné kapja vissza? Hogy viszonyuljon a keresztyén a "helytartókhöz", azaz a világi, pogány többséghez, ha az tőle az állami kultuszban való részvételt kötelező erővel elvárja? Sőt, adandó alkalommal arra kényszeríti? És hogy hordozza el sorsát a rabszolga, ha ő igen, de ura nem tért meg Jézushoz?

Mindezek a helyzetek nem kellett szükségszerűen halállal végződjenek vagy vadállatok elé vetéssel. De kétségkívül megkezdődött a társadalom részéről a *keresztyének diszkriminációjának* megannyi változata, amely megnehezítette az életüket és erre a kihívásra választ kellett adniok.

Igaz tehát az a látás, hogy a szenvedést és annak vállalását nem tekintetjük általános érvényű receptnek. Az őskeresztyénség sem hozakodott elő vele rögtön, ha gondban volt, hanem igenis más utakat próbált ki, amelyek "eredetibbeknek" tekintendők. Péter első levele megírásának kétségkívüli célja – többek között! – ilyen útkeresés: mit tegyen a különböző életviszonyok között élő keresztyén, akit a körülötte, többségi helyzetben levő környezet, már bizonyos diszkrimináló intézkedésekkel vagy zsidó módjára gettóba akar elkülöníteni, vagy pedig a keresztyén státusát megsemmisítéssel fenyegeti? Péter válasza köztudomásúlag a szóval, de még inkább élettel való bizonyoságtevés gyakorlása. Az utóbbi marad, mint egyetlen fegyver a keresztyén asszony kezében ahhoz, hogy nem-keresztyén élettársát az evangélium ügye számára megnyerje. Ugyancsak így, a példás engedelmességgel, amelyet hitetlen ura iránt tanusít, lehet bizonyoságtevővé a szolga, s hogy a keresztyénné visszatérő szökött rabszolgát testvérként fogadja vissza a keresztyén ura, az már a magától értetődés határán mozgó magatartás, szintén mint bizonyoságtétel – élettel!

Azaz itt a martíria-teológia első két fázisával, a reprezentálással és tanuskodással van dolgunk. Minden esetleges diszkriminációval szemben ez a martíria marad a keresztyén egyetlen fegyvere és legitim, teológiailag is igazolható álláspontja.

Azonban a világ nem teológiai kategóriákkal mér és nem azokban gondolkodik. Nem minden keresztyén házastárs és rabszolga pogány partnere fog a keresztyén fél *magatartásának rugói* iránt érdeklődni, hanem a keresztyén magatartását ellenállásnak vagy felforgatási kísérletnek, sőt konok istentelenségnek tekinteni, amely árt a fennálló "vallásnak" (nem lehetne ma ideológiát is mondani?), tehát büntetendő, sőt, mint a társadalmat veszélyeztető elem, elimi-

nálandó. Mégpedig a közösség, a fennálló társadalom érdekében!

És akkor, de csak akkor, üt a martüria harmadik fázisának órája. Nem mintha a keresztyén keresné a vadállat torkát és a máglya lángját, de – mert őt a társadalom ebbe kényszeríti bele – amelyet ő (alapmeggyőződésének feladása nélkül) ki nem kerülhet. Ezt az utat vállalták a Péter-féle gyülekezetek és nyomukban mártírgenerációk tömegei is, anélkül, hogy – az extrém esetektől eltekintve! –, mindenáron keresték volna a szenvedést. Mert miközben Tertul-liánus rajongva az "Isten magvetésének" nevezte a rengeteg kiomlott keresztyén vért, intettek sokan mások a mártírhalál meggondolatlan és esztelen vállalásától. Péter is a "Krisztus szenvedésében való részesülésről" beszél, amelyet viszont – ha nem sikerült a martüria más módon – a keresztyénnek örömmel kell viselnie (4, 12-13).

