



STUDIA UNIVERSITATIS

BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

1/2019

Studia

**Universitatis Babeş-Bolyai
Theologia Reformata Transylvanica**

64/1

January – June 2019

Issue DOI:10.24193/subbtref.64.1

Studia

Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Reformata Transylvanica

Editorial board:

EDITOR-IN-CHIEF:

Associate prof. dr. Olga LUKÁCS, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

EXECUTIVE EDITOR:

Associate prof. dr. Sarolta PŰSÖK, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

REFEREES:

Acad. prof. dr. Gábor SIPOS, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Univ. prof. dr. Károly FEKETE, University of Religious Sciences, Debrecen
Univ. prof. dr. Előd HODOSSY-TAKÁCS, University of Religious Sciences, Debrecen
Univ. prof. dr. Béla BARÁTH, University of Religious Sciences, Debrecen
Univ. prof. dr. Klaus FITSCHEN, University of Leipzig
Univ. prof. dr. János MOLNÁR, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Univ. prof. dr. Gábor HÉZSER, University of Bielefeld
Univ. prof. dr. Sándor FAZAKAS, University of Religious Sciences, Debrecen
Univ. prof. dr. Dénes DIENES, Reformed Theological Academy of Sárospatak
Univ. prof. dr. Dezső BUZOGÁNY, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Univ. prof. dr. Sándor-Béla VISKY, Protestant Theological Institute, Cluj-Napoca
Associate prof. dr. Ibolya BALLA, Pápa Reformed Theological Seminary
Associate prof. dr. Sára BODÓ, University of Religious Sciences, Debrecen
Associate prof. dr. László HOLLÓ, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Associate prof. dr. Lehel LÉSZAI, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Associate prof. dr. Attila LÉVAI, Selye János University, Komarno
Associate prof. dr. Alfréd SOMOGYI, Selye János University, Komarno
Lecturer prof. dr. Mária KUN, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Lecturer prof. dr. Gabriella GORBAI, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Lecturer prof. dr. István PÉTER, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

EDITORIAL ASSISTANT:

Lecturer prof. dr. Alpár-Csaba NAGY, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

The staff wishes to thank PhD student Renáta Bilibók for the proofreading of this issue.

ANUL / YEAR LXIV. (2019)

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA
64/1

Desktop Editing Office: 400174 Cluj-Napoca, Horea str. 7 ♦ Tel/Fax: 0264-590723,
email: studia@rt.ubbcluj.ro

Contents – Sumar

Contents – Sumar	3
Tartalomjegyzék	5
János MOLNÁR: Laudáció: Dr. Bodó Sára egyetemi tanár köszöntése	7
Miklós KOCSEV: Community and Individual in the Vortex of Changes. Limited Time Travel with a Calvinist Spirit ♦ Comunitatea și individul în provocările schimbărilor. O călătorie în timp cu spiritualitatea Calvinistă	10
Jenő KISS: Die Kontextuelle Theorie und ihre Relevanz für die Seelsorge an Menschen mit einer bleibenden Behinderung ♦ Contextual Approach and Its Significance Concerning People with Permanent Disabilities ♦ Teoria contextuală și relevanța acestuia pentru consiliere pastorală persoanelor cu dizabilități permanente	29
Anita BARNÓCZKI: Interchanged Narratives – Thoughts on the Concept of Shame based on Gen 1–3 ♦ Narațiuni preschimbate – Cugetări despre rușine pe baza textului Biblic Geneza 1-3	50
Levente HORVÁTH: A Paradoxical Model Drafted Between Trinitarian and Incarnational Coordinates in Contextual Counselling ♦ Modelul paradox între coordonatele trinitariene și incarnaționale în consilierea contextuală	65
János SIMON: Martyrs, Victims, Survivors. Investigating Suffering and Identity Formation ♦ Martiri, victime, supraviețuitori. Investigarea suferinței și a formării identității	81
Tünde PÁL: A Long-Term Mission – Presentation of the Hármás Kötél Családközpont (Three Ropes Family Centre) ♦ O misiune de lungă durată: Prezentarea Centrului de Familie “Three Ropes Family Centre”	100

Szilárd SÁNDOR: Some Pastoral Aspects about the Approach of the Concept of Toleration ♦ Câteva aspecte de consiliere pastorală pentru abordarea conceptului de toleranță	118
Lajos KIRÁLY: The Effect of Music on Cognitive and Emotional Intelligence ♦ Efectul muzicii asupra inteligenței cognitive și emoționale	136
Dávid NÉMETH: Differentiating the World Picture and Worldview in Religious Education ♦ Diferențiere dintre imaginea lumii și viziunea asupra lumii în pedagogia religioasă	150
Károly FEKETE: The Homiletics of Easter ♦ Omiletica Paștelui	185
Balázs SIBA: Money Matters in Pastoral Vocation – An Empirical Study ♦ Aspectele materiale în vocația preoțească – Un studiu empiric	192
Zoltán KUSTÁR: The Psalm of the Great Sigh of Relief. Interpretation of Psalm 124 ♦ Psalmul „Marii Suspinări”. Interpretarea Psalmului 124	206
Viktor KÓKAI-NAGY: Diaconia in the New Testament ♦ Diaconia în Noul Testament	221
Lehel LÉSZAI: The Purpose of Jesus’ Mission ♦ Scopul misiunii lui Isus	235
Áron NÉMETH: Prophet’s Emotions. Notes on the Anthropological Aspects of Old Testament Prophets ♦ Emoții profetice. Note despre aspectele antropologice a profeției din Vechiul Testament	248
Marianna BATORINÉ Dr. MISÁK: The Debates of Clerics and Laymen in the Church-governance Through the Eyes of Lajos Zsarnay ♦ Dezbateri asupra conducerii clericale și laice a bisericii din perspectiva lui Lajos Zsarnay	263
Olga LUKÁCS: The Interpretation of Catacomb Paintings as „Visual Sermons” ♦ Interpretarea picturilor din catacombe ca predici vizualizate	274
Sarolta PÜSÖK: Why are There Traditional Embroideries from Călata Region (Kalotaszeg) in the Dowry of a Princess? ♦ Cum apar textilele brodate din Regiunea Călata în zestrea unei prințese?	289
Olga LUKÁCS: Book review ♦ Recenzie de carte (Püsök Sarolta: <i>Az Írás vonzásában (Biblikai tanulmányok)</i>)	312
Olga LUKÁCS: Book review ♦ Recenzie de carte (Maria Ștefănescu: <i>Dicționar român-englez de termeni religioși creștini (Romanian-English dictionary of religious terms)</i>)	316
Olga LUKÁCS: Book review ♦ Recenzie de carte (Somfalvi Edit: <i>A gyermekkori szorongás oldása bibliai történetekkel</i>)	319
Útmutató szerzőinknek	322
Instructions for Authors	324

LXIV. ÉVFOLYAM (2019)

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA
64/1

Desktop Editing Office: 400174 Cluj-Napoca, Horea str. 7 ♦ Tel/Fax: 0264-590723,
email: studia@rt.ubbcluj.ro

Tartalomjegyzék

Contents – Sumar	3
Tartalomjegyzék	5
MOLNÁR János: Laudáció: Dr. Bodó Sára egyetemi tanár köszöntése	7
KOCSEV Miklós: Közösség és egyén a változás kihívásaiban. Behatárolt időutazás református lelkülettel	10
KISS Jenő: Kontextuális szemlélet és annak jelentősége a maradandó fogyasztékkal élők lelkigondozásában	29
BARNÓCZKI Anita: Elcserélt narratívák. – Gondolatok a szegényről a Gen 1–3 alapján –	50
HORVÁTH Levente: Trinitárius és inkarnációs koordináták közé huzalozott paradox modell a kontextuális lelkigondozásban	65
SIMON János: Mártírok, áldozatok, túlélők. Vizsgálódás a szenvedés és identitásformálódás kérdésében	81
PÁL Tünde: Egy hosszútávú küldetés: a Hármaskötél Családközpont bemutatása	100
SÁNDOR Szilárd: Néhány lelkigondozói szempont a türelem fogalmi megközelítéséhez	118
KIRÁLY Lajos: A zene hatása az értelmi és az érzelmi intelligenciára	136

NÉMETH Dávid: A világkép és a világszemlélet megkülönböztetése a valláspedagógiában	150
FEKETE Károly: A Húsvét Homiletikuma	185
SIBA Balázs: Empirikus tanulmány alelkészek pénzhez való viszonyulásáról	192
KUSTÁR Zoltán: A „nagy felsóhajtás zsoltára”. A Zsolt 124 magyarázata	206
KÓKAI-NAGY Viktor: Diakónia az Újszövetségben	221
LÉSZAI Lehel: Jézus missziójának célja	235
NÉMETH Áron: Prófétai emóciók. Megjegyzések az ószövetségi próféta- sági aspektusaihoz	248
BÁTORINÉ Dr. MISÁK Marianna: Egyházi-világi hatalmi harc Zsarnay Lajos szemével	263
LUKÁCS Olga: A katakombafestmények mint „vizuális prédikációk” értelmezése	274
PÜSÖK Sarolta: Hogyan kerültek kalotaszegi varrottasok a királylány kelengyéjébe?	289
LUKÁCS Olga: Könyvismertetés (Püsök Sarolta: <i>Az Írás vonzásában (Biblikai tanulmányok)</i>)	312
LUKÁCS Olga: Könyvismertetés (Maria Ștefănescu: Dicționar român-englez de termeni religioși creștini (Romanian-English dictionary of religious terms))	316
LUKÁCS Olga: Könyvismertetés (Somfalvi Edit: A gyermekkori szorongás oldása bibliai történetekkel)	319
Útmutató szerzőinknek	322
Instructions for Authors	324

Dr. Bodó Sára egyetemi tanár köszöntése

Főtiszteletű Tanárnő, kedves Sára!



Abban a megtiszteltetésben részesültem, hogy én a 60 év feletti a Tanári Kar nevében köszöntselek Téged a 60. évést. Ritkán éri az embert ilyen megtiszteltetés, mert ritka az az alkalom, vagy inkább egyszeri és egyedi, hogy Dr. Bodó Sára kolleganónk 60 éves legyen.

De mit is jelent ez? Én mint biblikus 1Mózes 6,4. alapján már többször megfogalmaztam, elmondtam és le is írtam, hogy a 60 év az ember életében az első félidő végét jelenti és ugyanakkor a második félidő kezdetét. Kedves Sára ezek szerint Te most az első félidő végén és a második félidő kezdetén vagy.

Minden ember számára kérdés, hogy mit hoz a holnap nap, mi lesz holnap? Még inkább kérdés, hogy mi lesz a második féldőben? Ez az én életemnek is nagy és sokszor aggodó kérdése. Nem tudom rá a választ. Ha tudnám, próféta lennék és nem nyugdíj előtt kóborgó egyetemi tanár. Két dolgot viszont tudok. Az egyik az, hogy végigjártam az első féldőt. Mózesnek megadatott, hogy a második féldőt is végigjásza. A másik dolog, amit tudok, hogy nem tudom, a mi mennyei Edzőnk, hány percet ad nekem a második féldőben. De jó, hogy nem tudom. Így minden gondolatnak alján nyílhat a halk remény a Paraszt Kántáta dallamával, hogy a második féldő végéig van még 60 esztendő.

Kedves Sára, azt hiszem, gondolom, hogy ezzel Te is így vagy és valamennyi 60 éves így van. Épp ezért úgy gondolom, hogy most nem az a fő kérdés, hogy mi lesz és hogy lesz, hanem az, hogy mi volt, azaz hogyan telt el az első féldő?

Amikor végigolvastam a szakmai kurrikulumodat, akkor az volt az érzésem, hogy a himnuszt kéne élelni, hisz ez a kurrikulum, (hogy továbbra is a sport világában és nyelvezetében maradjunk), annyi góllal van tele, hogy a mai napon világbajnoksági szinten gólkirályt ünnepelhetünk és köszönhetünk. Szakmai teljesítményedhez, performanciádhoz, közölt írásaidhoz, átfogó, számos területre lebomló professzionális tevékenységedhez minden hozzászóló emberi szó erőtlen és elégtelen a képviselt érték kifejezésére.

Mindentől függetlenül mégis szeretnék néhány dolgot elmondani, ami hozzánk köt Téged, és minket Hozzád, és ezzel, amit el szeretnék mondani, köszönteni szeretnék Téged és egyben köszönetet mondani.

Kedves Sára, először is szeretném megköszönni Neked azt, hogy évekkal ezelőtt minden debreceni egyetemi munkád és elfoglaltságod mellett ez előtt 10 évvel elfogadtad a felkérést, a meghívást, hogy taníts nálunk, a Babes-Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Karán a pasztorálpszichológia mesteri szakon korházi lelkigondozást, betegek és öregek lelkigondozását, majd valláspszichológiát és a gyász lelkigondozását. Első perctől kezdve szakmai tudásoddal, pedagógiai készségeddel és szeretetet sugárzó lelkiségeddel, mosolyoddal és humoroddal a szak egyik alaptanára lettél. Sokan jöttek és végezték el a szakot, mert a Te tanáregyéniséged vonzotta a diákokat, s Nálad nemcsak tudományos képzésben részesültek, hanem egyéni kérdéseikre, saját lelki életük kiegyensúlyozására és megsejtitésére is felkészítést kaptak.

Ez a köszönetcsokor bővül azzal a köszönetvirággal is, amivel szeretném megköszönni Neked azt a kitartó és sokszor áldozatot is vállaló tudományos munkát, amit az Ekumene Doktori Iskolában fejtettél ki. Sokszor tudtam, hogy nagyon elfoglalt vagy és sajnos, egészségi problémákkal is küzdesz, de ennek ellenére egyszer sem fordult elő, hogy a Hozzád küldött kopogtató doktorandusznak ne nyitottál volna ajtót és könyvtárszobát. És amikor a nyilvános védés opponensének kértelek fel, egyszer se fordult elő, hogy nemet mondjál és ne írd meg idejében a szakreferátumot. Ezzel a hűséges és kitartó tudományos munkáddal több mint tizenkét, ma már teológiai doktor tudományos életében hagytad kezdednyomat.

A Példabeszédek könyvében azt olvassuk: „Miként egyik vassal a másikat élesítik, eképpen az ember élesíti az ő barátjának orcáját.“ (Péld. 27,17.) Kedves Sára, köszönjük, hogy tudományos felkészüléssel, tanári kompetenciával Karunk egyik VASÉLESÍTŐJE, ORCACSI SZOLÓJA, azaz szakmai formálója voltál mindez ideig. Ezt a munkát pedig úgy végezted, mint barát, mosolyoddal és szelidlelkűségeddel a mi arcunkon is mosolyt fakasztva. A Péld. 27,19-ben azt olvassuk: „miként a vízben az egyik orca a másikat megmutatja, úgy egyik embernek szíve a másikét.“ Köszönjük, hogy úgy tanítottál, úgy voltál vascsiszólo itt nálunk az elmúlt 10 évben, hogy nemcsak tudásodat mutattad meg, hanem szívedet is, és minket is megtanítottál szívmutogató emberekké lenni tudva azt, hogy a bibliai gondolkodás szerint a szív a teljes ember, a teljes személyiség és a teljes egyéniség hordozója és megvalósítója.

Kedves Sára, a mai napon köszönjük Neked mindezt. Köszönjük, hogy tudásodból, tanári egyéniségedből, szakmaiságodból mindezt megtanulhattuk, mesterizők, doktoranduszok és mi kollegák egyaránt. Megtanultuk, hogy a hitnek és a hozzá ragasztott tudásnak hol a helye, és hogyan kell sáfarkodni vele. Erről József Attila a következőképpen ír:

*„Lapulj a források tiszta fenekére,
Simulj az üveglapba,
Rejtőzz a gyémántok fénye mögé,
Rejtsd el magad a frissen sült kenyérben,
Friss záporokkal szivárogi a földbe-
Hiába fűröszöd önmagadban,
Csak másban moshatod meg arcodat.
Légy a fűszálon a pici él
S nagyobb leszel a világ tengelyénél.”*

Én úgy érzem, hogy mindennek művészetében rejlik az első félideő minden értéke, és az élet második félidejének minden titka.

Kedves Sára, köszönetünk mellett fogadd ezért jókívánságunkat is. Isten éltesen a második félideő minden percében, hogy a mi mennyei csapatunk további játékos a légy ne csak Debrecenben, hanem itt Kolozsváron is a Babeş-Bolyai Tudományegyetemen.

Végül engeddd meg, hogy egy Arany János idézettel köszöntsünk:

*„Élj soká! És legyen élted,
Mint derűs nap, tiszta, víg,
Mely piros hajnalból támad
S ismét abban áldozik.”*

Ad multos annos, Főtiszteletű Tanárnó!

Szeretettel,
Molnár János

Kocsev Miklós¹:

Közösség és egyén a változás kihívásaiban Behatárolt időutazás református lelkülettel

Community and Individual in the Vortex of Changes.

Limited Time Travel with a Calvinist Spirit.

The paper aims to touch upon practical theological issues which refer to a particular country, era, and theological area, namely, to the practical theology pursued at the theological institutions and universities of the Dutch Protestant Church in the second part of the 20th century.

The study aims to shed light on practical theologians such as K. A. Schippers (ThUK) and J. Hendriks (VU Amsterdam) who have been and remain integral in their own time and in their respective field of expertise. Moreover, the study also focusses on the most famous Dutch sociologist, G. Dekker (VU-Amsterdam).

We also seek to highlight those aspects from the work of these authors which should necessarily be implemented into the practical theological curriculum of the Hungarian-language reformed universities and thereby we would like to link this contribution to the significant practical theological oeuvre of Dr. Sára Bodó.

Keywords: church, practical theology, catechetical, church community building, sociology of religion.

*„Egy utazás az életünk, azt mondtad hát, megint megyünk,
Nagy utazás az életünk...”
(Presser Gábor)*

Azt nehezen tudnám eldönteni, hogy Dr. Bodó Sára gondolatban társul-e a címben megfogalmazott első mondat, de a magam részéről mindenképpen átérzem ennek valóságát. Már csak azért is, mert mindketten egy társadalmi és egyházi „más-világban” kezdhettünk teológusként, és lehettünk először református lelkészek. Majd eljuthattunk akár a teológiai

¹ Egyetemi professzor, Budapesti Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudományi Kar, email: miklos.kocsev@gmail.com

tanárságig is úgy, hogy a hazai református egyház külső és belső keretei jelentősen megváltoztak az emberrel együtt, aki ennek alkotó eleme, élő köve lehet.

Természetesen elsősorban a hazai, magyar valóságról beszélek a fentiek összefüggésében. Tudva és tudatosítva azt, hogy bár egy országban, ugyanannak az egyháznak a tagjaként, egyforma hitvallási elveket vallóként, de mégis másként formálódtunk, és lehattunk valakivé Debrecenben vagy Kolozsváron, Pápán vagy Budapesten. Lehet, hogy ez így van a helyén, hiszen egy sokszínű református egyház egyik színárnyalata lehet(t)ünk a magunk személyes és környezeti adottságai szerint.

Különböző helyeken, más adottságokból indulva, másféle kapcsolati és rendszerhálóban élve meg a mindennapokat, mégis lehetnek közös forrásaink. Ezt persze kicsit óvatosan mondom ki, hiszen némi korbéli „közbevetetés” van, ha arra gondolok, hogy egy és ugyanazon holland teológiai intézet vendéghallgatói lehattunk, csak tíz év különbséggel. Ez pedig arra is esélyt és lehetőséget adott, hogy feltehetően más „emlékőn” nőttünk fel a számunkra ott megadatott időben, ami jelenthetett valami hasonlót, de mégis valami mást is számunkra egyen-egyenként.²

Feltehetően mindkettőnkben maradtak olyan személyes emlékek, amelyek alkalomszerűen ugyanazokkal a személyekkel kapcsolhattak össze bennünket, mivel ismereteim szerint esetenként hasonló területeken mozogtunk. Legfeljebb a lépéseink iránya változott és ezzel együtt a tartalmi összetevője is annak, amit valamilyen módon a mai teológiai oktatásban így vagy úgy képviselhet(t)ünk. Hasonlóak, de mégis másak, ugyanazon egyházi közösség tagjai, de mégis más egyéniségek, remélhetőleg még mindig formálhatók, de egyben másokat is formálók.

Ennek a hollandiai, közösséget és egyént megmozdító, azt esetenként megváltoztató református teológiai időutazásnak szeretném most felfrissíteni egy-egy mozzanatát. Teszem ezt Bodó Sára kapcsán azért, mert egy teológiai szakágon „lógunk”, ami a gyakorlati teológia. Továbbá azért is, mert ezen keresztül érhetnek bennünket olyan hatások is a fentebb felvázolt egyházi és teológiai háttérből, amit már vagy érzünk, vagy nagyon távolinak (és így akár nemkívánatosnak is) tűnhet. Arról a motivációs erőről nem is szólva, ami engem megfogott és megmozdított az akkori holland református (GKN) világban és annak későbbi lecsapódásában is. Szeretném előrebocsátani azt is, hogy az általam vázolt úti kép nem teljes, nagyon töredékes és személyes.

Ahogy fentebb utaltam rá, vannak, illetve lehetnek olyan személyes emlékeink azokról a teológiai tanárokról (a GKN keretekben gondolkodva), akiknek gondolatai akár mindkettőnkben gyökeret verhettek, vagy esetleg éppen csak megérintettek, származzon az akár a

² Bodó Sára Hollandiában a Kampeni Teológiai Egyetem (ThUK van de Gereformeerde Kerken in Nederland/GKN/) hallgatója volt 1990–91-ben. Én pedig 1979–81 között az akkor még Kampeni Teológiai Főiskola névre hallgató ugyanazon intézményé (ThHK van de Gereformeerde Kerken in Nederland).

kampeni vagy amsterdami teológiai intézetek háttéréből.³ A válogatásban, a személyek kiválasztásában bizonyára lehet elfogultsággal vádolni, hiszen olyan személyekre fókuszálok, akik már nem élnek, de számomra sokat jelentettek. Mondhatom azt is, hogy egy fizikálisan elmúlt világ emberei köszönnek felénk, akik a teológiai gondolkodás terén valamiben fontosat, meghatározót alkottak – legalábbis szerintem. Ezt az általuk hátrahagyott „örökséget” lehet megbecsülni, és el is lehet dobni, mondva, hogy ebben számunkra nincsenek értékek. De azért beszélek, írok róluk, mert igazából nem nagyon ismerjük őket, és tudatosan azon vagyok már pár évtizede, hogy ez a szellemi, teológiai örökség termékkennyé tegye a mi református, Kárpát-medencei teológiai gondolkodásunkat.⁴

A visszatekintést és időutazást három területre, témakörre – ezen belül néhány meghatározó személyre és időszakra – szeretném koncentrálni, bízva abban, hogy Bodó Sára számára mindez nem nagyon távoli és idegen. Ezzel szeretnék a magam részéről egy szerény adalékot nyújtani az ünnepektől hat évtizedre való visszatekintéshez.