Elgondolkoztató, hogy a diakóniai teológia a szolgálatnak ezt az aspektusát teljesen ignorálja. Egyrészt a bizonyosságtevés lehetőségei szabad kihasználását húzza alá nyomatékosan és támasztja alá statisztikákkal, hogy ezzel kifejezze a társadalom felé is elismerését az adott bőséges keretekért. Másrészt állandóan a szolgáló szeretetet hangsúlyozza, amelynek az aktivitás a jellemzője. Ezzel azonban már eleve magáévá teszi a modern racionalista szemléletet, amely mindennemű szenvedést már eleve negatív előjellel lát el, hiszen az csak zavaró jelenség, amellyel nem tud mit kezdeni. De ki kell zárja a szenvedést a diakóniai teológia funkcionális meghatározottsága is, amelyet alkotói szándékosan adtak neki: a koncepció szándékosan "arrangement" kell legyen egy *status quo* gyakorolhatóvá, ill. igazolhatóvá tételére. Ez pedig szükségszerűen következtetlenséghez kell vezessen, ha a szolgáló teológia a diakóniáját a saját szenvedésében kicsúcsosító Jézus Krisztust akarja – mint példaképet is – követni. Jézus a martüria minden fokát kipróbálta. És tényleg nem kereste mindenáron – bár céltudatosan és Isten iránti engedelmisségben cselekedett! – a szenvedést. De hogy minden cselekedete már eleve "arrangement" lett volna, azt nem lehet a legnagyobb rosszindulattal sem ráfogni.

Kérdésünk: hogy lehet ennek a koncepciónak ezt a kétségkívül súlyos teológiai ellentmondását kiküszöbölni és ennek megoldásán még tovább fáradozni?

### III.

Az egyházra rábízott diakónia tehát az egyház életének egyetlen lehetséges és legitim dimenzióját jelenti. Az egyháznak nincs megengedve az uralkodás. Bár ez a veszély soha meg nem szűnik, hiszen – ha az egyház szeretettel szolgál – köztudomású, hogy ezáltal a legnagyobb hatalom van a kezében!

De most maradjunk meg a diakóniánál és próbáljuk meg *tartalmilag meghatározni*. Már az Újtestamentomi leletek is bizonyítják, hogy nem lehet egyöntetű képet alkotni a diakónia szó tartalmáról. Következésképpen nem is lehet általánosságban a diakóniáról beszélni. Az őskeresztyénség szóhasználata szerint minden, amit a *gyülekezetben* el kell látni, egyaránt diakónia. Lehet az igével szolgálni s annak diakonia tou logou (=simsál sel toráh) a neve; lehet Isten és ember közötti kiengesztelést szolgálni, s akkor diakonia tész katallagész-nek nevezik; de tudunk diakonia tész katakrizeosz-ról, tou akathartou-ról, tou pneumatou, tész dikaiosünész, tou euangeliou, tou Christou, tou theou-ról is. Nyugodtan mondhatjuk, hogy az őskeresztyénségben minden szolgálat diakónia volt, ami mögött nyilván az az új tartalom áll, amit Jézus adott neki: ti. az *egy valakinek tett személyes szolgálat*. Ezért szorulnak háttérbe a görög nyelv egyébként oly sokat használt, szolgálatot kifejező igéi: therapeuein=ahol a szol-

gálat készségére esik a hangsúly, latreüein=ellenszolgáltatásért, zsoldért szolgálni, leitürgeüein=hivatalnokoskodni és így az államnak, a polis-nak szolgálni, hüpéreteüein= adjutánsként rendelkezésre állni.

Ezeket a keresztyén gyülekezet nem tudta alkalmazni, vagy csak nagyon korlátozott mértékben, mert nála diakóniának számít az asztalnál való felszolgálás, a trapedzó-poiein csak úgy, mint ahogy Róma 12,7 a diakóniát a proféteia és a didaszkalia közötti fontos gyülekezeti funkcióként sorolja föl. – A lehetőségek tágak, sok minden elhelyezhető a diakónia fogalma alá, hiszen a diakónia csak *gyűjtő fogalom* mindannak megjelölésére, *ami a Krisztus testét, az egyházat építi* (Ef 4,11.kk).

Helyek, mint Róma 1,5; 2Kor 9,2; Gal 2,8 mutatják, hogy diakónia és apostolé például helyettesíthetők egymással. Hogy Pál gyakran saját és mások diakóniájáról beszél – 1Kor 15,31; 16,15; 2Kor 8,4; Ef 4,12; Kol 4,17 – , az Jézusra vezethető vissza (Máté 20,28 párh. Luk 22,27; Ján 13,1-15). A diakonos egyezően az ellentétet akarja azokhoz kifejezni, akik nagyképűen thelontes einai nomodidaskaloi (1Tim 1,6) /Holtz: Past/.

De hogy Pál teológiai felfogását e kérdésben lássuk, érdemes egy kitérésben Fil 1,1-gyel foglalkoznunk, mint ennek a problematikának egy másik vetületével.

Köztudomású, hogy ez az egyetlen fő levele Pálnak, amelyben önmagát – és Timóteust – nem apostolosként mutatja be a címzésben. A többi levélből tudjuk, mennyire volt ez pedig fontos a számára. A korinthusi levelekben pl. e címe apológiáját találjuk (2Kor 7,11). Hogy ő Jézus Krisztus apostola, azért hajlandó volt mindent vállalni, akár szenvedésről, akár nyomorúságról volt szó, akár a pseudoapostoloi támadásainak bátor kivédéséről és visszaveréséről. Annál inkább feltűnő tehát a Filippi levél feliratából hiányzó kifejezés. – Azonban látható, hogy Pál nem hagyta el a kifejezés tartalmát, még akkor sem, ha maga a szó hiányzik is. Nem hagyta el, hanem – mint annyi más esetben – behelyettesítette a *doulos tou Christou*-val. Hogy a kifejezés szolgát jelentett Jézus korában, azt tudjuk. Mégpedig az asztalnál felszolgáló "cselédttől" általában a rabszolgán át el egészen a kultuszi "sekrestyésig". Hogy itt Pál magára és Timóteusra, mint szolgára használja, az elsősorban nem azért van, mert erre az önmegjelölésre esnek olyan kizárólagos, nagy hangsúly. Pál ugyanis – amit magyarázó sokszor teljesen figyelmen kívül hagynak – egy diaszporaszidó minden hellenizmusával felvértezett gondolkodó és mégis érthetetlen az őt hordozó zsidó alapok nélkül! Az ő számára tehát e megjelölés eredetije a héber EBED és nem a hellenista tartalmú, a rabszolgaság valamilyen válfajára emlékeztető görög *doulos*! Ezért változik a képünk, ha a kifejezést szó szerint visszafordítjuk a héberbe: ebed Messiahú Josúah.

De ezt a látást feltétlenül ki kell bővíteni, amire Jézus irgalmas samáriairól szóló példázata, de még inkább a végítélet grandiózus képe nemcsak lehetőséget nyújt, hanem azt egyenesen megköveteli. Az egy "kicsinynek" nyújtott kenyér, víz, ruha, a meglátogatása, az Úrnak magának nyújtott szolgálattal lesz azonos. S ha azt kérdezzük, hogy kik a kicsinyek, Joachim Jeremias azt válaszolja, sok más helyett: "bizonyára hozzájuk tartoznak a szükségben levők, az éhezők, szomjazók, a mezitelenek és az idegenek, a betegek és a foglyok... de a kör még nagyobb... a még idetartozókat Jézus éhezőknek, síróknak, betegeknek, nehéz testi munkásoknak, teherhordóknak, utolsóknak, együgyűknak, elveszetteknek, bűnösöknek nevezi" (Nt-Theol. I/115). – No már most tételezzük fel, hogy szegényeken érthetjük mindazokat, akik testi és lelki szükségben szenvednek. Hiszen valakinek faja, színe, vallása, politikai állásfoglalása miatti szenvedése, lenézése ugyanolyan nyomorult állapotot jelenthet, mintha betevő



fatja nincs vagy eltérő politikai nézetei miatt szenved hátrányt környezetétől, talán megkülönböztetésben van része, vagy esetleg ezért börtönbe vetik. S akkor – első látásra – csak igenelni tudjuk a Káldy-féle koncepcióban azt, ahogy a diakónia *belső egyházi ügyből "szélesebb horizontú" vállalkozássá válik*. Egészen a jézusi példázat értelmében. Egészen a diakónia "alulról" való gyakorlása révén, amely magatartás hiszen egyedül illik az egyházhoz!

Ha itt a tartalom felől kérdezzük, akkor a koncepcióban ezt a stereotip feleletet találjuk: "A diakóniai teológia... az egyháznak a szava és álláspontja a társadalom igazságossá tevésével kapcsolatban.... segíti az emberiség fejlődését a haladás irányában, küzd az éhség, a nyomor, elmaradottság, betegség, háború ellen" – így Ottlyk a Káldy-kötet előszavában. Káldy maga pedig ezt a négy pontot mondta el egyszer teológiai hallgatókból álló közönség előtt: "... mi világméreteken látunk és gondolkodunk és azt mondjuk, hogy a diakónia körébe tartozik népünk jóléte emelésének segítése, a népek egymás közötti békéje, a faji egyenlőség munkálása, a küzdelem a háború ellen a békéért..." (Új úton, 164, 1).

Nos, itt is pár kérdés van, amelyet meg kell vizsgálnunk. Mindenekelőtt az, hogy ezek a szolgálatok az egész világra irányítják az egyház figyelmét. Eltekintve az első feladattól – népünk jóléte emelésének segítése –, mind a kozmosz egészére irányul. És ez gigászi vállalkozás, amely bizonyára meghaladja egy kis egyház erejét. Racionálisan kell azért vele gazdálkodjék. És ki az a segítségre szorult, aki ilyen körülmények között elsősorban számításba jöhet, mint éppen a legközelebbi, akit Isten éppen az egyház útjára vezetett.