Ez a – főleg személyre és hozzájuk kapcsolódó témakörre szabott – visszatekintés és időutazás a három személy és életművük nagyon sűrített (rész)bemutatása. Ezzel egyben tovább is szeretném vinni a 3. sz. lábjegyzetben jegyzett munkámban ugyanezen személyek munkásságának a lényegét.

Tehát a három téma – amiben a vaskosabb rész a második, különösen is a gyülekezet-építésre koncentráló terület – a következő:

- (1) *A gyülekezet, mint tanuló közösség;*
- (2) *A gyülekezeti közösség lehetőségei, és*
- (3) *Az egyház léte, mint kihívás egy agnosztikus korban.*

(1) A gyülekezet, mint tanuló közösség – K. A. Schippers (1925–1997)

Kor Schippersről így emlékezik meg az egyik holland napilapban egyik kollégája és barátja, J. H. van der Laan:

³ Ismert sokak előtt, hogy a GKN – Gereformeerde Kerken in Nederland – főleg egy Abraham Kuyper által inspirált egyháztest. Ennek az egyháztestnek két teológiai intézete volt: az egyik a VU (Vrije Universiteit Amsterdam kereteiben működő református teológiai fakultás), a másik pedig a ThUK, amire fentebb már történt utalás.

⁴ KOCSEV Miklós: *Ezredvégi színek. Impulzusok a holland református gyakorlati teológiából*, L'Harmattan, Budapest, 2006.

„Amikor 1989-ben nyugdíjba ment, úgy éreztük egy kitörölhetetlen emléket hagyott sokakban maga után. Mindez köszönhető annak a szakmai tudásnak, amit a katechézis és a gyülekezetépítés terén továbbadott, hiszen a tanítás nagymestere volt. Ehhez párosult egyénisége, személyes odafordulása a hallgatók élete, hogyan léte felé. Így sokaknak nemcsak egy docens volt, hanem egy tanítómester, akitől – személyiségén keresztül is – sokat lehetett tanulni.”⁵

Magam is sokat köszönhettem neki személyes kapcsolatunkon keresztül, hiszen a fenti sorokban foglaltakat magam is megélhettem. Amikor súlyos és gyógyíthatatlan beteg lett, és látogatásomkor érdeklődtem nála, hogy mivel foglalkozik, akkor a válasz nagyon egyszerűnek hangzott: „Elrendezem a dolgaimat.” A következő mondat pedig már tőle indult: „Mi újság az egyházi életben nálatok?”

A saját egyházi életében ugyanis számtalan téren hozott egészen újat Kor Schippers. Fáradhatatlan szorgalmazója, majd megalapítója a Catechetische Centrumnak Kampenben (1974). Ez volt az első olyan holland református katechéziszre koncentráló intézet, ahol szakmai tanácsot és szakmai anyagokat, gyakorlati útmutatást lehetett kapni. Ennek az intézetnek országos híre volt és maradt, hiszen ma is él és létezik a Kor Schippers Intézet Rotterdamban.⁶ A katechézis volt Kor Schippers munkásságát tekintve a legelső nagy téma számára. Mint a GKN ifjúsági tanácsának vezetője, már akkor foglalkozott ezzel a témával, mikor még szinte minden a maga normális útján haladt. Mégis időben ráérezett arra a szakadékra, ami az egyház és az adott kor kultúrája között tátongott, felmérve ennek későbbi veszélyeit.⁷

Több évtizeden keresztül volt főszerkesztője az *Ouderlingenblad*nak (Presbiterek Lapja), amelynek szakmai színvonalára személye és szakmai tekintélye volt a garancia.

Ha valamit a katechézis és a gyülekezetépítés területén érdemes volt az 1970-90 közötti időben Hollandiában református teológiákon tanulni, akkor Kor Schipperst ebben nem lehetett megkerülni. Ő maga volt a katechézis felépítése és módszertana kapcsán a nagy megújító, amikor egyrészt felvetette annak gondolatát, hogy szükség van felnőttkatechéziszre is (párhuzamosan a német *Erwachsenenbildung* gondolatával). Ebből kiindulva pedig lehetőség van a házi katechéziszre is. Ez pedig tartalmilag azt jelentette, hogy a katechézis hároméves folyamatában az egyik évet azoknál a szülőknél tartották, akiknek a gyermeke is részt vett a katechézisben, a szülei pedig ki voltak képezve, fel voltak készítve arra, hogy a katechetikai témákat a gyermekük korosztályos csoportjával egy egyéves folyamatban átvegyék.

⁵ <https://www.trouw.nl/home/k-a-schippers-1925-1997~a6abf714/> (Utolsó megtekintés: 2018. 11. 26.)

⁶ <http://www.korschippers.nl/>

⁷ G. HEITINK: *Theoloog voor de gemeente. Kor Anne Schippers*, in: J. van GELDEREN – C. HOUTMAN (red.): *Profiel. Theologiebeoefening in Kampen 1970-1990*, Uitgeverij Kok – Kampen, 2004. 229.

A gyülekezetépítést a holland református teológiai gondolkodásba ő vezette be, megalkotva ehhez saját elméleti rendszerét. Ez a koncepciója sajnos csak kéziratban maradt fenn. Azt viszont mindenki tudta róla, hogy ennek a teológiai témakörnek a kapcsán kezdett el gondolkodni az 1970-es éve közepétől azon, hogy mit lehetne tenni a nagyvárosok előregedő és fogyó gyülekezeteivel. A kérdést egy átfogó rotterdami kutatásban próbálta munkatársaival együtt feltárni és megválaszolni (*Kerkelijke presentie in een oude stadswijk*⁸ – *Egyházi jelenlét egy előregedett városrészben*). Ezt a munkáját szakmai körökben a helyre- és helyzetre koncentráló egyházi pasztorális jelenlét mintaképének tartották a maga idejében.

Nyugdíjba vonulása alkalmából a tiszteletére készített kötet címében is – *Er zijn voor anderen* (*Másokért lenni*) – magában hordozta őt magát.

Tőle tanulhattuk meg az általam sokat emlegetett mondatát: „*Nem engedhetjük meg magunknak a distancia luxusát.*” Ez alatt azt értette, hogy nem nézhetjük tétlenül egy közösség leépülését, pusztulását. Nem nézhetjük tétlenül, hanem tennünk kell együtt is a fiatalok és felnőttek hitre neveléséért. A másik, amit megtanulhattunk tőle: „*Igen, lehetsz individualista. Individuálisan felelősséget vállalva a környezetedért, az egyházadért, a hit továbbadásáért, a gyülekezeted jövőjéért.*”

Kor Schippers a gyülekezetből indult, és a gyülekezetért élt és tanított. Különös tekintettel a gyülekezet tanulásra, ami egy életen keresztül tartó folyamatnak gondolt. Ezt így fogalmazta meg: „*A gyülekezet mint tanuló közösség alatt azt értjük, hogy a gyülekezet a saját maga létét, egy folyamatos Isten titkainak a tanulásként értelmezi; ezért tudatosan és rendszerbe helyezve megteremt egy tanulási folyamatot úgy, hogy abban az érintett gyülekezeti tagok önmagukra ismernek az élettapasztalatuk és hitismeretük alapján (...), és ennek eredményeit saját közösségük javára használva.*”⁹ Ezt a gondolatmenetet próbáljuk elhelyezni abban az összefüggésben – ami szintén tőle származik –, hogy a gyülekezet, az egy: az Isten-kapcsolatot tanuló → az egymással való közösséget ünneplő → és a világot szolgáló közösség. Mindezt egyben látva a misztika → koinónia → diakónia triászában.

Heitink, a barát és kolléga így összegzi Schippers életét: egyike volt a modern holland gyakorlati teológia megalapozóinak. Ő maga is felfedezte, hogy nemcsak a teológiai gondolkodásban kell megváltozni a saját egyházának, hanem „*agogikus*” szempontból is. Azaz: olyan

⁸ K. A. SCHIPPERS: *Kerkelijke presentie in een oude stadswijk: onderzoek naar buurtpastoraat vanuit behoeften en belangen van bewoners*, J. H. Kok, 1990.

⁹ K. A. SCHIPPERS: *De gemeente als leergemeenschap*, in: *Kampen Cahiers*, No. 31, 1977. 22. Tudom persze, hogy azóta számtalan olyan egyéni és gyülekezetre illeszthető tanulási forma és tartalom létezik protestáns és római katolikus egyházi körökben, amivel Schippers bizonyára tudott (volna) azonosulni, amennyiben az az Isten-titok folyamatos tanulását és megélését tartja szem előtt.

emberekre van szükség, akik (teológusi) hivatásukból adódóan formálják az egyháznak és tagjainak a mindennapi világban való eligazodását, illetve segítik a szociális közegben való utak megtalálását.¹⁰

Hogy Bodó Sára kolléganőmnek van-e, és ha igen, akkor milyen személyes emléke Kor Schippersről a Kampenben eltöltött időből, azt nem tudom. Annyit viszont mindenképpen tudok, hogy az ünnevelt személy magában hordoz olyan schippersi attitűdöket, amit lehet, hogy nem tőle tanult, de benne van. A katechézis, a hit továbbadása, a másokért vállalt személyes felelősség megtestesítője tanítványai és egyháza számára. Ez a gyülekezetre, annak tanítására irányuló személyes odaszánás van jelen Bodó Sárában.

(2) A gyülekezeti közösség lehetőségei – Jan Hendriks (1933–2016)

Hendriksről sokat beszéltem (és írtam) különböző helyeken,¹¹ talán némelyeknek már ismert is lesz, ami ide kapcsolódik. Ugyanakkor nem tudok eleget beszélni róla akkor, amikor a fent felidézett Schippers-féle gyülekezetépítési elmélet mellett ő egy egészen sajátos szintre hoz szociológus (aki teológusfejjel is gondolkodott) a gyülekezetépítés javára.

Az egyik legtermékenyebb református tudós volt ezen a területen Hollandiában. Munkái közül néhány megjelent német fordításban is. Könyveit, elképzeléseit a valóságba csatolta vissza, hogy az ott szerzett ismerteket és felismeréseket egy újabb könyvbe majd beépítse. Amikor megkérdezték tőle, már nyugalomba vonulása után, hogy mi motiválja abban, hogy újabb munkákat írjon a gyülekezetépítés terén, akkor a válasza annyi volt, hogy „*a tűz ki ne aludjon*”.¹² Azaz: látta évtizedeken keresztül a gyengülő protestáns egyházi állapotokat Hollandiában (ami nem kevésbé volt jellemző a többi nyugat-európai országra), és nem tudott lemondani arról, hogy ne tegyen valamit az életben maradás érdekében.¹³ Jan Hendriks kiváló

¹⁰ HEITINK, G.: *Theoloog voor de gemeente. Kor Anne Schippers*, 229–230.

¹¹ KOCSEV Miklós (szerk.): *Amit szeretnénk, és ami lehetséges*, SJE Református Teológiai Kara Gyakorlati Teológiai Tanszéke szimpóziumának előadásai, 2010. május 12., Komárno, 2011.

¹² <https://www.digibron.nl/search/detail/2e8ec7cf2f32487ae9992e6a9be33d3f/kijken-met-andere-ogen/0?authenticated=false> (Utolsó megtekintés: 2018. 11. 28.) – Interjú J. Hendriks-szel 2005-ből.

¹³ Hendriks számot vetett azokkal a folyamatokkal, amelyek a gyülekezetépítés történetében Hollandiában lejátszódtak. Ezt azért szeretném itt röviden összefoglalni, mert ezen keresztül véleményem szerint komoly kapcsolódási pontokat fedezhetünk fel a saját hazai folyamatainkkal. Hendriks összegzése sűrítetten így hangzik: a gyülekezetépítés különböző szármalásaiban és földi megvalósulásában, az 1940-es években az *identitás*, az *ezzel összefüggő élő hit és elhívás megélése* a fő téma egy minden alapot nélkülöző nihilista korban. A II. Vh. után a *közösség és abban is a kiscsoport iránti vágy* volt a fő csapás. A hatvanas évek a *gyülekezet többirányú missziói struktúráját* hangsúlyozzák.

kollégákkal dolgozhatott együtt az Amsterdami Szabadegyetem Teológiai Fakultásán, ezen belül is a Gyakorlati Teológiai Intézetben (PTI), akikkel egy folyamatos együttgondolkodásban szőhette tovább elméletét.¹⁴

Hendriks vezette be és ültette át pár éve a gyülekezetépítés területére a szervezetejlesztésből ismert gondolatot, az *Appreciative Inquiry* (amit közösen értékelünk, megbecsülünk) fogalmát.¹⁵ Ezzel a megszokott „egyházias” látásmódot szerette volna megváltoztatni. Azaz szerinte: ne azt nézzük, hogy mi nem működik, hogy mi volt, és már mi nincs, hanem figyeljünk arra, ami jó, ami (még) megvan. Ne csak azon szomorkodjunk, ami elmúlt és elvesztett az egyházi közösségekben, hanem keressük meg a múlt pozitívumait, ami még a mában is mozgásba tud hozni embereket. Mindemellett pedig vegyük észre a jelen közösség(ek) meglévő értékeit, és éljünk ezekkel.

Tőle származik az *úton lét* tudatos megélése (mint egy folyamat), mert szerinte az maga már üzenet („*The way is the message*” – *Az út maga már tanít/üzenet a mai világnak*). Ezen az úton mindenki szóhoz jut, és ha megfáradunk, a vendéglátó maga az Úr lesz, aki asztalhoz ültet. A mi történetünk az Ő történetévé válik, amikor megtöri és adja a kenyeret, és ez által újra lendületet ad. Hendriks számára ehhez az emmausi tanítványok története a minta. Neki ez központi metaforájává vált az egyház küldetésére vonatkoztatva.¹⁶ Szerinte nem egy visszavonuló világ a keresztyénség, mert ha valóban van „misztikus” kapcsolata a Feltámadottal,

Egy összetett társadalmi valósághoz egy összetett egyházi kínálat tartozik és kapcsolható, amelyben minél többen megszólíthatókká válnak. Így alakulhatnak új gyülekezetek is. A hetvenes években a *gyülekezeti tagokra* helyeződik a hangsúly. Nekik kell teret adni. „A gyülekezet az egyház küldetésének a hordozója” – üzeni a zsinati jelentés, erősítve ezzel az általános papság fogalmának a felértékelődését. A nyolcvanas évek megint a *kiscsoport* fontosságát hangsúlyozza. Ezzel persze nincs vége a folyamatnak, hiszen a fő csapásirány ezek után a *spiritualitás* lett. Majd beelőzi ezt a *misszió* (*evangelizáció*) mint a gyülekezet küldetésének lényege. Ez utóbbi szorosan összefügg a gyülekezetek létszámbeli csökkenésével is. Most a legfrissebb téma és gyülekezetépítési cél ismét a *kiscsoport*, ez áll az érdeklődés középpontjában. (J. HENDRIKS: *Goede Wijn. Waarderede gemeenteopbouw*, Uitgeverij Kok – Utrecht, 2013, 139–142.)

Hendriks jelzi, hogy ebben az összegzésben a sor nem teljes. Ami viszont számára ebből nagyon is hangsúlyos: a gyülekezetépítési célok és stratégiák minden esetben (mintegy újabb „*hype*”) a gyülekezet-lét egy-egy aspektusára, szeletére koncentrálnak és nem a „rendszer” egészére. Ez utóbbi szempontot nála látjuk majd jobban érvényesülni.

¹⁴ Itt gondolok Jaap Firetre, az ő utódjára Gerben Heitinkre, mint gyakorlati teológusokra, valamint Gerard Dekkerre, mint Hollandia egyik legismertebb református vallásszociológusára.

¹⁵ HENDRIKS: *Goede Wijn. Waarderede gemeenteopbouw*, 20. Egy korábbi, de más összefüggésben ugyanez a téma már előkerül a J. HENDRIKS: *Verlangen en vertrouwen. Het hart van gemeenteopbouw*, Uitgeverij Kok – Kampen, 2008. 120kv.

¹⁶ S. STOPPELS, S.: *Jan Hendriks (1933–2016)*, in: *Woord en Dienst*, 2016/5. 9.

akkor felismerheti a visszavezető utat az életbe. Ehhez az úthoz felvázolja a maga téziseit, amely mögött saját korának diagnózisa is meghúzódik.

Ebben használja ő is a fentebb már említett: ünneplő – tanuló – szolgáló hármasságnak az egyházlétére utaló lényegét. Szerinte az egyház akkor tud egy ellenkultúrává válni, ha:

- Korunk létértelmenlenség-érzése és az agnoszticizmus jelenléte ellenére mégis keresi és megéli a „misztikus” kapcsolatot Istennel;

- A világ rideg és otthontalan, fogyasztás/vásárlásorientáltságával szemben képes a kapcsolatokra építeni, erősíteni a közösséget (*koinónia*), törődni egymással;

- A görcsös önmagunkra figyelés félelme helyett – hogy „Mi lesz velünk, gyülekezet?” – a diakónia megélése lesz a fő téma. Ez alatt azt érti: a jó hír hirdetése és a gonosz lel(ület)ek kiűzése.¹⁷ Ezek szinte egybecsengenek a sokat kritizált E. Drewermann gondolataival, miszerint Jézus azért jött, hogy elvegye félelmeinket, és megszabadítson a gonosz lelkek hatása alól.

Drewermann szerint – idézi őt Hendriks az ellenkultúrához is kapcsolhatóan – az életben két fontos téma van: a bizalom és a félelem. Más szóval: a szeretet és a halál. A bizalom elvezet egy sajátos magatartáshoz Isten (misztika) → a gyülekezet mint sokszínű közösség (*koinónia*) → és az idegen, a kívülálló (*diakónia*) felé.¹⁸ Az egyház létének értelme ennek összefüggésében (is) kereshető. Félelemből nem jutunk előre, de a bizalom életforrás lehet. Mindez pedig egy folyamat, amiben a folyamat metodikája hangsúlyos.

A gyülekezetépítés/gyülekezetplántálás (ezeknek a fogalmaknak a használata egyéni vagy lelkiségi háttér szerint) hazánkban is „hot topic”. Veszünk mintákat, ötleteket és képeket számtalan forrásból. Bejárjuk a világot, és magunkba szívunk újabb és újabb olyan mintákat, amelyeket szerintünk általában mindenki tud használni egy gyülekezet fellendítése érdekében. Szinte a „másolást” tesszük kötelezővé, azt gondolva: minden helyzetre jó, ami egyszer valahol jó volt. Megfeledkezünk közben Rick Warren szavairól, aki már a nagysikerű könyvében (*Cél tudatos gyülekezet*) is utal arra, hogy egy sikeres mintát nem lemásolni kell, hanem kivenni abból azt, ami máshol is hasznosítható lehet. Megszűrni és alkalmazni azt, ami az adott helyzetre illő.

Jan Hendriks gyülekezetépítéssel kapcsolatos munkái alapján többen vélekedtek úgy, hogy ő tudja az utat („*Jan weet de weg*”), azt mindenkinek meg tudja mutatni arra vonatkozóan, hogy miként maradhatnak meg a helyi gyülekezetek. Kétségtelen, hogy könyveinek tartalmát igyekezett – jó szociológusként – empirikus úton visszaigazolni. Számtalan gyülekezetet látogatott meg azzal a céllal, hogy mit és hogyan lehetett egy-egy munkájából az adott közösség valóságában alkalmazni.

¹⁷ HENDRIKS: *Verlangen en vertrouwen. Het hart van gemeenteopbouw*, 65–66.

¹⁸ HENDRIKS: *Goede Wijn. Waarderede gemeenteopbouw*, 91.

Egyik legismertebb munkájában a vitális és vonzó gyülekezet identitásának összefüggéseivel foglalkozik.¹⁹ Közel húsz évvel később egy újabb munkában foglalta össze a gyülekezetépítésről szerzett több évtizedes tapasztalatait, és ennek alapján újíttotta meg elméletét. Ebben nem kerül el azoknak a gyülekezetépítési elméleteknek az egymás mellé állítását és bemutatását, melyek többé-kevésbé megtalálhatók hazai gyülekezetépítési gyakorlatunkban is.

Ezek után mutat fel egy olyan modellt, amelyben a fő kérdés az, hogyan alkossunk meg egy inspiráló víziót az adott gyülekezet számára úgy, hogy abban a gyülekezetlét minden aspektusa és összefüggése számításba jöhessen.²⁰ Mondhatni így is: egy átfogó – holisztikus – szempontrendszer alapján vizsgálja meg a gyülekezeti víziót, látást a jövő érdekében.

Kiindulási pont számára – a gyülekezet jövőjét, a megmaradást és küldetésnek eleget tevő szempontokat figyelembe véve –, hogy az adott közösségnek legyen víziója arról, hogy miként és hogyan tud vagy szeretne jelen lenni a mindennapokban.

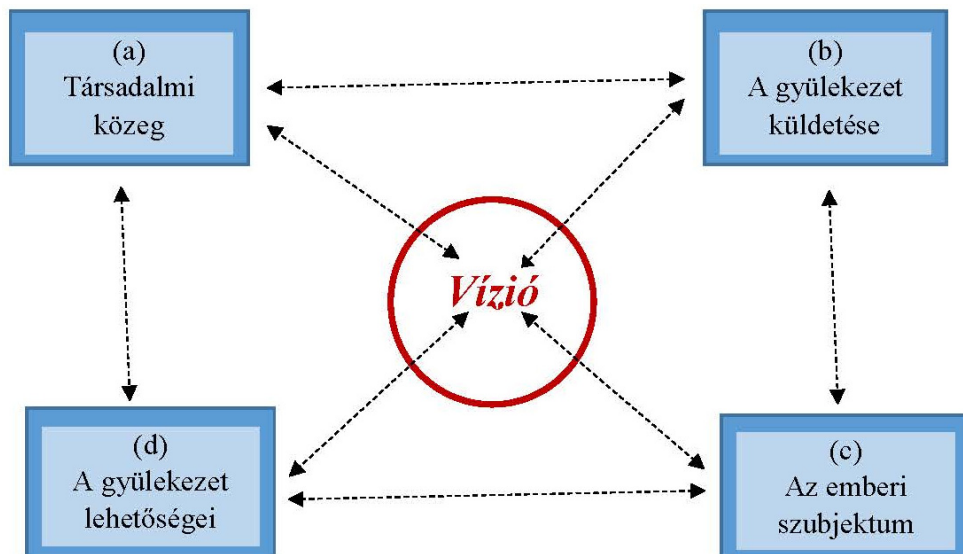
Ez a vízióalkotás tehát nem egy önmagában álló, mindentől független szempont, hanem összefüggések eredménye, amelyben alapvető és elemi összetevőként egymásra ható ereje van: (a) az adott társadalmi közegnek; (b) a gyülekezet küldetésének; (c) az emberi szubjektumnak, és (d) a gyülekezet lehetőségeinek.

Nem gondolom, hogy ebben az ünnepi kötetben a fenti gyülekezetépítési összefüggések részletes kibontására szükség lenne. Inkább csak a sarokpontok egy rövid tartalmi áttekintésére invitálom az olvasót.

A lentebbi ábrán látható sarokpontok – egy inspiráló vízió megalkotása érdekében – eleget kell tegyenek néhány (részleteiben is jól átgondolt) szempontnak – vélekedik Hendriks. Ezek a szempontok, részleteiket is figyelembe véve számunkra nagyon nyugat-európainak tűnhetnek. Egy olyan világból származóknak, amihez nekünk semmi közünk sincs. Azt gondolom, ha így állunk hozzá, akkor lehet, hogy elhamarkodott alapállást veszünk fel. Az idő nem áll meg, a felvázolt összefüggések megfontolása nem valószínű, hogy elkerül bennünket.

¹⁹ J. HENDRIKS: *Een vitale en aantrekkelijke gemeente. Model en methode van gemeenteopbouw*, Uitgevermaatschappij J. H. Kok, 1991.

²⁰ HENDRIKS: *Verlangen en vertrouwen. Het hart van gemeenteopbouw*, 23kv.



Vessünk egy vázlatos pillantást ezekre a részösszeteveőkre!

(a) *A társadalmi közeg összefüggéseit tekintve a következő igények húzódnak ebben meg:*

- A spiritualitás és (élet)értelem iránti igény – egy nagyon differenciált társadalmi valóságban;

- Azon emberekre, az ő életvalóságukra való odafigyelés igénye, akik nem tudnak versenyezni és produktívak lenni egy (anyagi) sikerorientált világban, akikre gyakran úgy tekintenek, mint feleslegesekre („überflüssig” – H. M. Enzensberger);

- A laza (látens)²¹ közösségek iránti igény egy megterhelő és energiákat felemésztő tartós kapcsolat helyett. A permanens, életfogytiglan egy szervezethez, közösséghez való kapcsolat a múlté. A jelenkor kulcsszavai: „flexibilitás és dinamika” (Z. Baumann). Az egyház számára ez nehezen akceptálható igény – de jobb tudomásul venni, mint ellene rugódozni, teszem hozzá én (K. M.);

- A személyes hit- és Isten-megtapasztalás iránti igény egy agnosztikus világban, teret engedve annak, hogy saját magam találjak rá Istenre, találjak rá a hit útjára, mások rám „akasztott” élménye helyett. Ahogy Karl Rahner fogalmazott ebben az összefüggésben: „A holnap kereszténye egy »misztikus« lesz, aki (maga is) megtapasztalt valamit... vagy nem lesz, mert a holnap spiritualitása többé nem... a sokak egységes, magától értetődő meggyőződése és vallási gyakorlata által hordozott spiritualitás lesz.”;

²¹ A későbbiekben ez az egyházi élet- vagy létformaigény a (3) pont alatt, Gerard Dekker kapcsán majd szóba kerül.

- Az életet, mint úton létet megérteni és ehhez a megálló (gyógyító, sebeket ellátó) helyek megteremtése azoknak, akik igénylik ezt;

- Az egyház megújítása, mint egyféle transzformációs igény a széteséssel szemben. Transzformálni: nem a régit keresni a mában, hanem vágyat ébreszteni arra, ami lehetséges, megbecsülni azt, ami még megvan és érték (az egyház, mint kvalitatív kisebbség tudatában). Az egyház létének igénye nem veszett el a társadalmi közegeből, hanem átalakult.

A gyülekezetépítés első sarokpontja nagyon tágnak tűnhet. De ez adja meg a kiindulási pontokat is ahhoz, hogy továbblépjünk, még ha a következő sarokpontok rövidebb összességében állnak is majd előttünk.

(b) *A gyülekezet küldetése*, ennek megértése elvezet bennünket az egyház létének DNA profiljához. Erre itt csak röviden utalunk, hiszen fentebb ez már más összefüggésben téma volt. A misztika (az Isten-kapcsolat és annak folyamatos újratanulása) → a közösség (*koinónia*) egymással való megélése az ünnepben → a diakónia (a szolgálat) mint publikus teológia triásza csak akkor hatékony, ha mindegyik elem kellően jelen van az egyház mindennapjaiban. Ha valamelyik elem hiányzik, vagy sérül, akkor kérdésessé válik, hogy az a közösség keresztyén egyházi közösségnek, gyülekezetnek nevezhető-e?

A sorrendben fordítottan így is felállítható: ha a diakóniából hiányzik a misztika és *koinónia*, akkor ez filantrópiává válhat. Ha a *koinónia*/a közösség a misztika és diakónia nélkül egy baráti társasággá válik, akkor ez egy szociológiai fogalommal egyszerűsödik. És ha a misztika egy homályos spiritualitássá változik át („egy jó érzést ad”), akkor az Istenhez vezető út a közösség szegényről való megfélemezésében zsákutcába torkollik.

Ez a gyülekezetre – és annak lényegére – vonatkozó értelmezés, illetve összefüggés és szempontrendszer számomra konszenzusos kereszt(y)én(y) alapokon nyugvó kiindulási szempont.

(c) *Az emberi szubjektum figyelembevétel*e – Hendriks szerint gyakorlati teológiai sarokpont lehet, amikor gyülekezetépítésről beszélünk. A „közös vándorlás” (*Een gezamenlijke trektocht*²²) Hendriks alap gondolata, amit a választott nép pusztai vándorlása inspirált. Ezen az úton a szubjektum felértékelődik, bár ismerjük ennek kockázatát. Ezért hangsúlyozza azt, hogy nem egyemberes felelősség az út, hanem mindenkié, utalva arra is: ha mindenki – így egyenként is – ismeri a célt, akkor lehet a „választott nép-tudat” mint identitástudat egy megosztott (és nem meghasonlott), közös identitástudat. Ha komolyan veszem a másikat, és tudatosítom benne, hogy minden egyén/szubjektum számít, akkor nagyobb esély van arra, hogy ezt a közös vándorlást végig lehet járni. Mert bízunk az útítársakban, akik komolyan veszik a saját felelősségüket. Azt tudjuk jól, hogy ezt a felelősségtudatot ébren kell tartani, vagy folyamatosan tudatosítani kell, ha számolni kívánunk az útítársakkal.

²²Gerben HEITINK – Jaap van de MEENT – Sake STOPPELS (red.): *Een gezamenlijke trektocht. Medenken met Jan Hendriks over gemeenteopbouw*, Kok Kampen, 1998.

Egy gyülekezet – egy adott társadalmi közegben, komolyan véve a saját küldetését – nem teheti meg, hogy nem veszi komolyan az egyént, akit maga Isten néven szólít, és életre hív. Ha Isten komolyan veszi az egyént, a szubjektumot, akkor mi miért ne lehetnénk kellő bizalommal az egyén felé azzal, hogy respektáljuk, és törődünk vele? Ez egy kétirányú folyamat: a saját tagjaink és a külvilág szubjektumai felé. Ebben így láthatóvá válik az is, hogy minden egyházi cselekvés alapvetően kommunikatív cselekvés-jelleggel bír (ami a gyakorlati teológia lényege is). Ebből adódóan ez a cselekvés egy interszubjektív történés (akár Isten és ember között is).

Hendriks számomra az a valaki, aki – ha nem is úgy, mint Chr. Schwarz, a gyülekezeti tagok egyéni karizmáira, Lélektől kapott adottságukra helyezve a hangsúlyt – úgy beszél a szubjektum felértékelődéséről, mint aki tudja: a szubjektum (mint gyülekezeti tag) akkor lesz értékes, ha nem a feladathoz keresünk embert, hanem az emberhez a megfelelő feladatot. Ez a következő alpontban különösen is felértékelődhet.

(d) *A gyülekezet lehetőségeinek áttekintése különösen is középpontba állítja az adott közösség humán és fizikális erőforrásait egy adott gyülekezeti élethelyzetre vonatkozóan. Ezért a saját közösségi és egyéni frusztráció elkerülése miatt nagyon fontos odafigyelni arra, hogy ne egy álomvilágot keressünk, hanem a valóságot figyelembe véve tervezzük a víziót. Ha többet akarunk tenni, mint amire képesek vagyunk, akkor megfedekezünk a saját „talentu-maink” reális értékéről. Egyik gyülekezet sem hasonló a másikhoz, amikor a saját képességeit kell reálisan számba venni. Természetesen mindegyik közösségnek van esélye a kapacitásában való változásnak, pl. akkor, amikor emberek mennek el, vagy új tagok jönnek a gyülekezetbe.*

A gyülekezet lehetőségeinek figyelembevétele azt szeretné tehát hangsúlyozni, hogy:

- Az embereket olyan feladatra kérjük meg, amiben kedvüket lelik, szívesen végzik. Többet kérni tőlük, mint amire képesek kvantitatív vagy kvalitatív értelemben, ez nem visz előbbre. A képességeikből és lehetőségeikből induljunk ki. Ez tesz jót az adott személynek és az elvégzendő feladatnak.

- Nemcsak egyes gyülekezeti tagok, de a gyülekezet sem lehet képességei felett leterhelve.

- Legyen reális képünk az adott helyi gyülekezetről, és ennek összefüggésében lássuk, hogy mire képes. Nézzük meg azt, hogy a társadalom melyik rétege van benne erősebben jelen.

- Számot kell vetni közben olyan anómiákkal, amelyek akár paradoxként is értelmezhetők egy adott közösségben, mint pl.: az emberek elhagyják az egyházat, de a szomjúság növekszik; így „szóló-vallásossá” válnak a saját közösségükön belül is, mert nem tudnak azonosulni az egész közösség céljaival, de a közösség iránti lojalitásuk megmarad.

- Vegyük komolyan, hogy a közösségünk képessége nemcsak attól függ, hogy milyen adottságai és adományai vannak a tagoknak, hanem hogy ezeket kívánják-e az adott gyülekezeti légkörben használni, vagy inkább nem.

Amikor figyelembe vesszük egy adott közösség lehetőségeit és képességeit, akkor ez egyben azt is magában hordozhatja, hogy van, lesz olyan, amit az adott közösség nem tud felvállalni – kapacitás hiányában. Ezzel nem elkényelmesíteni szeretnénk egy adott közösséget, de nem is szeretnénk behajszolni a lehetetlen kihívásokba, aminek demoralizáló hatása lehet. Minden gyülekezetnek megvan a saját biográfiája, ami mellett nem szabad érzéketlenül elmenni.²³ A biográfiai adottságok kérdése széles palettát fed le, de végzetes lehet ezeket nem figyelembe venni.

A Jan Hendriks vezette út a gyülekezetépítés szisztematikusan felépített rendszerében – fentebb már utaltam erre – nem mindenki számára „a megoldás”. Hendriks valóban tudja az utat, de elsősorban a sajátjai között. Dr. Bodó Sára látja és érzi a sajátjai között, hogy mi az, amire szüksége van ma a lelkészeknek. (Ez lehet Debrecenből nézve más, mint Kolozsvárról.) Oktatói munkájában lehet, hogy ő inkább az egyénre, és nem a közösségre koncentrált. Arra az egyénre, akinek viszont a közösség érdekében szüksége lehet tiszta látásra és kifinomult érzékre, hogy mint egy gyülekezet vezetője, annak (társ)vízió alkotója lehessen.

(3) Az egyház léte mint kihívás egy agnosztikus korban – Gerard Dekker (1931–2017)

Harmadik útítársunk és egyben idegenvezetőnk az egy évvel ezelőtt elhunyt, a legutóbbi korszak legmeghatározóbb holland református vallásszociológusa, Gerard Dekker.²⁴

Évtizedeken keresztül figyelte és elemezte azokat az egyházi folyamatokat, amelyek Hollandiában jelen voltak. Könyvei szinte egy-egy megállót jelentettek, amikor ezeket a folyamatokat mélyen elemezve, ezek tartalmát az olvasóközönség, de főleg és elsősorban a saját egyházának a vezetői elé tárta.

²³ Rein BROUWER – Kees de GROOT – Sake STOPPELS – Erik SENIGERS – Henk de ROEST (red.): *Levend Lichaam. Dynamiek van christelijke geloofsgemeenschappen in Nederland*, Uitgeverij Kok, Kampen, 2007.

²⁴ 1970–1997 között a VU Amsterdam teológia karán volt vallásszociológus tanszékvezető professzor. Amikor fentebb szóltam J. Hendriksről, mint szintén (vallás)szociológusról ugyanazon teológiai karon, akkor kettőjük között a munkájukat illetően az volt a különbség, hogy Dekker a vallásszociológia tanszék keretében – szinte az országos egyházi folyamatokra figyelve – dolgozott. Hendriks pedig a Gyakorlati Teológiai Intézet (PTI) keretében dolgozik, elsősorban a gyülekezetépítésre koncentráva, szervezettelméleti kérdésekkel foglalkozott.

Egy a *Gereformeerd* (GKN) egyházat szerető, annak egy közös protestáns egyházzá való 2004-es összeolvadását (PKN) ellenző, és végül ebből az egyházból saját döntése alapján ki is lépő egyéniség. Számára ez egy fárasztó belső harc és a saját egyházával megvívott küzdelem volt,²⁵ aminek végeredményeként mint egy „egyházilag hajléktalan” fejezte be életét. Bonhoeffert éppen ebben a saját „egyházi otthontalanság-létből fakadó krízisében” fedezte fel. Dekker úgy használta Bonhoeffer üzenetét a saját egyháza javára és érdekében, hogy együtt lélegezett Bonhoefferrel, közel ötven év távlatából, és így látta számtalan területen megvalósulni, visszatükröződni azt, amit a német teológus-zseni korábban már megfogalmazott.

A továbbiakban a Dekkerben lejátszódó saját egyházának a krízisével, de az egyháza számára mégis a jövőt kereső embernek a gondolataival való találkozásra invitálom az olvasót. Ebben elsősorban egy 2000-ben és a 2010-ben írt könyveire hagyatkozom. Ennek középponti témája az egyház jövője.²⁶

„Gerard Dekker bizonyos tekintetben Kuyper-követő volt” – emlékezik rá Gerben Heitink, aki egy nem egyházi szertartás keretében megtartott temetési beszédében búcsúzott a kollégától, baráttól és tudóstól. Kuyper követő volt, mert hitt az aluról építkező egyházban, ahol az általános papság elve szerint mindenki teszi azt, amire képes. Ehhez az egyházhoz pedig egy visszafogott szervezet tartozik, amelyben nem az egyházi tisztségek dominálnak. Ahogy ezt Kuyper a maga idejében kritikusan megfogalmazta egy szójátékban: az egyházban a demokráciából dominokrácia (lelkészközpontúság) lett. Dekker szerint a gyülekezet testesíti meg az egyház lényegét, és ennek megvalósításában a tisztségek (*Ambt*) csak kiegészítő és segítő szerephez jutnak.

Dekker folyamatosan felvázolt egy társadalomrajzot arról, hogy miként került ki a középpontból a privát szférába az egyház a saját társadalmi kontextusa összefüggéseiben. Ez azonban szerinte nem kell, hogy kétségbeejtő legyen. Hiszen ez nem más, mint hogy „só” legyen a világban, amiből kevés is elég. Ilyen volt az első keresztyén közösség létalapja is az akkori világban. Ahhoz pedig, hogy só legyen, találja meg azt a nyelvet, amit a saját kora megért. Ne kérjen magának különösebben fontos teret, de maradjon ott a mindennapi társadalmi valóságban, mint ahogy a privát szférában is, és szóljon lehetősége szerint ezekhez hozzá.

²⁵ G. DEKKER: *Een moeizaam gevecht. Mijn geschiedenis met de kerk*. Verloren b. v. Uitgeverij, 2005.

²⁶ Az egyik ilyen munka: G. DEKKER: *Zodat de wereld verandert. Over de toekomst van de kerk*, Ten Have, 2000.

Dekker műveivel foglalkoztam az *Ezredvégi színek* c. doktori dolgozatomban. Ebben azonban nem foglalkoztam úgy a témával, ahogy ez itt most szóba került, mivel ott és akkor más aspektusok álltak a középpontban.

A másik ilyen munka: Dekker, G.: *Heeft de kerk zichzelf overleefd? Beschouwingen over de rol van de kerk in de moderne samenleving*, Uitgeverij Meinema, Zoetermeer, 2010.

Ez a dekkeri gondolkodásban egy sajátos kettősség: kiszorulva – de mégis benne maradva úgy a társadalmi, mint magánszférában. Amennyiben pedig a hívő emberek által formált egyház mint szervezet jelen kíván lenni a mindennapokban, akkor ezt három nagyobb területen valósíthatja meg, ami: (1) Adjon egy hitbéli orientációt → (2) Tegye lehetővé az etikai, mérlegelő gondolkodást → és (3) Formáljon (gyülekezeti) közösséget.

Ennél többet nem ajánl (és nem is lát több lehetőséget), mert Kuyper szerint is gondolkodik az egyházzal, mint organizmussal. Azaz: ha ez egy élő organizmus, akkor a felnőtt és felelős tagjain keresztül elvégzi a többi. Hiszen egy élő szervezet hatással van a környezetére. Ebben az elképzelésben Dekkernél is láthatóan különválnak az institúció (szervezeti forma) és organizmus (élő egyház) Kuyper általi kettős értelmezése.²⁷

Ehhez – a fenti három téma általam itt történő rövid bemutatásában – az alábbi utat ajánlja még 2000-ben.²⁸

(1) Amikor az egyház hitbéli orientációt kínál, akkor ezt megteheti az igehirdetés, az ünneplés és pasztoráció útján keresztül. Az igehirdetés kapcsán Dekker körvonalazza az üzenet megérkezésének és befogadásának a nehézségét egy plurális közösség valóságában. Mert minden fogadó fél mást és mást hall meg az üzenet kommunikálásában. Ezért nem érdemes csak a „nagyközönségre” (vasárnapi közös istentiszteletre) koncentrálni minden erőnket. Egy eredményes hitbéli orientációt sokkal jobban tudnak adni a kisebb, a tartalmi részekben jobban elmélyülő tanuló csoportok (*leerhuis* = házi bibliatanulmányozó csoport). Amennyiben pedig a nagyobb – gyülekezeti – közösség marad a cél, akkor itt is fontos szemmel tartani azt, hogy nemcsak a prédikáció, hanem a személyes élet példa (a ma sokat emlegetett hitelessége a lelkeseknek) hasonló súllyal bír.

Az ünneplés tekintetében – miközben tudjuk, hogy nagyjából a vasárnap áll ennek a középpontjában – mégis fontos figyelemmel lennünk a gyülekezetben lévő emberi különbségekre. Ezért az ünneplés (de így az igehirdetés) formai és tartalmi részét illetően nagyon fontos, hogy lássuk jól, milyen különbségek vannak a területiális (földrajzi keretek kötöttségében), a mentális (lelkiségében hasonló), a kategóriális (szellemi elit) és funkciójában más jellegű (pl. egyetemi) gyülekezeti összetétel között.²⁹

²⁷ *Geworteld en gegrond. De kerk als organisme en instituut. Intreerede uitgesproken in de Nieuwe Kerk te Amsterdam, 10 Augustus 1870 door Dr. A. Kuyper.*

(<http://www.neocalvinisme.nl/ak/prk/akgewgegr.html>. Utolsó megtekintés: 2018. 12. 06.)

²⁸ DEKKER: *Zodat de wereld verandert*, 203–215.

²⁹ Ez a gyülekezet–gyülekezet közötti különbségtétel Dekker gondolkodásában már a múlt század 90-es éveiben nyomatékkal jelen van.

A *pasztoráció* tekintetében a hitbeli orientáció individuális szintjét érti (ez pedig fókuszát illetően különbözik is a fenti kettőtől). Ebben a személyes szinten végzett munkában lehet helye és tere a hivatalos egyházi és személyes hitvallás összevetésének, vagy akár konfrontálódásának. Ez az a terület – vélekedik Dekker –, ahol a lelkész személye, és ahogy ő a pasztorális munkát végzi, fontossá válik. Miközben a lelkésznek mint az egyház hivatalos képviselőjének a státusza leértékelődött. Dekker előre sejtí, hogy ezen a területen a későbbiekben komoly szervezeti problémák is felvetődhetnek majd.

(2) Az *etikai gondolkodás, mérlegelés lehetősége* kapcsán Dekker gondol egyrészt az erkölcsi megfontolásokra az emberi együttélés szabályozását illetően. Másrészt arra gondol, hogy ezen keresztül vegyen részt, hallassa véleményét az egyház a társadalom mindennapi valóságában. Amikor az erkölcsi megfontolásokról van szó, ott akár a magán- vagy a publikus szférában is legyen véleménye az egyháznak számtalan aktuális etikai kérdéstről (pl. élet–halál, emberi kapcsolatok milyensége, szegénység–gazdagság).

Ő is jól tudja, hogy ezen a területen nem lehet egy mindenki számára egyformán elfogadható választ és megoldást adni, még egy egyházi kereten belül sem. De segít annak átgondolásában, hogy milyen személyes felelősséggel lehet jelen lenni, hozzáállni ezekhez a helyzetekhez. Ehhez a területhez tartozik véleménye szerint az is, hogy adott szakmai területek egy adott erkölcsi kérdésre együtt formálják meg a véleményüket úgy is, mint hitüket gyakorló, keresztyén emberek. Általában az egyházakat ezeken a területeken nem kérdezik meg. Ezért az egyháznak nem attól kell szenvedni, hogy nem kérdezik őket, hanem nekik szervezeti szinten kell ezt az etikai, mérlegelő lehetőséget szorgalmazni. Ezeknek a morális döntéseknek az egyházi előkészítésében pedig alapvető szempont, hogy azokra a kérdésekre figyeljünk, és azokból induljunk ki, amivel az emberek a mindennapi életükben konfrontálódnak, nem pedig bizonyos „elméleti” megoldásokból.