Kérdésünk azért az kell legyen, hogy a diakóniai teológia magyarországi művelőinek alkalmuk volt-e, van-e nemcsak azokon segíteni, akik csökkent értékűek, mert öregek vagy betegek, ilyen értelemben a társadalom szélére szorultak, hanem azokon a "helyi" kicsinyeken is, akik például származásuk, politikai másképp-gondolkozásuk, vallási hitvallásuk, másként gondolkozásuk miatt megkülönböztetést szenvednek és ennek sokféle hátrányát érzik. Ez lenne a diakónia ilyen nagy, világméretű gyakorlásához az első lépés. Mert ha nincs meg egy diakóniailag strukturált gyülekezetnek és diakóniailag gondolkozó lelkészének a lehetősége, hogy diszkriminált vagy elbocsátott lelkészét vagy presbiterét, vagy akár csak "közönséges" tagját közbenjárva segítse, mint hű diakonosz – ha kell, az élete kockáztatása árán is! –, akkor meg kell kérdezni, hogy reális-e az egész világ békéjéért való küzdelem? És hogy folyik le ez a küzdelem? Általánosan kötelezővé tett határozmányok aláírása, vagy a saját – esetleg az általánostól eltérő – elgondolások propagálása és az értük való kiállítás formájában? – Milyen konkrét utat és elgondolásokat lehetne itt ajánlani ahelyett, hogy Káldy püspöknek nem egészen fair az eljárása, amikor azok fölött gúnyolódik, akik itt speciálisan keresztyén megoldásokat ajánlanának és egyszerűen "keresztyén hübrisszel" vádolja meg őket?! (Új úton, 173. lap). Nem kellene akkor Pál nagyon sok speciálisan keresztyén és az akkor konformtól eltérő véleményére is ugyanezt a jelzőt sütni?

Alá lehet írni az egyháznak azt a törekvését, hogy aktív akar lenni a nép jóléte emelésének segítésében. De itt is meg kell kérdeznünk a következőket:

*Anyagi jólét* emeléséről van itt szó? Mert a jóléttel csak szaporodni fognak az egyház gondjai. Ugyan az egyház maga is indirekt hozzájárult ehhez, amikor ingatlanaitól megfosztották – és ezt nem kell siratni! – De a hazai egyházi sajtó hasábjain is szaporodnak a panaszok – (amelyeket mi itt már mind ismerünk a gyakorlatból!) –, mert "megkövéredett a nép szíve", az önzés, az anyagiasság felütötte a fejét, az egyházfenntartói járulékok nem emelkednek egyenlő arányban a kétségkívül emelkedő fizetésekkel, tehát a gazdagodás arányában. Ha itt

a diakóniai teológiának a természetét aratjuk, akkor bizony meg kell kérdőjelezni az ilyen diakónia létjogosultságát. És annak következményeit is vállalni.

Vagy *szellemi jólét* emelésére gondol-e a püspök? Azt hiszem, nyugodtan állíthatjuk, hogy a magyarországi kulturális forradalom az egyház hozzájárulása nélkül, ha nem ellene, ment végbe. S azok az új erők, amelyek nem akarják tovább a hivatalos ideológiai monopólium mikroszkópja alá vizsgálat céljából odatenni a saját, eltérő szüleményeiket, sem jönnek az egyházból. Hiszen az egyház évtizedek óta olyan gondosan alkalmazkodik – a diakóniai teológia meg-gondolásából kifolyóan? – az érvényes szellemi vonalhoz, hogy érdeklődők különbséget se kell keressenek az ideológia vagy teológia ezen a téren kétség-kívül nem létező más vélemény képviselője mögött. Egy új, esetleg mozgolódásban levő szellemi forradalom sem lehet az egyház diakóniai teológiájának terméke, amely vágy esetleges észlelésétől valószínűleg maga az egyház ijed-ne meg a legjobban.

Marad tehát a kérdés: hogy értelmezhető, vagy még inkább: hogy gyakorolható az egyháznak a "szélesebb horizontú diakóniája" anélkül, hogy a diakóniai teológia koncepciója kárt szenvedne, s anélkül, hogy ez a tiszteletreméltó koncepció a merev ideológiává válás veszélyétől megszabadulna, és kiléphetne az általánosságok kategóriáiból a konkrétumok világába? Azaz, hogy a diakóniai teológiát szívből igenlők reálisan gyakorolhassák is.

\* \* \*