Miután az egyház a tagjai által érintett a mindennapi társadalmi életben, ezért a fenti morális, erkölcsi alapvetéseknek megfelelő élethez hozzá tud szólni publikus szinten is. Már csak azért is érdemes és fontos ebben részt venni, mert ha az egyházi üzenet arra is vonatkozik, hogy tudjuk, mit jelent a (közösen is megélt) „jó élet”, akkor miért hallgatná el erről a véleményét? Ahhoz, hogy az egyház ebben a publikus vitában részt tudjon venni, a saját tudományos felkészültségének (akár hazai vagy nemzetközi) kereteit is meg kell teremteni, ami persze nem minden esetben könnyű feladat.

(3) A *közösségformálás – gyülekezeti szinten* visszahozza a fentiekben már az ünneplés és igehirdetés kapcsán felvetődött, gyülekezeti különbözőségek adta kérdéshelyzetre, közönségre szabott választ. Erre a közösségformálásra szükség van, ha közösen szeretnénk hallatni a hangunkat pl. egy erkölcsi kérdés kapcsán. Ezért kell szorgalmaznunk azt, hogy legyen olyan egyházi közösségi forma, ami ha nem is rendszeresen ugyanazokkal, de az adott helyzet igénye

szerint össze tud jönni, hogy a lehetséges konszenzusos és többségi véleményét megalkossa, ezzel kifejezve azt is, hogy nemcsak egy adott istentiszteleti keretben, hanem véleményük kialakítása szintjén is egymáshoz tudnak kapcsolódni.

Egyébként pedig az egymásközi kapcsolat kiépítése és fenntartása nélkül elképzelhetetlen a gyülekezet pasztorális és diakóniai élete. Még akkor is, ha ez a kapcsolat már nem olyan szoros, mint évtizedekkel ezelőtt volt, hanem egy látens kapcsolati viszony felé tendál. Ezzel nem kizárva a gyülekezeti, jól manifesztálódó kiscsoportok létének a fontosságát és lényegét. De mivel a nagyobb vagy kisebb létszámú közös összejövetel nem mindenhol tud megvalósulni, ezért van létjogosultsága a látens kapcsolati viszonyoknak is. Ahhoz pedig, hogy ilyen – utóbbi – kapcsolati viszonyok között is elérjük egymást, az egyháznak a maga saját hálózati kapcsolatrendszerének a kiépítésére is oda kell figyelni (*network forming*). Ennek tudatában mindenki a maga lehetőségei szerint lokális szinten hozzá tud járulni ahhoz, amit a közösség igénye előtérben helyez, legyen az akár pasztorális, akár diakóniai szükséghelyzet. Dekker ehhez az irgalmas samaritánus példáját hozza: a samaritánus azt tette meg, amit az adott helyzetben meg tudott tenni, miközben a további gondozást rábízta másra.

Gerard Dekker a saját egyházi kontextusából indult ki a 2000-es évek körül. Akkor ezt a megoldási lehetőséget és utakat látta maga előtt. Mindezt tette úgy, hogy aggódva figyelt arra, nehogy az egyház a mindennapi élet peremére kerülve a jövőben szinte feladja önmagát. Szerette és védte ezt az egyházat, de látta létének veszélyeztetettségét is. Vigyázott közben arra is, hogy ez a kisebbségi lét ne váljon egy „zártkörű rendezvényé”, attól tartva, hogy a világra nyitottság a létét veszélyeztetheti.³⁰

2010-ben Dekker már sokkal élesebb kontúrokat húz.³¹ Szerinte az egyház jelen szervezeti formáit már túlélté. Ez alatt pedig azt érti: nem szükséges az egyháznak olyan társadalmi szerepet és funkciót magára vállalni, amit az állam el tud végezni (oktatás, gyógyítás, ápolás). Az egyháznak a hívő gyülekezeti közösségre kell koncentrálni. Ha mégis szerepet kívánna vállalni szervezeti szinten (*Institute*) a mindennapi életben, akkor legyen a közösség és egyén életére vonatkozó értékek és normák folyamatos képviselője és szószólója. Ehhez pedig keressen és találjon magának a társadalom más közösségeiből is támogatókat. Ezzel világossá teszi a kuyperi eszme egyik elemét: az egyház és állam szétválasztását. Arra az egyházi létre

³⁰ Külön téma lehetne itt G. Dekker kollégája és kortársa, H. M. Kuitert gondolataira is figyelni, amikor ez utóbbi az egyházat úgy látja, mint amelyik a keresztyén élet- és létértelmezéshez kínál megoldásokat, illetve egy olyan raktár, ahonnan mindig lehet valamilyen életfontosságú értéket a készletekből elővenni. (M. E. BRINKMAN [red.]: *Kennismaking met Kuitert*, Uitgeverij Ten Have, 1999. 313kv.

³¹ G. DEKKER: *Heeft de kerk zichzelf overleefd? Beschouwingen over de rol van de kerk in de moderne samenleving*. Uitgeverij Meinema, Zoetermeer, 2010.

„teszi fel a tétet”, amelyik a hitközösségekre koncentrál, só lesz a mindennapokban, a maga kicsinségében is. A szentet nem akarja profanizálni, és a világot nem akarja szakralizálni.³² Ezen a ponton feltehetően komoly vitapartnerekre találhatna hazánkban is.

Dr. Bodó Sára minden bizonnyal nagyon szereti az egyházát. Iránta való hűsége és törődése, gondolom, nem megkérdőjelezhető. A Dekker által felvetettek kapcsán legfeljebb annyi kérdés maradhat számára is – és számomra is –, hogy milyennek is látjuk mi a saját egyházunk jövőjét? Mire lesz, lenne majd szükség ahhoz, hogy ne az élet pereméről akarjon jelen lenni ott, ahova már régen nem kapott meghívót?

Végül

A fenti – behatárolt – időutazás három területet érintett az egyén, a közösség és egyház egymásra ható összefüggésében. A téma nem előfeltételezi, hogy az ünnepelt, Dr. Bodó Sára a három területtel – és az ezekhez kapcsolódó személyekkel – tud is azonosulni vagy ezekhez kapcsolódni. A választ erre ő tudja majd megadni.

A magam részéről annyit mindenféleképpen tudok, hogy bár más „pályán” játszunk, a „Mesteredző” mégis ugyanaz, és a saját „mérkőzésünkön” remélhetőleg jól értjük a „Mester” utasításait a jó eredmény érdekében. Hiszen ennek a „játéknak” ez a lényege: szolgálatára lenni a jelenben azoknak, akik a jövő építői. Ehhez nekem nagy segítséget jelent a fent bemutatott három személy életüzenete. Lehet, hogy az ünnepelt Kolléganő is talál egy-két felvehető morzsát ezekből.

Isten áldja az ünnepeltet abban, hogy ahogy az eddigi élete, úgy annak folytatása is legyen egy jó üzenet (*The way is the message*) azok felé, akik a végső valóság (*Ultimate Concern* – Tillich), az örök titok keresésében úton vannak.

Felhasznált irodalom:

BRINKMAN, M. E. (red.): *Kennismaking met Kuitert*, Uitgeverij Ten Have 1999.

BROUWER, Rein – GROOT, Kees de – STOPPELS, Sake – SENGERS, Erik – ROEST, Henk de (red.): *Levend Lichaam. Dynamiek van christelijke geloofsgemeenschappen in Nederland*, Uitgeverij Kok, Kampen, 2007.

DEKKER, G.: *Een moeizaam gevecht. Mijn geschiedenis met de kerk*, Verloren b. v. Uitgeverij, 2005.

³² DEKKER: *Heeft de kerk zichzelf overleefd?* 224.

- DEKKER, G.: *Zodat de wereld verandert. Over de toekomst van de kerk*, Ten Have, 2000.
- DEKKER, G.: *Heeft de kerk zichzelf overleefd? Beschouwingen over de rol van de kerk in de moderne samenleving*, Uitgeverij Meinema, Zoetermeer, 2010.
- HEITINK, Gerben – MEENT, Jaap van de – STOPPELS, Sake (red.): *Een gezamenlijke trektocht. Medenken met Jan Hendriks over gemeenteopbouw*, Kok Kampen, 1998.
- HEITINK, G.: *Theoloog voor de gemeente. Kor Anne Schippers*, in: GELDEREN, J. van – HOUTMAN, C. (red.): *Profiel. Theologiebeoefening in Kampen 1970–1990*, Uitgeverij Kok – Kampen, 2004.
- HENDRIKS, J.: *Goede Wijn. Waarderede gemeenteopbouw*, Uitgeverij Kok – Utrecht, 2013.
- HENDRIKS, J.: *Een vitale en aantrekkelijke gemeente. Model en methode van gemeenteopbouw*, Uitgevermaatschappij J. H. Kok, 1991.
- HENDRIKS, J.: *Verlangen en vertrouwen. Het hart van gemeenteopbouw*. Uitgeverij Kok – Kampen, 2008.
- KOCSEV Miklós: *Ezredvégi színek. Impulzusok a holland református gyakorlati teológiából*, L'Harmattan, 2006.
- KOCSEV Miklós (szerk.): *Amit szeretnénk, és ami lehetséges*, SJE Református Teológiai Kara Gyakorlati Teológiai Tanszéke szimpóziumának előadásai, 2010. május 12., Komárno, 2011.
- SCHIPPERS, K. A.: *Kerkelijke presentie in een oude stadswijk: onderzoek naar buurtpastoraat vanuit behoeften en belangen van bewoners*, J.H. Kok, 1990.
- SCHIPPERS, K. A.: *De gemeente als leergemeenschap*, in: *Kampen Cahiers*, No. 31., 1977.
- STOPPELS, S.: *Jan Hendriks (1933–2016)*, in: *Woord en Dienst*, 2016/5. 9.
- <https://www.trouw.nl/home/k-a-schippers-1925-1997~a6abf714/> (Utolsó megtekintés 2018. 11. 26.)
- <http://www.korschippers.nl/>
- [https://www.digibron.nl/search/detail/2e8ec7cf2f32487ae9992e6a9be33d3f/kijken-met andere-ogen/0?authenticated=false](https://www.digibron.nl/search/detail/2e8ec7cf2f32487ae9992e6a9be33d3f/kijken-met-andere-ogen/0?authenticated=false) (Utolsó megtekintés: 2018. 11. 28.)
- Geworteld en gegrond. De kerk als organisme en instituut*. Intreërede uitgesproken in de Nieuwe Kerk te Amsterdam, 10 Augustus 1870 door Dr. A. Kuyper. (<http://www.neocalvinisme.nl/ak/prk/akgewgegr.html>. Utolsó megtekintés: 2018. 12. 06.)

Kiss Jenő¹:

Die Kontextuelle Theorie und ihre Relevanz für die Seelsorge an Menschen mit einer bleibenden Behinderung

Contextual Approach and Its Significance Concerning People with Permanent Disabilities.

The purpose of this study is to present the contextual approach within spiritual care, as well as to show how important it is concerning a person's life and relationships, with a special outlook towards those with permanent disabilities. To this end, it sketches the history of the formation of contextual therapy and spiritual care and describes its interpretation of human reality (I). Further, it presents the most elementary features of created human existence (theological anthropology). Based on the Creation Story and Karl Barth's doctrine concerning creation, it draws attention upon the fact that the human being is basically an entity defined by relationships (node–existence), whose humanity is manifested through his/her responsibility towards people belonging to him/her and towards the human world (II.). This evinced image of the human being shows that he/she considers the existential needs and opportunities as representing the most basic elements of human life (basic structure of human life), whereas taking and giving are considered to be the elementary human manifestations. It states that the dynamic balance of giving and taking permits the unfolding of life and relationships, whilst the imbalance (a significant and lasting dominance of either giving, or of acceptance) causes stagnation and spiritual (as well as physical) illness. Contextual spiritual care can help regaining the long-lost balance, as it aims to dissolve the degrading and sickening relationship of subject–object ('I–that') by replacing it with the original relationship of subject–subject ('I–you'), deriving from our created condition (III). The latter does allow particularly vulnerable (permanently disabled) people, who, due to their condition can give less, and are more dependent on others, to experience their own reliability and unique significance (IV.)

Keywords: relational existence, relationship ethics, humanity and responsibility, existential needs and possibilities, dynamic balance of giving and taking, subject–object and subject–subject relationships, reliability, unique significance.

¹ Egyetemi professzor, Kolozsvéri Protestáns Teológiai Intézet, email: kissjeno@proteo.hu

In der Forschungstätigkeit von Sára Bodó, die wir mit diesem Band anlässlich ihres sechzigsten Geburtstages ehren, hat die Trauerbewältigung einen besonderen Stellenwert. Bodó nähert sich aufgrund pastoralpsychologischer Gesichtspunkte dieser Problematik an und hat vor allem die Trauer um die nahen Angehörigen vor Augen.²

Der Tod eines engen Angehörigen ist zweifellos der größtmögliche Verlust, der einen Menschen treffen kann, und stellt ihn vor eine unheimlich schwere Aufgabe. Allerdings haben Menschen im Laufe ihres Lebens auch Verluste anderer Art, wie zum Beispiel denjenigen eines Wahrnehmungsvermögens, zu bewältigen. Auch solche Verluste drängen den Menschen dazu, sich mit Gewesenem abzufinden und sich um das Erschließen von Zukunftsperspektiven zu bemühen. In dieser Abhandlung stellen wir die Kontextuelle Theorie und Seelsorge dar, die grundsätzlich zukunftsorientiert sind, und fragen in großen Zügen nach ihrer Relevanz für die Seelsorge an Menschen, die unumkehrbare (physischen) Schaden erlitten haben und unter permanenter Einbuße leiden.

I. Kurze Einführung in die Kontextuelle Anschauung

1. Kurzer Einblick in die Entstehungsgeschichte und den Weg der Kontextuellen Therapie und Seelsorge

Die Kontextuelle Therapie ist in den letzten Dezennien des vorigen Jahrhunderts in den USA aufgekommen. Innerhalb Europas hat sie in den Niederlanden und Belgien bzw. in Ungarn und Siebenbürgen Wurzel geschlagen. In weiteren Teilen Europas ist sie aus unbekanntem Gründen kaum rezipiert worden.

Die Kontextuelle Therapie ist von Ivan Boszormenyi-Nagy, einem Psychotherapeuten ungarischer Abstammung³, gegründet worden, der Ende der Vierzigerjahre vorigen Jahrhunderts in die USA auswanderte. Dort bemühte er sich anfänglich hauptsächlich darum, ein wirksames Arzneimittel für die Heilung von schizophrenen Patienten zu entwickeln. Dieser Versuch erwies sich zwar als Holzweg, jedoch machte Boszormenyi-Nagy während der psychotherapeutischen Behandlungen eine wegweisende Beobachtung. Er erkannte, dass die guten fami-

² Siehe BODÓ Sára: *Gyászidőben. A gyászoló lelkigondozásának lehetőségei*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2013. 15.

³ Zur Biographie von Böszörményi-Nagy s. Aat VAN RHIJN – Hanneke MEULINK-KORF: *De Context en de Ander. Nagy herlezen in het spoor van Levinas met het oog op pastoraat*, Boekencentrum, Zoetermeer, 1997. 36–130.

liären Beziehungen wesentlich dazu beitragen, dass sich die Wahlfreiheit im Verhalten der schizophrener Patienten vergrößert. In seinem intensiven Suchen danach, wie Therapie funktioniert, entdeckte er *die Ethik in Familienbeziehungen* als einen der wichtigsten Faktoren. Dieses Erkenntnis verdient gerade angesichts der heutzutage oft angeführten und weitverbreiteten Behauptung, dass für den Therapieerfolg *die Qualität der therapeutischen bzw. seelsorgerlichen Beziehung* entscheidend ist,⁴ angemessene Aufmerksamkeit.

Ivan Boszormenyi-Nagy schrieb im Jahre 1973 zusammen mit Geraldine Spark das Buch mit dem Titel *Invisible Loyalties*,⁵ das 1993 auf Deutsch⁶ und 2018 auf Ungarisch⁷ erschien. 1986 publizierte er zusammen mit der Philosophin und Therapeutin Barbara Krasner das Buch *Between Give and Take*,⁸ das 2001 auf Ungarisch übersetzt wurde.⁹ Ein Jahr später (1987) erschien der Band *Foundations of Contextual Therapy* mit ausgewählten Aufsätzen von Ivan Boszormenyi-Nagy.¹⁰

Die kontextuelle Theorie ist von den niederländischen Theologen Hanneke Meulink-Korf und Aat van Rhijn auf die christliche Seelsorgetheorie übertragen worden. Das Autorenpaar hat in seiner Dissertation *De Context en de Ander* die Bedeutung der Ethik in Bezug auf humane, insbesondere auf familiäre Verhältnisse untersucht und in seinem zweiten Buch *De onvermoede derde*¹¹ dem weiteren Leserkreis einen Einblick gegeben in die Herangehensweise und Praxis der kontextuellen Seelsorge.

Nach Ungarn und Siebenbürgen fand die Kontextuelle Seelsorge ihren Weg durch kürzere (einwöchige) Einführungskurse sowie längere (zweijährige) Ausbildungen und durch

⁴ Siehe z. B. Wulf RÖSSLER (Hg.): *Die therapeutische Beziehung*, Springer Medizin Verlag, Heidelberg, 2005. Vgl. Jürgen ZIEMER: *Die Beziehung zwischen Ratsuchendem und Seelsorger*, in: Wilfried ENGMANN (Hg.): *Handbuch der Seelsorge*, Evangelischer Verlagsanstalt, Leipzig, 2007. 143.

⁵ Ivan BOSZORMENYI-NAGY – Geraldine M. SPARK: *Invisible Loyalties*, Brunner/Mazzel, New York, 1973.

⁶ Ivan BOSZORMENYI-NAGY – Geraldine M. SPARK: *Unsichtbare Bindungen. Die Dynamik familiärer Systeme* (Konzepte der Humanwissenschaften), Klett-Cotta, 102015.

⁷ Ivan BOSZORMENYI-NAGY – Geraldine M. SPARK: *Láthatatlan lojalitások, Családtérapiás sorozat* 28, Animula, 2018.

⁸ Ivan BOSZORMENYI-NAGY – Barbara R. KRASNER: *Between Give and Take. A Clinical Guide to Contextual Therapy*, Brunner/Mazel, New York, 1986.

⁹ BÖSZÖRMÉNYI-NAGY Iván – Barbara R. KRASNER: *Kapcsolatok kiegyensúlyozásának dialógusa*, Coincidentia Kft., Budapest, 2001.

¹⁰ Ivan BOSZORMENYI-NAGY: *Foundations of Contextual Therapy (Collected Papers)*, Brunner/Mazel, New York, 1987.

¹¹ Henneke MEULINK-KORF – Aat VAN RHIJN: *De onvermoede derde. Inleiding in het contextueel pastoraat*, Meinema, Zoetermeer, 2002.

die Übersetzung von weiteren relevanten Büchern wie *De onvermoede derde*,¹² *Leren over leven in de loyaliteit*,¹³ *Van onzichtbare naar bevrijdende loyaliteit*¹⁴ beziehungsweise durch den Band *Megmásíthatatlan jogigény*.¹⁵

2. Eine Hermeneutik der relationalen Wirklichkeit

Boszormenyi-Nagy hat darüber nachgedacht, wie die Beziehungswirklichkeit geordnet werden kann.¹⁶ Der Therapeut/Seelsorger soll nämlich einer Anordnung benutzen, die integrativ ist, d.h., sich nicht auf die persönlichen und beruflichen Präferenzen des Therapeuten beschränkt, und gleichzeitig angemessen ist. Die integrative Anordnung der Wirklichkeit stellt dem Therapeuten/Seelsorger eine Ganzheit des therapeutischen Spektrums zur Verfügung, das ihn dazu befähigt, die Bedürfnisse, die Dispositionen, das Hauptanliegen und die relationalen Konfigurationen eines Familienmitgliedes oder einer Familie in eine Gesamtheit zu integrieren.

Die geordnete Wirklichkeit umfasst vier fundamentale Dimensionen:¹⁷ die objektivierbaren Fakten, die individuelle Psychologie, das System von interaktionalen Mustern und die Ethik der angemessenen Rücksichtnahme. Die Berücksichtigung dieser fundamentalen Realitäten hilft dem Therapeuten bzw. dem Seelsorger, auf die Ressourcen zuzugreifen, die in der transgenerationalen und multipersonalen Welt vorhanden sind.

¹² Hanneke MEULINK-KORF – Aat VAN RHIJN: *A harmadik, akivel nem számoltak*, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2009.

¹³ M. MICHIELSEN – W. van MULLIGEN – L. HERMKENS (red.): *Leren over leven in de loyaliteit. Over contextuele hulpverlening*, Acco, Leuven–Voorburg, 2005. Die ungarische Übersetzung: May MICHIELSEN – Wim van MULLIGEN – Leen HERMKENS (szerk.): *Összetartozásban. A kontextuális segítséőről*, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2010.

¹⁴ Catherine DUCOMMUN-NAGY: *Van onzichtbare naar bevrijdende loyaliteit*, Acco, Leuven, 2008. Die ungarische Übersetzung: Catherine DUCOMMUN-NAGY: *Lojalitás. Erő, mely gúzsba köt vagy felszabadít*, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2014.

¹⁵ KISS Jenő – Hanneke MEULINK-KORF – Annete MELZER (szerk.): *Megmásíthatatlan jogigény. Betekintés a kontextuális lelkigondozásba és segítségbe*, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2013. In diesen Band wurden Themen aufgenommen, die in den auf Ungarisch übersetzten Büchern nicht vertieft oder nicht behandelt wurden.

¹⁶ S. BOSZORMENYI-NAGY–KRASNER: *Between Give and Take*, 43–66.

¹⁷ Boszormenyi-Nagy hat in 2000 angekündigt, sein vierdimensionales Modell mit einer fünften, mit der ontischen Dimension ergänzen zu wollen. Er kam aber nicht mehr dazu sie herauszuarbeiten. S. DUCOMMUN-NAGY: *Lojalitás*, 91–92.

2.1. Die erste Dimension: Objektivierbare Fakten¹⁸

Dieser Aspekt der Wirklichkeit bezieht sich auf die kritischen, die Existenz eines Menschen beeinträchtigenden Auswirkungen von bestehenden Faktoren. Zu denken ist an genetisches Erbe, Gesundheitszustand, Aussehen, Entwicklungsumstände, relationale Faktoren wie die Scheidung von Eltern oder ihre Wiederverheiratung, Verluste. Diese Faktoren sind zwar unabänderlich, aber sie müssen das Leben eines Menschen nicht unbedingt determinieren. Die Tatsache, dass das, was der Vergangenheit angehört, kann nicht geändert werden. Die Folgen dieser Tatsächlichkeiten sind jedoch nicht endgültig festgeschrieben. Hierin liegen gewisse Chancen. Es hilft sie zu nützen, wenn wir unterscheiden zwischen jenen Fakten, die mit dem Schicksal verbunden sind, und denjenigen, die infolge menschlicher Entscheidungen entstanden sind. Die Fakten können am angemessensten mit Hilfe der Begriffe Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit bezeichnet werden. Die Hilfesuchenden sowie der Seelsorger haben es meistens mit Ungerechtigkeiten bzw. Unbilligkeiten zu tun. Die Kontextuelle Theorie unterscheidet zwischen distributiver und retributiver Ungerechtigkeit.¹⁹

Im ersten Fall geht es um Umstände, die niemandem aus dem unmittelbaren oder breiteren familiären Kontext zur Last gelegt werden können. Diese Erkenntnis zu fördern ist eine wichtige seelsorgerliche Aufgabe, weil sie dem Opfer hilft, mit Anschuldigungen und Verdächtigungen aufzuhören und auf diese Weise innere Freiheit zu erlangen. Die Seelsorge wird zugleich vor die Aufgabe gestellt, nach dem Zusammenhang zwischen der distributiven Ungerechtigkeit und der Vorsehung Gottes zu suchen. Dabei nähert sie sich der Theodizeeproblematik aus der existentiellen Perspektive und sucht danach, die Leidenserfahrungen und die Glaubensfrage produktiv aufeinander zu beziehen, zumal sie „als grundlegende Vertrauens- und Sinnfrage [...] den Menschen im Kern seiner Existenz“²⁰ betreffen. Der Suchende ist der Hilfesuchende. Der Seelsorger schließt sich ihm in seiner Suche nach einer persönlichen Antwort an, in dem Versuch, anscheinend sinnwidrigen Tatsachen einen für ihn geltenden Sinn zuzuschreiben. Die distributiven Ungerechtigkeiten laden zu einer Hermeneutik der Ereignisse und des eigenen Lebens ein und spornen wegen der relationalen Reziprozität zu einer fairen Verteilung der Lasten und Nutzen unter den Familienmitgliedern an.

¹⁸ S. BOSZORMENYI-NAGY-KRASNER: *Between Give and Take*, 47–49.

¹⁹ Vgl. BOSZORMENYI-NAGY-KRASNER: *Between Give and Take*, 92–93; MICHELSEN u. a.: *Leren over leven in loyaliteit*, 21.

²⁰ Alexander DIETZ: *Die Bedeutung der Ausgangsfrage für die Bearbeitung des Theodizeeproblems*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie (NZSTh)* 53 (2011). 285–302. 290.

Die retributive Ungerechtigkeit geht auf Menschen zurück und führt neben persönlichem Leid Störungen oder Stagnationen in Beziehungen herbei. Indem der Seelsorger das dem Hilfesuchenden angetane Unrecht anerkennt, können sich Möglichkeiten eröffnen, konstruktive Dynamik in die Beziehungen zu bringen.

Das Unrecht im Allgemeinen und das retributive Unrecht im Besonderen beschädigen nicht nur die Person bzw. die zwischenmenschlichen Beziehungen, sondern auch den Kosmos, die Menschenwelt, weil es sie unzuverlässig und unsicher macht.²¹ Aus diesem Grund ist die Suche nach Möglichkeiten, die intra- und intersubjektive sowie die kosmische Ordnung wieder aufzurichten, ein wesentliches Bemühen der Therapie, bzw. der Seelsorge. Die Wiederherstellung der gestörten Ordnung schließen Wiedergutmachung mit ein.

Die Tatsächlichkeiten nicht außer Acht zu lassen, ist über das Aufdecken der Ungerechtigkeiten und Erkennen des Leides hinaus auch deswegen wichtig, weil sie helfen die Tragfähigkeit und die Grenzen eines konkreten Menschen realistisch wahrzunehmen und zu verstehen. Das Eröffnen von zwischen Unterforderung und Überforderung liegenden individuellen Handlungsmöglichkeiten einer Person verhelfen dieser, die ihr und ihrer Situation angemessene Verantwortung zu übernehmen. Das heißt, dass sie ihren persönlichen Bedürfnissen und Möglichkeiten Rechnung trägt, also sich zu sich selbst fair verhält und auf diese Weise sich selbst als Subjekt erfährt und zum verantwortlichen Subjekt ihres Lebens wird.²²

2.2. Die zweite Dimension: Individuelles Erleben²³

Während in der Dimension der objektivierbaren Fakten die individuellen Gegebenheiten Hand in Hand gehen mit den relationalen Gegebenheiten, ist die psychologische Integration unserer persönlichen Bedürfnisse, Erfahrungen und Motivationen hauptsächlich subjektiver Natur. Aus diesem Grund ist es unerlässlich, dass es dem Seelsorger bewusst ist, dass das

²¹ Boszormenyi-Nagy und Krasner übernehmen vom Religionsphilosophen Martin Buber die Vorstellung des Kosmos als Seinsordnung. Sie gebrauchen die Begriffe 'order of being', 'justice of the human order' (BOSZORMENYI-NAGY-KRASNER: *Between Give and Take*, 9, 27.) in Bezug auf die zwischenmenschlichen Beziehungen. In diesem Zusammenhang treffen wir bei den Autoren auch die Formulierung "supra-individual regulatory force [an], that is, what Buber termed the »justice of the human order«" (27). Diese regulierende Kraft hilft, als „personalized human order“ (37) und transgenerationale Solidarität das Chaos in dem 'Reich des Zwischen' zu vermeiden. Sie bezeichnet zugleich „the justice of the human order as a whole“ (99). Boszormenyi-Nagy-Krasner pflichten Buber bei, wenn sie – ihn zitierend – behaupten, dass „»[i]njurid relationship means that at this place de human order of being is injured«" (98).

²² Vgl. KISS Jenő: *A fordító előszava*, in: MEULINK-KORF-VAN RHIJN: *A harmadik*, 10.

²³ Vgl. BOSZORMENYI-NAGY-KRASNER: *Between Give and Take*, 49–54.

Fühlen, Denken und Handeln einer jeden Person durch ein persönliches und subjektives Programm gesteuert werden. Jedoch haben diese höchstpersönlichen, innerpsychischen Erfahrungen auch einen relationalen Gehalt. Zum Beispiel sind Zorn und Aggression tiefe Gefühle und man muss ihren emotionalen Sinn verstehen um mit ihnen adäquat umgehen zu können. Gleichzeitig sind sie relationale Indikatoren: Die zornige Person tritt in einer Beziehung als Gläubiger auf, der einfordert, während sein Partner als Schuldner dasteht. Der kontextuelle Therapeut bzw. Seelsorger rechnet mit der psychologischen Verfassung jedes einzelnen Familienmitgliedes und zeigt gleichzeitig eine Haltung von multipersonaler Parteilichkeit.

2.3. Die dritte Dimension: Systeme von Mustern von Wechselwirkungen²⁴

Neben den Dimensionen der objektivierbaren Fakten und der individuellen Psychologie existiert ein Gebiet von Transaktionen und Kommunikation von mehreren Menschen zugleich. Es handelt sich um ein supraindividuales Niveau, das nach eigenen dynamischen Gesetzmäßigkeiten wirkt und so das Verhalten von Menschen und von Systemen bestimmt.²⁵ Die wichtigsten Dynamiken sind: Homöostase, d.h. das Trachten eines Systems nach Ausgleich, Zusammenspiel von Stärken und Schwächen, Pseudogegenseitigkeit, Doppelbindung (lähmende, weil doppelte Bindung eines Menschen an paradoxe Botschaften oder Signale), Komplementarität von Bedürfnispatronen und Fusion. Die wesentlichsten Kräfte sind: Macht, Kontrolle, Konflikt, Manipulation, Hierarchie. Der systemische Rahmen und die transaktionalen Muster sind nützliche Richtlinien, um Phänomene zu verstehen und zu beschreiben und in der Therapie bzw. Seelsorge konkrete Schritte zu umschreiben. Boszormenyi-Nagy macht gleichzeitig auf die Risiken des systemischen Denkens aufmerksam, nämlich, dass es dazu neigt, die psychologischen und ethischen Komponenten zu übersehen und infolge des Zirkularität- und Feedbackphänomens die Wirkung einer Generation auf die nächsten Generationen zu negieren.²⁶ Durch das große Gewicht, das auf unterschiedliche therapeutische Techniken wie Akkommodation, Neuetikettieren, Blockieren, Reorganisieren, positiv Benennen gelegt wird, kann das Persönliche überschattet werden.

²⁴ S. BOSZORMENYI-NAGY-KRASNER: *Between Give and Take*, 54–57

²⁵ S. Edwin H. FRIEDMAN: *Generation to Generation. Family Process in Church and Synagogue*, The Guilford Press, New York, 1985. 11–64; Christoph MORGENTHALER: *Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis*, Kohlhammer, Stuttgart, 42005. 56–77.

²⁶ Vgl. BOSZORMENYI-NAGY-KRASNER: *Between Give and Take*, 55.

2.4. Vierte Dimension: Die Ethik der angemessenen Beachtung oder des verdienten Vertrauens²⁷

Um die Tiefe, Breite und Höhe der Beweggründe des Handelns der Menschen zu erfassen, scheinen die konkreten Fakten, die psychologischen Bedürfnissen und die gegenseitige Einflussnahme nicht auszureichen. Wir brauchen (mindestens) noch einen, oft ausschlaggebenden Faktor: die Berechtigung eines Handelns. Sie enthält die Elemente der ersten drei Dimensionen, aber fügt eine weitere, eine vierte Realität hinzu. Ein Handeln kann psychische Bedürfnisse befriedigen und kann den Systemanforderungen entsprechen, und trotzdem nicht als gerechtfertigt gelten. Ein Handeln, das gerechtfertigt werden kann, setzt einen zuverlässigen Handelnden voraus. Zuverlässigkeit erhält die Beziehungen über die Zeit hinweg aufrecht. Zuverlässigkeit entsteht jedoch nur dann, wenn beim Rechtfertigen des Handelns die Gesichtspunkte von allen Betroffenen zur Geltung kommen können. Es muss die Chance und die Möglichkeit vorhanden sein, dass das ausdauernde Investieren in eine Beziehung für alle Betroffenen Gewinn bringt. Die Voraussetzungen von zuverlässigen Beziehungen, von der die Partner profitieren sind: 1) angemessenes, d.h. auf die realen Möglichkeiten, auf die „Kreditfähigkeit“ des anderen basiertes Vertrauen zu schenken; 2) verantwortlich zu reagieren und 3) für eine faire Verteilung von Nutzen und Lasten zu sorgen. Wenn die Familienmitglieder für sich selbst bestimmen können, wie sie fair zueinander sein können, und wenn die individuellen Beiträge eines jeden Familienmitgliedes gesehen werden, dann zeigt sich die Relevanz der ethischen Dimension für die relationale Wirklichkeit in überzeugender Weise. Im Lichte der relationalen Ethik soll auch der in der christlichen Alltagsethik verwurzelte Altruismus und die Selbstaufopferung überdacht werden. Sie können, indem sie den anderen in Schuld geraten lassen, zu einem destruktiven Paradigma werden, weil sie die Gefahr der Ausschöpfung und des Kontrollierens in sich tragen.

Die vierte Dimension der relationalen Wirklichkeit, die Beziehungsethik, kann als Sorgen für das Sein artikuliert werden. Die Grundlage dieses Sorgens ist die existentielle gegenseitige Abhängigkeit. Mensch zu sein bedeutet bezogen sein auf Andere, und das geht nicht zurück auf unsere autonome und freie Wahl. In dem folgenden Paragraphen umschreiben wir dieses Sein-in-Beziehung mit Hilfe der christlich-theologischen und philosophischen Anthropologie.

²⁷ S. BOSZORMENYI-NAGY-KRASNER: *Between Give and Take*, 57–66.

II. Theologische Überlegungen zum Menschsein (theologische Anthropologie)

1. Zur Bezeichnung der Therapie bzw. der Seelsorge als „kontextuell“

„Kontextuell“ hat in der Theorie der präsentierten Therapie bzw. Seelsorge eine spezifische Bedeutung. Dieses vom Hauptwort „Kontext“ abgeleiteter Beiname deutet nämlich nicht wie üblich auf das Interesse an der jeweiligen Umgebung, sondern auf ein Gewebe. Mit Hilfe dieses Bildes wird zum Ausdruck gebracht, dass jeder Mensch ein Knotenpunkt von Beziehungen und gleichzeitig eine einmalige Person mit individueller Bedeutung ist.²⁸ Er ist im Gewebe ein unentbehrlicher Knoten, der gebunden oder eben gelöst wird. Der Zustand des Knotens wirkt auf den Zustand des ganzen Gewebes ein. Der Knotenpunkt von Beziehungen stellt einen Knotenpunkt von Verantwortungen dar.

2. Anthropologische Anhaltspunkte für die Knotenpunktexistenz

Die kontextuelle Seelsorge möchte dem Knotenpunkt-Menschen helfen, seine vielseitigen (vielfädigen) Verantwortungen wahrzunehmen. Sie steht in diesem ihrem Bemühen im Einklang mit der Absicht unseres Schöpfers. Um diese Korrespondenz herauszustellen, werden im Folgenden die relevanten anthropologischen Aussagen der Schöpfungsberichte aus dem Buch Genesis skizziert und mit Zitaten aus der Schöpfungslehre von Karl Barth erläutert.²⁹

Die alttestamentlichen Schöpfungstexte in Gen 1–2 stehen in der sogenannten „Urgeschichte“ Gen 1–11. Der zweite Teil der Urgeschichte (Kap. 3–11) *„beschreibt [...] am ehesten die conditio humana ohne alle Beschönigung und alle Illusionen, aber auch nicht ohne Schöpfungsherrlichkeit und Mühen Gottes um die species Mensch“*.³⁰ Diese Texteinheit (vor allem die

²⁸ Vgl. MEULINK-KORF–VAN RHIJN: *De onvermoede derde*, 65.

²⁹ KARL BARTH: *Kirchliche Dogmatik. Dritter Band. Die Lehre von der Schöpfung. Zweiter Teil* (KD III/2), Evangelischer Verlag A. G. Zollikon-Zürich, Zürich, 1948. Das Heranziehen der dialektischen Theologie mag befremdend wirken, aber die breiten Ausführungen Barths berühren sich m. E. mit den neueren biblisch-theologischen und systematisch-theologischen Einsichten, die die Relationalität als das Grundgepräge des humanen Seins ansehen. S. unter anderen Raphaela J. Mayer zu HÖRSTE-BÜHRER: *Gott und Menschen in Beziehung. Impulse Karl Barths für relationale Ansätze zum Verständnis des christlichen Glaubens* (Forschungen zur Reformierten Theologie 6.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2016.

³⁰ Horst SEEBASS: *Genesis I. Urgeschichte (1,1–11.26)*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1996. 52.

Priesterschrift) „dokumentiert« einen Verlust an Schöpfung“,³¹ der in den Grundsituationen der Existenz- und Beziehungsschwierigkeiten sichtbar wird, mit denen Menschen konfrontiert werden, also in den Grundsituationen der Seelsorge. Die Schöpfungsberichte dagegen (Kap. 1–2) beschreiben die Humanität, die Bestimmung des Menschen, die ihre Gültigkeit ungeachtet der Brüche und Gefahren nicht verloren hat. Die Seelsorge steht in den Diensten des Mühens Gottes um die species Mensch, um ihm zu helfen seine Humanität inmitten der *conditio humana* zu verwirklichen und seinen Daseinszweck zu erreichen.

1.1. Der Mensch ist ein Beziehungswesen

Das Geschöpf Mensch wird in den Schöpfungstexten als Menschenpaar dargestellt: Der Mann und die Frau zusammen sind Ebenbild Gottes. Ihre natürliche Zusammengehörigkeit drückt die sogenannte Verwandtschaftsformel (Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch), das hebräische Wortpaar 'is – 'iššā und, das Rippenmotiv³² aus. Mann und Frau sind der Mensch. Hier wird das *Proprium Humanum* formuliert: der Mensch ist ein Sozialwesen (*ens sociale*), das ohne die Beziehung zu anderen Menschen nicht existieren kann. Mit den Worten von Seebass ausgedrückt: „Der Mensch weiß sich als vorgegeben, zum 'is wird er im Angesicht der 'iššāb, in ihrem Erkennen. Was für ein Wort!“³³

Diesen Grundsatz formuliert Karl Barth sowohl negativ als auch positiv. Er meint:

„was Menschlichkeit ist, ist überall da noch nicht oder nicht mehr gesehen, wo dem Menschen eine abstrakte, d. h. eine von der Mitexistenz seines Mitmenschen abstrahierte Existenz zugeschrieben wird.“³⁴ [...] Denn „[d]ie Humanität jedes Menschen besteht in der Bestimmtheit seines Seins als Zusammensein mit dem anderen Menschen.“³⁵

1.2. Das Geschöpf Mensch ist ein individuelles und den anderen Menschen gleichbräuniges Wesen

Gen 2,18 beschreibt die Hilfe als 'sein Gegenüber'. Diese einmalige Wortverbindung bezeichnet die Partikularität des Mannes und der Frau innerhalb der Zusammengehörigkeit. Dies wird in den Schöpfungstexten einerseits dadurch zum Ausdruck gebracht, dass – wie

³¹ SEEBASS: *Genesis I.*, 186.

³² „[D]ie Erwähnung der Rippe [knüpft an] das Fehlen der Rippen im Bauchraum [...] und [symbolisiert] die innige Zusammengehörigkeit von Mann und Frau [...]“ (SEEBASS: *Genesis I.*, 117.)

³³ SEEBASS: *Genesis I.*, 118.

³⁴ BARTH: *Dogmatik*, 270.

³⁵ BARTH: *Dogmatik*, 290.

schon erwähnt – Mann und Frau zusammen das Ebenbild Gottes darstellen, andererseits dadurch, dass mit der Herrschaft beide, Mann und Frau zusammen, beauftragt werden, das Herrschen sich auf die Tierwelt beschränkt und das Herrschen eines Menschen über den anderen Menschen grundsätzlich ausschließt. „Wegen des Worts »Gegenüber« wird man hier [...] nicht an eine soziale oder rechtliche Nachordnung der Frau denken dürfen [...]“³⁶ Die Gegenüber-Position macht gleichzeitig die Kommunikation, die Begegnung möglich. Wie die Beziehung zwischen partikularen, gleichrangigen und ansprechbaren Menschen aussieht, beschreiben wir auch hier mit den Worten von Barth.

Er meint,³⁷ dass die Menschen in der Mitexistenz sich voneinander unterscheiden und miteinander verbinden. Ich unterscheide mich vom Anderen und ihn von mir, indem ich 'Ich' sage, bezeichne und zeichne ihn als 'Etwas wie ich' aus. Seinerseits tut er dasselbe mit mir. In der Mitexistenz unterschiebe ich den Anderen nicht nur von mir, sondern von allen Objekten, ich hebe ihn heraus aus der Massa der Gegenstände. Der andere ist für mich kein Er/Sie oder Es, sondern ein Du. Mit anderen Worten: Die Mitexistenz ist das Zusammensein eines Menschen mit *einem* anderen (Singularis) und nicht mit mehreren Menschen (Pluralis). Das Geschöpf Mensch darf – wenn er seiner Humanität treu bleiben will – weder in die Einsamkeit noch in die Kollektivität flüchten. Dass der Andere für mich ein Du und nicht ein Er/Sie oder Es ist, kann ich dadurch ausdrücken, dass ich nicht von ihm, sondern mit ihm rede. Hiermit mute ich ihm zu, dass er fähig ist, meine persönliche Botschaft, d. h. meine Erwartung zu hören und mich als ein Wesen zu behandeln, das ihm ähnlich ist. Barth zitierend: „[h]abe ich »Ich« gesagt und also zum Anderen »Du« gesagt, dann habe ich ihn eben ermächtigt, eingeladen und aufgefordert, mir wiederum »Du« zu sagen, [...] mich ebenfalls als Etwas wie Ich« [zu] behandeln.“³⁸ In dem Ansprechen und Angesprochen-werden anerkennen wir einerseits gegenseitig die jeweilige Individualität und erkennen wir unsere eigene Individualität, andererseits bekräftigen wir den Anderen in seinem Sein. Das ist der wahre Sinn des Redens.

In dieser Begegnung wird die Gegenüber-Position nicht aufgegeben, weil sie eine zentrale Rolle hat in den wesentlichsten Elementen der Begegnung. Das erste Element ist die *Offenheit*, die sich darin zeigt, dass ich in die Augen des Anderen schaue und dass Er dies erwidert. Da fasst die Humanität Fuß. Wir gewähren einander Einblick in unser Leben, und diese doppelte Offenheit ist das erste Moment, der erste notwendige Schritt zur Humanität. Die doppelte Offenheit macht es möglich, aus uns selber herauszutreten und dem Leben des Anderen teilhaftig zu werden. Das zweite Element besteht darin, dass man *miteinander redet*,

³⁶ SEEBASS: *Genesis I.*, 115.

³⁷ S. BARTH: *Dogmatik*, 290–299.

³⁸ BARTH: *Dogmatik*, 292.

aufeinander hört. Das Sehen alleine nötigt uns dazu, uns von dem Anderen ein Bild zu machen, ihn nach den eigenen Maßstäben zu verstehen, zu messen und zu beurteilen. Der Andere kann mich ebenfalls nur aufgrund eines von ihm gemachten Bildes kennen. Aber die Bilder sind unzureichend für eine reale Begegnung, dafür dass einer des anderen Sein anrührt. Gerade an dieser Stelle

„muß die Sprache eingreifen: der menschliche Gebrauch des Mundes und der Ohren. Humanität als Begegnung muß zum Ereignis der Sprache werden. Und Sprache heißt umfassend: gegenseitige Aussprache und gegenseitiges Vernehmen von Aussprache, gegenseitige Ansprache und gegenseitiges Vernehmen von Ansprache. Keines von diesen vielen Elementen darf fehlen.“³⁹

1.3. Die zwischenmenschliche Beziehung ist von ethischer Art

Gen 2,18 berichtet von dem Beschluss Gottes, dem Menschen eine Hilfe zu machen (V. 28b). Diese Entscheidung folgt sinngemäß aus der Feststellung Gottes, dass es nicht gut ist, dass der Menschen allein sei (V. 28a). Die Beurteilung des Alleinseins des Menschen als nicht gut ist wegen des Nominalsatzes in V. 18aα als eine grundsätzliche anthropologische Erklärung aufzufassen, deren Inhalt durch die negative Satzaussage ל' תֹב bestimmt wird. Aufgrund der

„im AT [am häufigsten belegte] zweckimmanente Bedeutung für תֹב“ [...] [wobei] [u]nter dem Aspekt der Eignung oder des Nutzes einer Sache oder Person [...] der Schwerpunkt [...] auf dem funktionalen Aspekt [liegt] als etwas, das in der rechten Ordnung steht, seinem Wesen d. h. seiner Aufgabe, entspricht“,⁴⁰

kann diese anthropologische Aussage folgenderweise gedeutet werden: Es ist dem Menschen nicht möglich seine ihm dienende Aufgabe allein zu erfüllen. Die „Erfüllung des Menschen als Menschen“⁴¹ ist gefährdet. Wegen dieser existentiellen Not sorgt Gott für eine dauerhafte Abhilfe, indem er dem Menschen ein Gegenüber schafft. Das zur Nennung des Gegenübers gebrauchte hebräische Nomen (עֶזְרָא) bezeichnet das Zusammenwirken von zwei Personen in dem Fall, in dem die Kraft eines Partners unzureichend ist.⁴² Indem dem Menschen diese Hilfe beigegeben wird, wird deutlich, dass er ein in sich selbst ungenügendes, grundsätzlich

³⁹ BARTH: *Dogmatik*, 303.

⁴⁰ I. HÖVER-JOHAG, Art. תֹב in: *TWAT III.*, 324.

⁴¹ SEEBASS: *Genesis I.*, 112.

⁴² U. BERGMANN: Art. עֶזְרָא in: *THAT II.*, 257.

und beständig auf Hilfe angewiesenes Wesen ist. Die natürliche Unzulänglichkeit des Menschen, seine ursprüngliche Angewiesenheit auf den Anderen und die Tatsache, dass ihm eine Hilfe beigegeben wird, verleihen der zwischenmenschlichen Beziehung einen grundlegend ethischen Charakter und machen die Ethik zum konstitutiven Element der Beziehungsexistenz. Nach Karl Barth realisiert sich die Humanität, das Sein in Begegnung, durch die gegenseitige Hilfe. Die Offenheit, das Sprechen miteinander und das gegenseitige Ansprechen sind Begegnungsmomente, die dem Helfen vorausgehen. Wenn sie wahrhaftig, ehrlich und aufrichtig sind, führen sie zur gegenseitigen Bestätigung und Hilfe. Das Ansprechen ist nämlich ein Appell an helfendes Handeln.⁴³

III. Kontextuelle Seelsorge

Das Menschenbild, mit dem ein Seelsorger arbeitet, ist bestimmend für das Ziel und die Art seiner Bemühung.⁴⁴ Im Folgenden werden die Konsequenzen der oben erörterten Ansicht aufgezeigt, dass die Humanität Mitexistenz bedeutet und der Mensch ein Beziehungswesen ist. Mitexistenz und In-Beziehung-Stehen umfassen sowohl die horizontale als auch die vertikale Ebene, die Beziehung des Menschen mit Gott und mit seinem Mitmenschen. Das oben erwähnte holländische Autorenpaar schreibt: „*Ein Mensch steht, laut unseres Glaubens, vor Gott immer mit anderen an der Hand, und zugleich: mit anderen an der Hand vor Gott. Beide Konstellationen (Mensch/Gott/Mitmenschen – Mensch/Mitmenschen/Gott) sind so persönlich wie nur möglich*“ (Übersetzung: KJ).⁴⁵ Die horizontale Ebene umfasst die symmetrischen, d. h. aufgrund eines Abkommens entstandenen, sowie die asymmetrischen, d. h. da-seinsbedingten Beziehungen, die intergenerationalen sowie die transgenerationalen Verhältnisse.

Wie vollzieht es sich nun, miteinander coram Deo und Coram Deo miteinander zu leben? Dies wird im Folgendem zuerst entfaltet (1.). Danach werden die Hindernisse der Beziehungsexistenz und deren Folgen skizziert (2.) Schließlich wird ein Bild von den Möglichkeiten des Seelsorgers gezeichnet, zur Behebung dieser Störungen beizutragen (3.).

⁴³ Vgl. BARTH: *Dogmatik*, 312–318.

⁴⁴ Für die Bedeutung der Menschenbilder in der Seelsorge s. Michael KLESSMANN: *Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch*, Neukirchener Verlag, Neukirchen–Vluyn, 2009. 117–118.

⁴⁵ MEULINK-KORF–VAN RHIJN: *De onvermoede derde*, 51.

1. Miteinander coram Deo und coram Deo miteinander

Das oben genannte Gewebe soll man sich als ein lebendiges Gewebe vorstellen, mit Zufuhr- und mit Abfuhrfäden, das einem Körperorgan mit Venen und Arterien gleicht. Die Knotenpunktexistenz verdankt sich der Grundstruktur des menschlichen Lebens, dessen Grundelemente die Möglichkeiten und die Bedürfnisse bilden. Demgemäß sind die Grundmanifestationen des Menschen das Geben und das Nehmen. Der Mensch ist als Gebender ein für einen Anderen oder für mehrere andere Menschen verantwortliches Subjekt und als Nehmender/Empfangender gleichzeitig der Andere eines anderen verantwortlichen Subjekts. Mit gutem Grund lautet der Titel des von Boszormenyi-Nagy und Krasner verfassten Buches *Between Give and Take*. Die dynamische Balance von Geben und Nehmen heißt Dialog, der in der ersten Reihe kein offener Gedankenaustausch zwischen den Partnern bedeutet, sondern das Suchen danach, was im Umgang miteinander gerecht und billig ist.⁴⁶

Der Mensch erfährt durch das Geben, d. h. durch die Befriedigung der existentiellen Bedürfnisse des Anderen, dass er ein bedeutsames Wesen ist. Die individuelle Bedeutung einer Person bedingt ihren Kontext. Die erlebte individuelle Bedeutung schlägt sich in der Psyche des Menschen als Selbstwert nieder. Identität und Selbstbild entwickeln sich im Gewebe der Beziehungen und werden darin stark. Individuierung erfolgt innerhalb von Beziehungen. Je dichter das Beziehungsgewebe, desto größer die Möglichkeiten und Chancen zur Herausbildung einer ausgeprägten, sich auf die originelle Bedeutung gründende Individualität. Je kärglicher der Kontext, desto weniger die Möglichkeiten und die Chancen für eine reife und gesunde, d. h. aktiv im Kontext sich verortende Individualität.

Durch das Geben erwirbt der Mensch Verdienste in der Beziehung. Wenn diese Verdienste – vor allem in asymmetrischen, aber auch in symmetrischen Beziehungen – durch den Anderen anerkannt werden, verdichten sie sich zu konstruktivem Recht auf Nehmen bzw. Empfangen, was einem ermöglicht, offen und direkt um Unterstützung und Beistand zu bitten, wenn er sie zur Befriedigung seiner existentiellen Bedürfnissen braucht (Direct Address).⁴⁷

Die Grundstruktur des Seins ist äußerst persönlich. Die Möglichkeiten und Bedürfnisse eines jeden Menschen, also auch sein Geben und Nehmen, sind individuell. Der Dialog findet im Rahmen einer intersubjektiven Ordnung statt, die durch die Betroffenen aufgrund

⁴⁶ S. die Umschreibung des Begriffs 'Dialog' in BOSZORMENYI-NAGY-KRASNER: *Between Give and Take*, 415. In dem Glossarium am Schluss des Buches (413–422) sind die wichtigen kontextuellen Begriffe erklärt.

⁴⁷ S. Barbara R. KRASNER – Austin J. JOYCE: *Truth, Trust, and Relationships. Healing Interventions in Contextual Therapy*, Brunner/Mazel, New York, 1995. 106–137.

ihrer persönlichen Möglichkeiten und Bedürfnisse ausgemacht wird. In den zwischenmenschlichen Beziehungen ist nur ein den individuellen Möglichkeiten angemessenes Geben und ein den individuellen Bedürfnissen und Nöten angemessenes Nehmen, bzw. Empfangen gerecht. Sonst erwartet man von dem Anderen, was er nicht geben kann, oder gibt ihm etwas, was er nicht braucht. Durch die Offenheit und das Reden miteinander, wovon weiter oben die Rede war, gewinnt der eine Einblick in das Leben des anderen und gewährt ihm Einblick in sein eigenes Leben, was auf beiden Seiten ein angemessenes Geben ermöglicht.

Damit das Geben eine ausgeprägte und konsolidierte Individualität erzeugt und zum Aufbau von Verdiensten beiträgt, bedarf es der Anerkennung seitens des Empfängers. Die Anerkennung gibt dem Anderen die Möglichkeit zur Abgrenzung und gibt ihm Selbstwert. Sie bestätigt den Gebenden in der ersten Reihe nicht in seinem Tun, sondern in seinem Sein, indem sie sich nicht auf die einzelne Tat, sondern auf die in der jeweiligen Tat zum Ausdruck kommende Bedeutung der Person bezieht. Darum richtet sich die Sprache der Anerkennung an erster Stelle auf den Gebenden und nicht auf das Gegebene.

Beim Nehmen (Empfangen) erfährt ein Mensch sein Angewiesensein auf den Anderen sowie die damit verbundene Verwundbarkeit. Wenn seine individuellen Bedürfnisse gesehen und befriedigt werden und seine Verletzlichkeit nicht missbraucht wird, erlebt er Verlässlichkeit in der Beziehung. Dies ermutigt ihn, abermals das Risiko zu nehmen, seine Belange in Verletzlichkeit zur Sprache zu bringen und sich für die Belange des Anderen zu öffnen. Die Gegenseitigkeit in diesem Dialog erzeugt eine positive Spirale der Zuverlässigkeit.⁴⁸ Der Mut und die Bereitschaft, ein solches Risiko immer wieder zu nehmen, ist ein Gradmesser der Intimität in der Beziehung.

2. Was hindert das Leben in Beziehung?

Die Behinderungen der Knotenpunktexistenz werden im Folgenden zwar an ihrem ursprünglichen Ort, auf der asymmetrischen Beziehungslinie aufgezeigt, aber die Beeinträchtigungen der Eltern-Kind-Beziehung finden sich auch in den symmetrischen Beziehungen in einer diesem Beziehungstypus charakteristischen Form.

Es kann geschehen, dass die Eltern aus irgendeinem Grund (meistens wegen Verletzungen, die sie in ihrer Jugend oder später in der Partnerbeziehung erlitten haben) die existenziellen Bedürfnisse ihres Kindes nicht befriedigen. Es geht vor allem um das Bedürfnis, das zugleich ein Grundrecht des Kindes ist, bei verlässlichen Eltern aufzuwachsen, die Möglichkeit zu haben um zu geben und zu nehmen und an Anerkennung teilzuhaben. Wenn die Befriedigung dieser Bedürfnisse ausbleibt, baut sich das Kind meistens ein sogenanntes destruktives Recht auf. Das bedeutet, dass es berechtigten Anspruch erhebt auf all das, was ihm

⁴⁸ S. MICHELSEN u. a.: *Leren over leven in loyaliteit*, 136–137.

legitim zukam, aber nicht zuteil wurde. Wenn ihm keine ausreichende Hilfsquelle zu Verfügung steht, wird es geneigt sein, sein destruktives Recht mit destruktivem Handeln zu vertauschen, wodurch neues Unrecht geschieht. Destruktiv berechnete Menschen versuchen nämlich oft, sich selbst auf Kosten einer dritten, meistens unschuldigen und nichts ahnenden Person zu entschädigen, und schaffen auf diese Weise ein neues Opfer. Diesen Vorgang bezeichnen Boszormenyi-Nagy und Spark mit dem Begriff 'Revolving slate'.⁴⁹ Die destruktive Berechnung macht einen Menschen blind und gefühllos für das Unrecht, das er an anderen begeht, und hindert das Bewusstwerden der Schuld.⁵⁰

Es kann auch vorkommen, dass die Eltern von ihrem Kind auf Erwachsene zugeschnittene Arbeit abverlangen (z. B. Fürsorge, oder als Vertrauensperson eines Elternteils zu funktionieren). Das Kind wird auf diese Weise parentifiziert. Infolge der Parentifizierung wird die Grenze zwischen den Generationen verwischt und die Balance von Geben und Nehmen dauerhaft gestört. Das Kind folgt zwar dem Wunsch der Eltern, kommt aber seinen eigenen Entwicklungsaufgaben nicht nach, verliert seine Kindheit und verdrängt seine eigenen Bedürfnisse. Als Erwachsener nimmt er die eigenen Bedürfnisse nicht wahr, und so kann er keine Verletzlichkeit zeigen und kann kaum empfangen. Die Menschen aus seinem Kontext können ihm nichts geben, demzufolge können sie keine Verdienste erwerben und keine konstruktive Berechnung aufbauen.

Es kann auch dazu kommen, dass das Kind zum Objekt des Fürsorge-Dranges der Eltern wird. Diesem Kind werden das Recht und die Möglichkeit des Gebens entzogen, und so kann es keine Verdienste erwerben und kein konstruktives Recht aufbauen. Es entwickelt keinen Selbstwert, differenziert sich nicht und ist nicht fähig, für sich selbst aufzukommen. Als Erwachsener kann er kaum geben, und so können die Menschen aus seinem Kontext bezüglich ihrer Bedürfnisse nicht auf ihn zählen.

Gemeinsam ist den skizzierten Situationen, dass die Balance von Geben und Nehmen durch irgendetwas gestört und nicht ausgeglichen wurde. Die Grundstruktur der humanen Existenz ist ernsthaft und dauerhaft verletzt worden. Wie kann die kontextuelle Seelsorge zur Minimierung oder Behebung dieser Störung beitragen?

3. Seelsorgerliche Möglichkeiten zur Wiederherstellung der gestörten Beziehungsexistenz und humanen Grundstruktur

Beziehungsexistenz ist ihrem Wesen nach Intersubjektivität, ein Ich – Du-, Subjekt – Subjekt-Verhältnis. Die Brüche verwandeln das Ich – Du-Verhältnis in ein Ich – Es-, in ein Subjekt – Objekt-Verhältnis. Dieses Verhältnis fördert den Missbrauch, die Ausbeutung

⁴⁹ BOSZORMENYI-NAGY-SPARK: *Invisible Loyalties*, 65–67.

⁵⁰ S. DUCOMMUN-NAGY: *Lojalitás*, 53–60.

und hindert die zwischenmenschliche Begegnung. Das Ziel der kontextuellen Seelsorge ist es, dass Menschen, die füreinander zu Objekten geworden sind, einander wieder begegnen. Begegnung setzt voraus, dass Menschen die voneinander gemachten Bilder loslassen. Dazu werden sie meistens durch Außenhilfe befähigt. Kontextuelle Seelsorge, die die Individualität sowie das Subjekt-Sein des Menschen hoch schätzt, kann an dieser Stelle einen wesentlichen Beitrag leisten. Das Freigeben der Bilder erschließt einen Raum, in dem das Unvermutete eine Chance bekommt, das Gegenüber vom Hilfebrauchenden und Helfenden möglich wird. Durch Begegnung geschieht Heilung.

Die kontextuelle Seelsorge öffnet den Blick für Situationen, in denen der Dialog, das gegenseitige Geben und Nehmen ins Stocken geraten ist, und möchte dazu beitragen, die Balance wieder herzustellen. Dies ist aufgrund der mehrseitigen Parteilichkeit möglich. Durch diese Haltung versucht der Seelsorger, zum Verbündeten für den Hilfesuchenden zu werden, und dabei bemerkt er, dass der Hilfesuchende seinerseits mit anderen verbunden ist. Er versucht dann auch, mit dem Verbunden-Sein-mit-Anderen des Hilfesuchenden solidarisch zu sein, also auch mit denen, die nicht anwesend sind. So verbündet sich der Seelsorger nacheinander mit jedem Mitglied des Kontextes. Dazu muss er instande sein, hinter dem destruktiven Recht und Handeln den Menschen zu erblicken. Das ist die Grundlage einer ethisch fundierten Empathie. Der Seelsorger muss auch dazu fähig sein, die Bemühungen – und nicht nur das Resultat – zu sehen und sehen lassen und jedem Betroffenen (Knotenpunkt) Kredit zu geben und Vertrauen zu schenken. Er soll den zueinander gehörenden Menschen dazu verhelfen können, dass einer dem Wort des Anderen (aufs neue) Glauben schenkt. Er soll sich anstelle von Pathologie auf die Hilfsquellen konzentrieren können, den optimalen Zeitpunkt für die seelsorgerliche Interventionen wählen können, und er soll durch seine Anwesenheit, durch seinen Habitus, durch sein Reden und Schweigen verbindend arbeiten können. Durch seine verbindende Art bildet er die eigentliche Realität, die Zusammengehörigkeit durch Verantwortung, inmitten der Zersplitterung, der uneigentlichen Realität, ab.⁵¹

IV. Mögliche Relevanz der Kontextuellen Theorie für die Seelsorge an Menschen mit einer bleibenden Behinderung

Die Kontextuelle Theorie hat hauptsächlich die Beziehungswirklichkeit der (Groß)Familie im Blick. Boszormenyi-Nagy und Krasner umreißen in ihrem Buch die Anwendung der Kontextuellen Therapie auf spezielle Situationen wie unheilbare Krankheit,

⁵¹ Zur Haltung des kontextuellen Seelsorgers s. MEULINK-KORF-VAN RHIJN: *De onvermoede derde*, 163–218.

seelische Krankheit, seelische Retardation, Schulprobleme, Suizid-Prävention, Sucht, chronische psychische Krankheit, Geschlechtsidentität und -funktion und Überlebende.⁵² Das von Michielsens, Van Mulligen und Hermkens redigierte Buch *Leren over leven in loyaliteit* behandelt aus kontextueller Perspektive ausführlicher die Soziale Angst, die Sucht, die Lage der psychiatrischen Patienten und der Migranten.⁵³ An dieser Stelle kann nicht mehr unternommen werden, als auf diejenigen Elemente der Kontextuellen Theorie aufmerksam zu machen, die meines Erachtens besondere Relevanz für die Seelsorge an Menschen mit einer bleibenden Behinderung haben. Dabei wird von der Auswirkung der Behinderung auf die Knotenpunktexistenz ausgegangen.

Eine bleibende Behinderung stellt einen Härtefall dar, und die betroffene Person verdient es, anerkannt zu werden. Die ihr widerfahrene Ungerechtigkeit kann mit Hilfe der Dimension der Fakten als distributive oder retributive Ungerechtigkeit eingestuft werden. Handelt es sich um eine distributive Ungerechtigkeit, so kann der leidenden Person geholfen werden, sich mit ihrem Schicksal abzufinden, dem Zwang der Beschuldigung zu entgehen und hierdurch mehr innere Freiheit zu erlangen. Gleichzeitig kann der kontextuelle Seelsorger ihr helfen, auf die Suche nach einem Sinn der Fakten zu gehen, ihr auf diesem Weg beistehen und den Glauben als deutenden Rahmen anbieten. Auf diese Weise kann für die mit einer bleibenden Behinderung lebenden Person eine persönliche Lebenshermeneutik ermöglicht werden. Gesetzt den Fall, dass es um ein retributives Unrecht geht, kann dem Schuldigen geholfen werden, sich mit seiner Schuld ehrlich auseinanderzusetzen, sie zu erkennen und zu bekennen, das reale Ausmaß der Konsequenzen seiner Schuld zu erfassen und sich um eine angemessene und faire Wiedergutmachung zu bemühen. Die Kontextuelle Seelsorge kann ihm hierin dadurch dienlich sein, dass sie die begangene Schuld als existentielle, d. h. die Existenz des Anderen ernsthaft beeinträchtigende Schuld und deren Konsequenz als Beschädigung der von Gott gegebenen Seinsordnung aufweist. Das Bekennen der Schuld und das Bemühen um Wiedergutmachung des Schadens bzw. die Wiederherstellung der geschädigten Seinsordnung trägt zur Verlässlichkeit der Welt bei und kann dem Opfer helfen, sich mit dem Unumkehrbaren auseinanderzusetzen und zu größerer Freiheit zu gelangen.

Infolge der bleibenden Behinderung kommen zu den persönlichen Bedürfnissen diejenigen hinzu, die von den Einschränkungen herrühren. Demzufolge wandelt sich die Grundstruktur des Lebens sowie das Verhältnis zwischen den Grundmanifestationen der betreffenden Person: ihre Bedürfnisse überwiegen ihre Möglichkeiten, und sie wird mehr nehmen als geben. Diese Ungleichmäßigkeit verstärkt einerseits das Dependenzbewusstsein und schwächt andererseits den Selbstwert. Der kontextuelle Seelsorger trachtet in dieser Situation

⁵² BOSZORMENYI-NAGY-KRASNER: *Between Give and Take*, 375–391.

⁵³ MICHELSEN u. a.: *Leren over leven in loyaliteit*, 181–277.

einerseits danach, im Beziehungsgewebe die Fairness zu fördern, in der „die Rede ist von Gegenseitigkeit, die aber kein Tauschhandel ist; das, was der eine gibt, wird nicht ausgeglichen durch das, was der andere beiträgt“.⁵⁴ Insbesondere das angemessene Geben und die gerechte Verteilung von Nutzen und Lasten sind zur Sprache zu bringen. Andererseits bringt der Seelsorger die Idee vom ‘Geben durch das Nehmen’ ins Spiel. „[Es] besteht [nämlich] ein Geben durch Empfangen, wie ein Empfangen durch Geben“.⁵⁵ Das Geben durch Empfangen besagt, dass der Empfangende dem anderen ermöglicht zu geben, durch das Geben Verdienste zu erwerben und konstruktive Berechtigung aufzubauen. Dasselbe wird der empfangenden Person möglich, wenn sie lernt, das Empfangen als Geben zu sehen, mit dem sie zum Heil ihres Kontextes beiträgt.

Als passender Schluss soll hier ein etwas längeres Zitat von Aat van Rhijn und Hanneke Meulink-Korf stehen:

„Unsere Betrachtungsweise in Bezug auf das Pastorat können wir als Verteidigung der Subjektivität definieren [...]: die Aufforderung zur Gerechtigkeit, weil der Andere auch immer wieder der Nächste ist von einem weiteren Anderen. Das ist bewahren beim Wort [Gottes]. [...] Bei Nagy liegt ein großes Gewicht auf der ethischen Haltung der Verantwortlichkeit für die am meisten Verwundbaren. Er betont, dass Familienbeziehungen immer Beziehungen von »care« sind oder sein können: Sorge-Situationen [...]. Dies interpretieren wir wie folgt: die von Levinas genannte Nicht-Gleichgültigkeit bedeutet, dass Menschen empfindlich sind für die Empfindlichkeit von anderen und verantwortlich sind für die Verantwortlichkeit von anderen“.

Bibliographie

- BARTH, Karl: *Kirchliche Dogmatik. Dritter Band. Die Lehre von der Schöpfung. Zweiter Teil (KD III/2)*, Evangelischer Verlag A. G. Zollikon-Zürich, Zürich, 1948.
- BERGMANN, U.: Art. 'zr in: ERNST JENNI – CLAUS WESTERMANN (Hg.): *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT)*, Band II., Christian Kaiser Verlag / Theologischer Verlag, München / Zürich, 1984, 257.

⁵⁴ MEULINK-KORF–VAN RHIJN: *De onvermoede derde*, 63.

⁵⁵ MEULINK-KORF–VAN RHIJN: *De onvermoede derde*, 17.

- BODÓ Sára: *Gyászidőben. A gyászolók lelkipondozásának lehetőségei*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2013.
- BOSZORMENYI-NAGY, Ivan – SPARK, Geraldine M.: *Invisible Loyalties*, Brunner/ Mazzel, New York, 1973.
- BOSZORMENYI-NAGY, Ivan – KRASNER, Barbara R.: *Between Give and Take. A Clinical Guide to Contextual Therapy*, Brunner/Mazel, New York, 1986.
- BOSZORMENYI-NAGY, Ivan: *Foundations of contextual Therapy* (Collected Papers), Brunner/ Mazel, New York, 1987.
- BÖSZÖRMÉNYI-NAGY Iván – KRASNER, Barbara R.: *Kapcsolatok kiegyensúlyozásának dialógusa*, Coincidentia Kft., Budapest, 2001.
- BOSZORMENYI-NAGY, Ivan – SPARK, Geraldine M.: *Unsichtbare Bindungen. Die Dynamik familiärer Systeme* (Konzepte der Humanwissenschaften), Klett-Cotta, 2015.
- BOSZORMENYI-NAGY, Ivan – SPARK, Geraldine M.: *Láthatatlan lojalitások. Családtérapiás sorozat 28*, Animula, 2018.
- DIETZ, Alexander: *Die Bedeutung der Ausgangsfrage für die Bearbeitung des Theodizeeproblems*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* (NZSTh) 53 (2011). 285–302.
- DUCOMMUN-NAGY, Catherine: *Van onzichtbare naar bevrijdende loyaliteit*, Acco, Leuven, 2008.
- DUCOMMUN-NAGY, Catherine: *Lojalitás. Erő, mely gúzsba köt vagy felszabadít*, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2014.
- FRIEDMAN, Edwin H.: *Generation to Generation. Family Process in Church and Synagogue*, The Guilford Press, New York, 1985.
- HÖRSTE-BÜHRER, Raphaela J. Mayer zu: *Gott und Menschen in Beziehung. Impulse Karl Barths für relationale Ansätze zum Verständnis des christlichen Glaubens* (Forschungen zur Reformierten Theologie 6.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2016.
- HÖVER-JOHAG, I., Art. *tóh* in: G. JOHNNES BOTTERWECK – HELMER RINGGREN: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (TWAT), Band III., Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1982, 324.
- KISS Jenő – MEULINK-KORF, Hanneke – MELZER, Annete (szerk.): *Megmásíthatatlan jogigény. Betekintés a kontextuális lelkipondozásba és segítésbe*, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2013.
- KLESSMANN, Michael: *Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2009.
- KRASNER, Barbara R. – JOYCE, Austin J.: *Truth, Trust, and Relationships. Healing Interventions in Contextual Therapy*, Brunner/Mazzel, New York, 1995.
- MEULINK-KORF, Hanneke – VAN RHIJN, Aat: *De onvermoede derde. Inleiding in het contextueel pastoraat*, Meinema, Zoetermeer, 2002.

- MICHIELSEN, May – VAN MULLIGEN, Wim – HERMKENS, Leen (red.): *Leren over leven in de loyaliteit. Over contextuele hulpverlening*, Acco, Leuven–Voorburg, 2005.
- MICHIELSEN, May – VAN MULLIGEN, Wim – HERMKENS, Leen (szerk.): *Összetartozásban. A kontextuális segítséőről*, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2010.
- MORGENTHALER, Christoph: *Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis*, Kohlhammer, Stuttgart, 2005.
- RÖSSLER, Wulf (Hg.): *Die therapeutische Beziehung*, Springer Medizin Verlag, Heidelberg, 2005.
- SEEBASS, Horst: *Genesis I. Urgeschichte (1,1–11.26)*, Neukirchener Verlag, Neukirchen–Vluyn, 1996.
- VAN RHIJN, Aat – MEULINK-KORF, Hanneke: *A harmadik, akivel nem számoltak*, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2009.
- VAN RHIJN, Aat – MEULINK-KORF, Hanneke: *De Context en de Ander. Nagy herlezen in het spoor van Levinas met het oog op pastoraat*, Boekencentrum, Zoetermeer, 1997.
- ZIEMER, Jürgen: *Die Beziehung zwischen Ratsuchendem und Seelsorger*. In: ENGEMANN, Wilfried (Hg.): *Handbuch der Seelsorge*, Evangelischer Verlagsanstalt, Leipzig, 2007.

*Barnóczki Anita*¹:

Elcserélt narratívák – Gondolatok a szégyenről a Gen 1–3 alapján –

Interchanged Narratives – Thoughts on the Concept of Shame based on Gen 1–3.

As humans, we can narrate ourselves in many ways. Our narratives and narrative identities are complex, they are developed, formed, and influenced by many factors. Shame is one of the determinants of the development of our narratives, which indicates the limitations and boundaries of the individual, keeping the individual within these and ultimately, as a positive effect, awakening a desire for God. However, shame can become a determinant of the narrative: changing the questions of “what is happening” to those of “whose fault is it” traps us and keeps us captive. Based on Gen 1–3, we can understand what our creational basic narrative could be, which is briefly that we are good creatures of God in a world created good, we have limited freedom, but great dignity, and a task as well. For the created man and woman, there was no shame; it appeared with sin; and from the details of the story of the temptation and the Fall, we can understand much of the mechanisms of changing the original narrative into the shame-narrative, and the functioning of the reactions given to it. One’s self-reflection gets alienated from revelation, then splits, falls into pieces, and the prevailing shame forces us to hide and to create obscure narratives. The use of the concept of shame in the Old Testament is sometimes linked to the moment of mourning, from which it can be understood how the public act, the manifest and lived, limited, fragmented, and weak state can resolve the self-destructive state maintained by hiding. True resolution can be brought about by the birth of a new narrative arising from the Trinity: in the cross, through Christ taking common cause with us in the deepest loneliness of shame and pain, God can become our Father. The Father sees us as children, in whom God is delighted through Christ. And the Holy Spirit can give light and strength in this, praying in a way we are unable to do, so that the statement “I am a Christian” may become a narrative mode, taking on the duality of the “already” and “not yet” state.

Keywords: shame, narrative, boundaries, Trinity, cross

¹ Főiskolai adjunktus, Sárospataki Református Teológiai Akadémia, email: abarnoczki@tinek.hu.

1. A legáltalánosabban legszemélyesebb téma

Az utóbbi időben számos könyv és cikk került kezembe, melyek témája a szégrny volt. A rengeteg eltérő szempont, megközelítési mód és módszertani megfontolás mellett egyvalami közös volt bennük. Szerzőik egytől egyig nyilvánvalóvá tették személyes érintettségüket, mely hatással volt tudományos vizsgálódásukra. Esetemben sincs ez másként. Ha valaki nem akar egy látszólag kívülről kényszerített, de végül is maga választotta hamis narratíva fogságában élni, előbb-utóbb szembe kell néznie saját szégrny-narratívájával, hogy azt egy új, valóságos és felszabadító narratívára cserélhesse, és azzal kezdje elmesélni önmagát. Mint ahogyan lelkigondozói találkozásainkban és kapcsolatainkban is folyton megjelenik a szégrny, olykor kibogozhatatlan béklyóként, máskor hátat roppantó teherként, bénító fagyként vagy emésztő tűzként: arcot elnyelő álarcok mögöl mutatva magát a rejtőzködésre kényszerített én mélységes magányában és fájaldalmában.

A szégrny általánossága jól érthető, amikor a Szentírás első lapjait olvassuk, hiszen a bűneset utáni első jelenség, ráadásul az Ige maga is felhívja a figyelmet jelentőségére, mikor kiemeli, hogy a bűneset előtt nem volt jelen (Gen 2,25). Első, ősi, átható és meghatározó jelenség és élmény a szégrny, melynek kiterjedtségét, hatását, következményeit sok helyen olvashatjuk. Kálvin ezt a következőképpen összegzi:²

„...nem juthat eszünkbe kezdeti méltóságunk úgy, hogy másrészt rögtön fel ne ötlene gyalázatunk és szégrnyünk szomorú látványa, amivé azóta lettünk, amióta az első ember személyében eredeti méltóságunkból kiestünk. Innen ered önmagunk gyűlölete és megvetése és az igazi alázat; ám ez lobbantja lángra bennünk újra az istenkeresés igyekezetét is, akiben ki-ki visszanyerheti mindazt a jót, amit teljesen elvesztettünk, és olyannyira hiányolunk.”

A szégrnyt természetesen azok is megélik, sőt nem ritkán narratívaként használják, akik a Szentírás leírását vagy Kálvin idézett mondatait nem ismerik, nem értik; vagy akik ismerik az Írást, esetleg a kálvini tanítást is, de magukra alkalmazni életet átformálóan nem tudják, narratívájukat ebben feloldani és megváltoztatni nem képesek. Vagy még pontosabban: akik ismerjük, és mégsem vagyunk képesek. A lelkigondozásban éppen ez válik kérdéssé és feladattá: felismerjük-e a narratívaként létező szégrnyt a rejtőzködő viselkedések százcúsága és a fájaldalmak közt, elbeszélhetővé és kibírhatóvá tudjuk-e tenni a saját korlátosságát bukottságként és meztelenségként megelő testvérünk átfogó szégrny-narratíváját, hogy az átalakulhasson³ egy sajátosan személyes Szentháromság-narratívává?

² KÁLVIN János: *A keresztyén vallás rendszere I.*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1995. 181. (2.1.1.)

³ Steven BALLABAN: *The Use of Traumatic Biblical Narratives in Spiritual Recovery from Trauma:*

A bevezető gondolatok végén egyetlen kérdés vár még tisztázásra: miként kap a szegénnyel kapcsolatban a narratíva fogalma központi szerepet? A válasz terjedelmi okokból leegyszerűsítő, és Scheib rendszerére épül.⁴ Az ember történetmeselésben érzékeli és értelmezi önmagát, narratívákkal ad alakot, formát az életnek. Vannak jól és kevésbé jól működő történetei, ráadásul ezek mint értelemalkotási egységek, bonyolult módon, sok rétegben összefüggenek: életünk története valójában egy történetgyűjtemény, melynek nem egy szerzője van, hanem sok társszerzője, hiszen kimondott és kimondatlan párbeszéd alakítja, szerzőként részese a családjunk, a közösségek, illetve akár a vallási közösségek is. Amíg felnövünk, megalkotjuk narratív identitásunkat,⁵ mely egy internalizált és változó narratíva: komplex, de ellentmondásos, és sok szerkesztésen, revideáláson megy át életünk során. Témánk szempontjából a kérdés: mekkora és milyen szerepet kap a szegény ebben a történetmeselésben? Határokat szabó és az Isten felé vágyakozásra készítő részlet csupán, vagy túlbujánzóan a teljes én elutasítására irányuló, uralkodó, mindent felülíró és torzító elbeszélési mód? A „mi történik?” narratívák egy darabja, vagy a „ki a hibás?” narratívák foglya és börtönőre?

2. Az emberlét eredeti alapnarratívájának néhány részlete, avagy a „mihez képest”

Az emberről az első megállapításunk nem lehet más, mint hogy Isten teremtménye. Egy olyan világban kap helyet, melyről Isten azt mondta: jó. Az Éden kertjében helyezi el Isten, melyről azt tudjuk, hogy fái „szemre kívánatosak” és „eledelre jók”. Isten ide telepíti le, itt ad helyet neki, itt lesz otthon, itt lesz nyugalma, ide tartozik majd (לָקַח). Nem elég azonban csak lennie, hiszen az „elhelyezés” mozzanatához a feladat is kapcsolódik, vagyis rendeltetése nélkül az ember narratívája nem lehet ép. Feladatát, rendeltetését két igével határozza meg a Gen 2,15, melyet magyarul így ismerünk: „hogy őrizzé és művelje” a kertet.⁶

Theory and Case Study, in: *Journal of Pastoral Care& Counseling*, 68. évf., 2014, 4. szám. 1–11. 2.

⁴ Karen D. SCHEIB: *Pastoral Care: Telling the Stories of Our Lives*, Nashville, Abingdon Press, 2016. 8–15.

⁵ Bővebben lásd: SIBA Balázs: *Isten és élettörténet. A narratív identitással kapcsolatos kutatási eredmények gyakorlati teológiai jelentősége*, Budapest, 2008.

<https://docplayer.hu/3348425-Isten-es-elettortenet.html> (Megtekintve: 2018. 12. 12.)

⁶ A לְעֹרְבָהּ jelentése legalább háromrétegű, magában rejti a cselekvést, az istentiszteletet és engedelmességet, valamit a szolgálatot. A לְעֹמְרָהּ egyfelől arra utal, hogy valaki nagy gondossággal foglalkozik valamivel, gondot fordít valamire, sok helyen az Úr útjaira vagy a papi szolgálatra fordított figyelmet jelöli, de magában foglalja azt is, hogy valaki gondoskodik valamiről, gondját viseli, sőt, megőrzi valamit Franz DELITZSCH: *A New Commentary on Genesis*, Edinburgh, 1888. 137.

Létének vannak határai, melyet szintén az Úr hangján hallunk megszólalni: „a jó és rossz tudásának fájáról nem ehetsz”. Az ember tehát az Isten által „jó”-nak mondott világban él, és tud arról, hogy rossz is van,⁷ de mégsem ismeri a „rosszat”.⁸

Mindeközben Isten olyan méltóságot ad az embernek, melyet a Gen 1 a képmás mivoltban mutat be,⁹ és amelyről a 8. zsoltár csodálkozó áhítattal ezt mondja: „kevessé tetted őt kevesebbé Istennél, dicsőséggel és méltósággal koronáztad meg, úrrá tetted kezéd alkotásain, mindent a lába alá vetettél” (Zsolt 8,6–7).

Ami témánk szempontjából ebben lényeges, az két mozzanat. Az egyik maga a narratíva alakulása: adott az emberi környezet, tapasztalat és hozzá Isten értelmező szavai. A tapasztalat és megélt valóság tehát itt nem válik le a kijelentésről. A másik az a mozzanat, mely a „ki a hibás?” kérdést központivá teszi, ugyanis bár teológiaiag értelmetlen és lehetetlen a Teremtő hibáztatása a bűnért, érzelmileg mégis lehetséges, sőt egyfajta kényszerűséggé is válhat, és belophatja magát lelkigondozói gyakorlatunkba. Az elégtelenség érzése, a szégyen könnyen rávetíthető a teremtés történetében Istenre, elég csak arra a kérdésre gondolnunk, hogy miért teremtett Isten olyan embert, aki bűnbe eshetett, miért tette ki olyan elvárásnak, melynek nem tudott megfelelni, miért hozott *engem* olyan helyzetbe, hogy elbukjam, ha egyszer mindent tud és előre lát?¹⁰ A kérdés feloldásában Tillich emberi szabadságról szóló gondolatait hívom segítségül. Szerinte „*az ember tudatában van saját végességének és az egyetemes végességnek*”, „*kapcsolódik a végtelenséghez, de egyúttal ki is van zárva abból*”. Vagyis szabadsága véges, korlátos. Az Istentől való elfordulás azonban szabadságában áll, amit a hibáztatás kontextusán kívül úgy ír le, mint az emberi szabadság minőségét: „*Szimbolikusan szólva a Bukást az emberben levő isteni képmás teszi lehetővé. Csak annak lehet ereje elszakadni az Istentől, aki az Isten képmása. Az ember nagysága és gyengesége azonos.*”¹¹

⁷ Robert SALER: *The Transformation of Reason in Genesis 2-3: Two Options for Theological Interpretation*, in: *Currents in Theology and Mission*, 36. évf., 2009, 4. szám. 275–286. 278.

⁸ Adam D. HENSLEY: *Redressing the Serpent's Cunning. A Closer Look at Genesis 3:1*, in: *Logia*, 27. évf., 2012, 3. szám. 41–44.

⁹ Ezen a helyen nincs mód a képmás mivolt kifejtésére. A כְּמִיּוֹתָיו כְּצִלְמֵנוּ közül az első egy merevebb kifejezés, talán imágóként vagy imitációként kaphat hangsúlyt, míg a második inkább dinamikus másolatként. Az elsőben az eredeti, a másodikban az ideális dominál. DELITZSCH: *A New Commentary on Genesis*, 99.

¹⁰ Ugyanaz a mechanizmus ez, mellyel Káin és Ábel történetét közelítjük, és amelyet jól jelez „Istent mentető” zavarunk vagy hideg intellektuális távolságtartásunk vagy Káin hibáztatásának erős érzelmi töltése, amikor a történetet magyarázzuk.

¹¹ Paul TILLICH: *Rendszeres teológia*, Osiris Kiadó, Budapest, 2002. 262–263.

Az eredeti állapothoz hozzátartozik, hogy Ádám és Éva bár meztelenek voltak, nem szégyellték magukat egymás előtt (Gen 2,25). A héber szövegben lévő meztelenséget (עָרֹם) vizsgálva megértjük, hogy egyfajta önazonos állapot is jellemzi az embert, különösen, ha háttérben meglátjuk az igét, melynek jelentése meghámoz, leleplez, felfed, napvilágra hoz. Az ember itt az, akinek látszik, és nem rejt el semmit. Ahogyan van, úgy nem alanya és nem tárgya a megszégyenítésnek. Nem él meg, és nem okoz szégyent a másik jelenlétében.¹² Ebből pedig az is következik, hogy a szégyen nem az egyéni belül izoláltan, függetlenül meghatározható történet vagy állapot, hanem kell hozzá egy másik, akinek a jelenlétében megélhető.¹³ Az „önmagam előtt szégyellem magam” sem kivétel ez alól, hiszen ahhoz kell egy megtanult külső hang, és önmagam tárgyiasítása és külső szemlélése szükséges. A meztelenség, a bármi rejtegetnivaló hiánya pedig közelebb visz bennünket a szégyen megértéséhez, hiszen a szégyen, a leplezés, a rejtegetés összetartoznak, ahogyan azt a későbbiekben látni fogjuk. Mindezeket túl az eredetiben a szégyennel kapcsolatban nem annyira az állapot, mint inkább az elmozdulás a hangsúlyos: szégyenbe esni, a szégyen állapotába kerülni.¹⁴ Ez pedig az első szégyenbe esés utáni szégyen működési mechanizmusának egyik jellemzőjét vetíti előre.

3. A „más narratíva”

Az eredeti narratívához képest a Gen 3 leírásában megjelenik egy másik narratíva. Nem új tapasztalatra épül, hisz a világ, amelyben vannak, ugyanaz, mint egy perccel azelőtt. Az elbeszélés mód változik egy új hang megjelenésével. Ez a hang pedig a kígyóé, mely „ravaszabb volt minden vadállatnál”. Érdekes és töprengésre késztet az a tény, hogy a kígyó ravaszága (עָרֹם) és az ember meztelensége (עָרֹם) erősen hasonlítanak, mondhatni, majdnem azonosak, ami pedig a héber szövegek olvasásakor arra készteti az olvasót, hogy a fogalmak összefüggéseit megpróbálja megérteni vagy legalábbis megsejteni. A kígyó ravasz és rafinált, ugyanakkor okos is, mivel mindkét irányú előjellel érthető a kifejezés. A leplezés és leleplezés, az elrejtés és feltárás mozzanata, a megkülönböztetés, szétválasztás képessége a többi szentírási előfordulási helyen valamilyen formában és mértékben megjelenik.¹⁵ A kígyó meztelen és ravasz. Meztelenségében hasonlít az emberhez.

¹² Erre utal az ige hitpolel alakja: יְהִי עָרֹם וְיִשְׁוֹן לְאִתּוֹ

¹³ Bővebben lásd: Mark E. BIDDLE: *Sin, Shame and Self-Esteem*, in: *Review and Expositor*, 2006, 103. szám. 359–370.

¹⁴ Harris LAIRD – Bruce K. WALTKE – Gleason L. ARCHER JR.: *Theological Wordbook of the Old Testament*, Moody Publishers, 2003. בּוֹשׁ

¹⁵ Pl. 1Sám 23,22; Jób 26,6; Péld 12,16; 12,23; 13,16; 14,8; 22,3; 27,12.

Olyan, mintha ő is annak látszana, ami, és ami az ember. És ravaszul választja el, különbözteti meg a dolgokat.

A kígyó első megszólalása Évának szól, nem Ádámnak és nem kettőjüknek. Az eredeti tiltás egyértelműen egyes szám harmadik személyben és hímnemben hangzik el (Gen 2,15–17). A kígyó Évához beszél, és többes számban fogalmaz, vagyis egyetlen mozzanattal leválasztja egymásról a két embert, és összemosza a határokat, az önértelmezés egyik alapját billentve meg. Nem az „*egyetlen fáról sem*” az első átértelmezés, hanem Éva megszólítása, a többes szám használata a tiltás címzettjével kapcsolatosan, és utána a tiltás eltűlése. Ráadásul a kígyó a teljes saját állítását kérdéssé teszi, amire Éva válaszol is, mégpedig nemmel. A négy egyidejű „kérdőjelből” tehát Éva egyet azonosít és visszautasít, de épp e billenések lendületéből el is túlozza a választ: „*ne egyetek abból, ne is érintsetek.*”¹⁶ A hibás elválasztás és összemosás, a hibás kiterjesztés és fokozás a mi szégyennarratíváinknak is alapvető meghatározói azóta is.

Ezek után a kígyó értelmezni kezdi az Úr narratíváját, ezzel más kontextusba kerül a kijelentés és értelmezés, és ezen a ponton jelenik meg az a tény: a kijelentésen kívül is létezik értelmezés és narratíva. Vagyis választási lehetőség van. A kígyó Isten értelmező narratíváját veszi célba, és nem a tapasztalt valóságot, leválasztva az értelmezést az érzékelésről és tapasztalatról.¹⁷

Éva pedig nem arra támaszkodik, amit Istentől halott, hanem amit lát. Amit lát, az ugyanaz: kívánatos a fa gyümölcse, mint egyébként mindegyiké. Az értelmezés azonban már nem az Úr hangján szól, hogy „*tilos és halálhoz vezet*”, hanem a kígyóén, hogy „*okosság tesz*”. A két narratíva zavaró feszültségbe kerül, és Éva meghozza a döntést, hogy az okosságot és az ehhez társuló narratívát választja, vagyis betekintést nyer a dolgokba, amit Isten tud, és ami túl van az ő korlátos énjén. Az okosság első megjelenése azonban paradox módon épp a bölcsesség ellentétéről szól tartalmilag, hiszen a bölcsesség, a valódi megértés és belátás kezdete „*az Úr félelme*” (Péld 1,7; Jób 28,28), Éva pedig épp a bolondság egyik jellemzőjét mutatja tettével: a maga szemének hisz a kijelentés helyett, a kígyó belsővé tett hangjának az Istené helyett.

Az új narratíva kialakulásának van még három, a témánk szempontjából fontos eleme. Az egyik egy jellegzetes aránytévésztés, melyben a kígyó értelmező hangját hallva Éva gondolkodásában óriásivá válik az, ami tiltott, és jelentéktelenné minden más.¹⁸ A tiltás, a korlátosság, a korlát megszüntetésének lehetősége és vágya uralja a képet, és nem az Isten

¹⁶ HENSLEY: *Redressing the Serpent's Cunning*. 41–44.

¹⁷ Bővebben lásd: Mark S. SMITH: *Before Human Sin and Evil: Desire and Fear in the Garden of God*, in: *The Catholic Biblical Quarterly*, 2018, 80. szám. 215–230.

¹⁸ Henri BLOCHER: *Kezdetben*, Hatmat Kiadó, Budapest, 1998. 143.

által teremtett harmónia, melyben egyébként minden más fa éppoly jó és kívánatos, és amelyben az élet az isteni rendbe simulva egyszerűen „jó”. Az aránytévesztés egyben beszűkülés is, ami szégyennarratíváink megalkotásának azóta is jellegzetes mechanizmusa.

A másik mozzanat a tudás, a jó és rossz ismeretének teljes megváltozása. Az „olyan vagyok, amilyen”, és „a világ is olyan, amilyen”, és mindez Isten kijelentése szerint jó, tehát „jók vagyunk”, és „jól vagyunk” helyett meztelennek ismerték meg egymást. Nem csak észrevették meztelenségüket, hanem tudásukban, a másikról és önmagukról alkotott képükben ez lett a központi elem. Az aránytévesztés és beszűkülés következménye tehát az önmagáról és a másikról alkotott kép egyszempontúvá torzultsága.

A harmadik mozzanat a szégyenre adott reakcióinknak, az abból fakadó viselkedéseink kettősségének megértésében segíthet. Az ember a kísértés pillanatában sajátos kettősségbe kerül. A kígyó szól hozzá, mely lefelé, az állati felé, az emberi lét alatti felé húzza „vadállat” mivoltában, szavaival pedig az isteni, az ember fölötti fölé taszítja.¹⁹ A lényeg ebben, hogy kétirányú vonzásban áll az ember, a cél és végeredmény pedig, hogy ne élje meg úgy önmagát, mint korlátos szabadsággal, de nagy méltósággal, boldog, értelmes és értékes életre szánt teremtmény.

4. A szégyen és a rejtőzködés

Ahogy az ember átlépi az Isten által meghúzott határt, nem csak azt látja meg, hogy Isten természetéhez tartozik a létezés, határtalanság, és hogy megismerése meghaladja az embert, de szembesül saját végességével, limitáltságával és sérülékenységével is.²⁰ Úgy is megfogalmazható ez, hogy a szégyen a teremtményi mivolt, vagyis a nem-isten-mivolt lelepleződése, a nemi szervek eltakarása pedig az állatiasság, a halandóság, az emberi lét limitáltságának szimbóluma.²¹ Blocher megfogalmazása is tanulságos témánk szempontjából, aki szerint az ember önmagát abszolúttá akarja tenni, de a bűneset pillanatában meg kell látniuk az aránytalanságot szándékuk és lehetőségük között: észreveszik gyengeségüket testhez kötött létükben. Első reakciójuk, hogy eltakarják magukat, vagyis azt próbálják elrejtetni, amit észrevettek, és ami fenyegetettséget jelent számukra, közben pedig abszolútként tekintenek önmagukra, illetve egy-

¹⁹ Ahogyan Tillich fogalmaz: „Az énnel és világgal bíró ember számára az a kísértés, hogy elérheti a végtelen bővülködést.” Nem más ez, mint „végtelen vágyakozás arra, hogy az ember az egész valóságot önmagába vonja”. TILICH: *Rendszeres teológia*, 277.

²⁰ KORZUN, James E.: *The Dynamics of Shame in Spiritual Direction*, in: *Sewanee Theological Review*, 46. évf., 2002, 1. szám. 69–76. 71.

²¹ BIDDLE: *Sin, Shame and Self-Esteem*, 362.

mással szemben különbözőségüket is abszolutizálják, a másikat pedig immár mint „rivális istent, személyes függetlenségüket fenyegető szuverén lényt” szemlélik. „A másik csábító és rabul ejtő tekintete elől menekülve megpróbálják eltakarni oly sebezhető mezítelenségüket, és ezzel – a szégyen ellentmondásos természetéből következően – egyszersmind be is vallják azt.”²²

Az elkülönültség, különállóság nyilvánvalóvá válását Bonhoeffer egy hasonlattal láttatja: „Ahogyan a mesében a fa szégyelli koronája elveszített ékességét, úgy szégyelli az ember az Istennel és az emberekkel való egységének elvesztését.”²³ Az emberi kapcsolatra koncentráva ugyanerről a pszichológus Fromm a következőképpen fogalmaz:²⁴

„... tudatára ébredve önmaguknak és egymásnak, a férfiban és a nőben tudatosodott elkülönültségük és különbözőségük, nevezetesen, hogy más-más nemhez tartoznak. De elkülönültségüket felismerve idegenek maradtak, mert még nem tanulták meg szeretni egymást (amint ezt nagyon világossá teszi az a tény, hogy Ádám önvédelemből Évát hibáztatja, ahelyett hogy védelmére kelne). Az emberi elkülönültség tudata a szeretet újraegyesítő hatalma nélkül: a szégyennek a forrása. És forrása egyszersmind a büntudatnak és a szorongásnak is.”

Isten eredeti kijelentése, miszerint „nem jó az embernek egyedül lenni”, most nem a társ létének örömét eredményezi, hanem azzal szembesíti az embert, hogy nem elegendő önmaga számára, vagyis ez emlékezteti eredeti törekvésével kapcsolatos elégtelenségére. Az elégtelenség kérdése megjelenik az embernek az önmaga feletti uralkodásra való képességével kapcsolatosan is, nem véletlen, hogy önmaguk eltakarására éppen ágyékkötőket készítenek. A szégyen nem csak az, hogy van valami, amit el kell rejtteni, hanem az is, hogy van valami, ami fölött uralkodni kell. Mindkettő csak az elleplezéssel lehetséges ezen a ponton.

Figyelemreméltó Blocher gondolata mindezzel kapcsolatban:

„Ha a szégyenérzet valóban a fent leírt módon következik a bűnre, akkor egyetérthetünk Younggal, hogy a mezítelenség rejtegetésének ostoba kísérlete valójában »önmegváltó erőfeszítés« (...) Azonban az emberi kapcsolatok összezavarodásának tagadása és a szégyenérzet elfojtása hiába való próbálkozás. Abban a világban, ahova belépett a bűn, a ruha elengedhetelenné vált.”²⁵

A szégyen nem Istennel szemben jelenik meg. Vele kapcsolatban a félelem jelenik meg, mely a büntudatból fakad. A félelem a következménye miatt elrejtethetetlen tetre vonatkozik, és a büntetésre irányul. A büntudat és szégyen megkülönböztetésének jó alapot nyújthat

²² BLOCHER: *Kezdetben*, 182.

²³ Dietrich BONHOEFFER: *Etika*, Kolozsvár, Exit Kiadó, 2015. 184.

²⁴ Erich FROMM: *A szeretet művészete*, Háttér Kiadó, Budapest, 2012. 6.

²⁵ BLOCHER: *Kezdetben*, 183.

Tillich, aki a bűneset következményének leírásában a tragikus jellegű, egyetemesen sorsszerű elidegenedéssel szemben²⁶ a bűn személyes és állapot jellegét hangsúlyozza.²⁷

Miközben az ember a másikkal szemben lepellel takarja el önmagát, Isten elől elrejtőzik. Takarásba igyekszik, mégpedig a teremtett világ elemeit felhasználva a Teremtővel szemben. Ha közelebbről megvizsgáljuk a szöveget, azt a képet látjuk, hogy az ember igyekszik árnyékban, sötétben maradni, hogy ne látszódjék, mert ettől remél védeltséget, menedéket. Az elrejtőzés (אָהַר) a megmenekülés és a túlélés érdekében történik más igehelyeken is. Az Isten elől való elrejtőzés értelmetlenségét azonban jól mutatja a 139. zsoltár: „*Hová menjek lelked elől? Orcád elől hova fussak? Ha a mennybe szállnék, ott vagy, ha a holtak hazájában feküdnék le, ott is jelen vagy.*”

Ahogy a szégyen ősi és közös élmény, úgy az arra adott reakció is az. Az eltakarás, elleplezés, valamint a rejtőzködés általános és meghatározó jelenség, mely esetenként állandóvá, életmóddá válik, és a teremtenyi narratívát a szégyen narratíva lecseréli. A leplezés és rejtőzködés nem csak fizikai módon történik. Mikor Isten megkérdezi a bujkáló embert, hogy mi történt, az ember nem erre a kérdésre válaszol, hanem arra, hogy mi az oka annak, amit tett, és miért nem ő a hibás: „*az asszony, akit mellém adtál, ő adott nekem a fáról, azért ettem*” (Gen 3,12). Lehet a hibás Isten, aki nem jó társat adott, lehet az asszony, a lényeg azonban ettől is súlyosabb: nem a történetről szól a válasz, hanem a „ki a hibás?” kérdéstről, amely nem vezet sehova, megoldást nem kínál, az események megértéséhez nem visz közel, sőt meggátolja a valódi megértést. Tragikus történeteinket mi is gyakorta beszéljük el ezen a módon, és épp azért nem tudjuk elbeszélni élethelyzetünket, mert a „ki a hibás?” kérdés csapdájába ragadunk, és nem tudjuk lecserélni az eredeti, előre segítő kérdésre: „Mi történt?”

A szintén számonkért asszony a kígyóra teszi a felelősséget: az szedett rá, az vezetett félre, az adott hamis reményt (אִשָּׁה). Ez pedig egy újabb árnyalattal gazdagítja a szégyenről alkotott képet, melyben az eredeti héber kifejezés (בוֹשׁ) magában foglalja azt, hogy

²⁶ Az elidegenedés általánosan tárgyalt aspektusait nincs lehetőség jelen írásban kifejteni, érdemes azonban figyelembe venni az ember elidegenedését Istentől, a másiktól, önmagától és a teremtett világtól. Lelkigondozói összefoglalását lásd: Asa SPHAR: *A Theology of Shame as Revealed in the Creation Story*, *The Theological Educator*, 1997, 55. szám. 64-74.

²⁷ „Ha a »bűnökről« beszélünk, és sajátos tettekre utalunk, melyet bűnösnek tartunk, mindig tudatában kell lennünk, hogy a »bűnök« a »bűn« kifejeződései. Nem a törvénynek való engedetlenség tesz egy cselekményt bűnössé, hanem az a tény, hogy ez a cselekmény az ember Istentől és önmagától való elidegenedés megnyilvánulása. Ezért mondja Pál apostol, hogy ami nem hitből, nem az Istennel való egységből van, az bűn. Egy másik összefüggésben (Jézus nyomán) az összes törvényt a szeretet törvényében foglalja össze – a szeretet győzi le az elidegenedést. A szeretet arra törekszik, hogy újraegyesítse azt, ami szétvált – ez az elidegenedés tökéletes ellentéte. A hit és a szeretet győzi le a bűnt, mert az újraegyesülés szünteti meg az elidegenedést.” TILLICH: *Rendszeres teológia*, 273.

az ember vár valamire, ami nem teljeseedik be,²⁸ abban bízunk, akiben nem bízhat,²⁹ össze-zavarodik, mert épp az ellenkezője történik annak, amire számít,³⁰ és így megjelenik az illúzióvesztés, a megalázottság, a töröttség megélése.³¹

5. A szégyen narratívája

Ezen a ponton érdemes hátralepnünk, és kissé távolabbról, a jelenből ránézni a szégyen eddig tárgyalt jellemzőire. A szégyenérzés önmagában nem rossz, mivel emberi korlátaink közt tart bennünket, és elősegíti a normális emberi együttélést.³² Teológusként is azt mondhatjuk, hogy a szégyenérzés önmagában emberi létünk korlátosságára emlékeztet, és jó esetben az Isten iránti vágyakozássá alakul.³³

A szégyen azonban lehet csapda is, ami nem csupán az egyéni narratíva következményes torzulása, hanem a megszégyenülés és megszégyenítés összekapcsolódása, mely kapcsolatromboló, „önfenntartó” körré alakulhat,³⁴ végső soron pedig kialakulhat a szégyen „önálló életre kelt” narratívája. Biddle megfogalmazása szerint ugyanis nem csak az a baj a szégyennel, hogy önleértékelésről szól, hanem valami természetében egészen más: a szégyen abból következik, hogy az egyén irreálisan magas elvárásokat állít maga elé, melyhez önértékelését köti.

Ez a mozzanat pedig nem eseti, hanem folyton újrateregetheti önmagát, amikor az egyén folytonosan újrateregeti megszégyenüléséhez vezető irreális mércéit.³⁵ Ez az, amiben különbözik a bűntudattól, mely inkább a dolgot, tettet, eseményt, fantáziát állítja a középpontba, míg a szégyen a másik által megfigyeltként megélt, tárgyiasított ént. Ahogy Bánki összegzi: „A lelkiismeret-furdalásunk tiltásokból fakad, a felettes-énünk befolyása alatt áll, és konkrét dolgokra vonatkozik, míg a szégyen a teljes önmagunkra vonatkozó elvárásainkkal függ össze, aminek éppen nem felelünk

²⁸ Pl.: Bír 3,25; 2Kir 2,17; 2Kir 8.

²⁹ Pl. Ézs 1,29; 20,5; 30,3.

³⁰ Pl. Jób 6,20, Jer 14,3; Ézs 42,17.

³¹ LAIRD–WALTKE–ARCHER JR.: *Theological Wordbook of the Old Testament*. A csalódás és illúzióvesztés mozzanatát teszi központiá a שִׁבְיָ megértésében Daniel Y. WU: *Honor, Shame and Guilt: Social-scientific Approaches to the Book of Ezekiel*, Winona Lake, Indiana, 2016. 100–102.

³² Pl. John BRADSHAW: *A mérgező szégyen gyógyítása*, Casparus Kiadó, Budapest, 2015. 17–19; BÁNKI György: *A legnagyobb könyv a nárcizmusról*, AbOvo Kiadó, 2016. 116–117.

³³ Pl. Zsolt 25; 31,18; 40,12–18; 69,6–22.

³⁴ Ebből a szempontból érdekes Wu definíciója, miszerint a szégyen a méltatlanul el nem fogadottság és visszautasítottság félelme, fájdalma és állapota emberi kapcsolatainkban. Jackson WU: *Have Theologians No Sense of Shame? How the Biblical Reconciles Objective and Subjective Shame*, in: *Themelios*, 43. évf., 2018, 2. szám. 205–219. 206.

³⁵ BIDDLE: *Sin, Shame and Self-Esteem*, 363.

meg.”³⁶ Bradshaw súlyos fogalmai jól visszaadják a probléma mértékét: „A szégyen mint állapot eluralkatja a teljes identitásunkat, ami azt jelenti, hogy alapvetően rossznak és selejtesnek tartjuk magunkat. Amint a szégyen identitássá alakult, mérgezővé válik, és megfoszt emberi mivoltunktól.” „A mérgező szégyen nem más, mint énünk lerombolása saját énünk által.”³⁷

A szégyent azonban, mint láttuk, az első pillanatban leplezni kezdi az ember, és ez akkor sem változik, amikor a szégyen eluralkodik rajta. A „rossz vagyok” meghatározó élménnyé válik, viszont mivel leplezni kell, a narratíva kettőssé, önellentmondásossá és elbeszélhetetlenné válik. A leplezett rész egyre kevésbé elbeszélhető, míg a leplező vonulat dominánssá válik, és szolgájává teszi az elbeszélőt. A másodlagos, leplező narratíva fenntartása és folyamatos megjelenítése ugyanis túlélési funkciót kap. Azáltal, hogy lefelé vagy felfelé pozicionálja az egyént,³⁸ a megszégyenülés elkerülésének lehetőségét, vagyis egyfajta védelmet jelent, a szégyen másokra való áthelyezése által³⁹ pedig a megszületett és meglátott szégyentől való megszabadulás élményét segíti elő. A kettévált vagy többfelé szakadt narratívaelemek közt az idő előrehaladtával egyre kevesebb a koherencia, melynek hiányát a leplező narratíva tovább erősítésével lehet lefedni.

A szégyenben élés nehezen feloldható állapot. Mivel az egyén önmagára fókuszál, és nem a másokra, ezért nehezen oldható fel más által.⁴⁰ „Aki szégyenre hajlamos, szívesen leváltaná büntudatra, mert a büntudat kezelhetőbb, a másik ember által enyhíthető. A bűn megfoghatóbb, konkrétabb és orvosolhatóbb, mint a belülről támadó, megsemmisítő szégyen.”⁴¹ A szégyenhez nem kapcsolódik a megbocsátás és a jóvátétel aktusa, így a szégyenben ragadt ember nem tud elmenekülni a reménytelenül romboló én problémája elől.⁴² Az egyéni szégyennarratíva csak akkor változtatható meg, ha az egyén képessé válik másként látni és más módon elbeszélni önmagát.

³⁶ BÁNKI: *A legnagyobb könyv a nárcizmusról*, 117.

³⁷ BRADSHAW: *A mérgező szégyen gyógyítása*, 17, 58.

³⁸ Gyakorlati példák erre: A perfekcionizmussal az egyén a tökéletes(nek tűnő) cselekvés és életfolytatás által megpróbálja elkerülni az esetleges kritikákat és a szégyenérzést. Az öngazolás és a másik leértékelése által az egyén kívül helyezi és projektálja a szégyent mások hibáztatása, megítélése által. Keresztyén körökben ez az „én szentebb vagyok, mint te” magatartás. A hatalomgyakorlás vagy a manipuláció által az egyén kontrollálni kívánja a helyzetet, hogy minimalizálja a megszégyenülés esélyét. KORZUN: *The Dynamics of Shame in Spiritual Direction*, 72.

³⁹ A legjellemzőbb a bűn áthelyezése, a hibáztatás, bűnbakképzés, vagy mentegetőzés, mentségkeresés, túlzott humor. KORZUN: *The Dynamics of Shame in Spiritual Direction*, 73.

⁴⁰ CURTIS R. RICH: *The Transformation of the Heart: An Object Relations Perspective*, in: *Journal of Pastoral Care & Counseling*, 69. évf., 2015, 3. szám. 140–150. 140.

⁴¹ BÁNKI: *A legnagyobb könyv a nárcizmusról*, 118.

⁴² RICH: *The Transformation of the Heart*, 140.

6. A Szentháromságból fakadó új narratíva

A szégyenre adott válasz a leplezés, a leplezés pedig paradox módon az a viszonyulási mód, mely fenntartja és kiterjeszti a szégyent. Lynch felhívja a figyelmünket egy, a szégyen fogalmához gyakran nem társított, ám annál fontosabb szentírásbeli jelenségre. A szégyen gyakran olyan kontextusban jelenik meg, amikor emberek szárazság idején vizet keresnek, de nem találnak, így megszégyenülnek reménységükben. Jellegzetes textus a Jer 14,3–4. Az előkelők által vízáért küldött, ám vizet nem találó szolgák visszatérve „szégyenkeznek, pirulnak, fejüket eltakarják”. A gyászt látjuk ebben a fejüket eltakaró mozzanatban. Furcsa módon fejük eltakarásával, gyászukkal megszégyenültségüket, kiszolgáltatottságukat, gyengeségüket és elégtelenségüket teszik mindenki számára láthatóvá, vagyis képileg paradox módon leplezik azt. A szégyen az, amit elrejt az ember. Amivel együtt rejtji korlátosságát. A gyász az, amit nyilvánvalóvá tesz az ember, és megmutatja korlátosságát. Ebben kerül helyére, ebben helyezi vissza önmagát „emberfelettségéből” vagy az „emberalattiságból” az emberibe, a teremtményibe. Ezáltal térhet vissza az Istenhez, mint ahogyan Isten ezt várja is (pl. Ám 4,7–8).⁴³

A visszatéréshez azonban nagy változásnak kell történnie. Nem elég példaként tanulmányozni Jézus életét, az apostolok történeteit, nem elég felidézni tanításokat. A példa ugyanis legfeljebb fokozni tudja a „rossz vagyok” narratívát, a szégyent és az ezzel együtt megélt magányt. Nem csak a tökéletes Jézustól, a nagyszerű apostoloktól, hithősöktől szigeterel el, hanem a többi keresztyén embertől is. Korzun arra hívja fel figyelmünket, hogy a szégyent a kereszt képes megszólítani. Krisztus, aki „megüresítette önmagát, szolgai formát vett fel, emberrekhöz hasonlóvá lett és emberként élt, megalázta magát és engedelmes volt mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig” (Fil 2,6–8), megengedte a totális megszégyenítést, hogy mi ne szégyenüljünk meg Isten előtt. A teljes megszégyenüléssel, szenvedéssel és fájdalommal, a mi megszégyenítésünkről való lemondással képes áthatolni az egyéni fájdalomon, félelmen és szégyenen.⁴⁴

A keresztet szemlélve és látva válhat elérhetővé a Zsid 4,15–16-ban megírt meghívás, hogy bizalommal járulhassunk a kegyelem trónusához, „*hogy irgalmat nyerjünk és kegyelmet találjunk, amikor segítségre van szükségünk*”. A keresztet szemlélve válik elérhetővé és elfogadhatóvá, hogy Isten szerető Atya, és válik elérhetővé egy új narratíva: én az a teremtmény vagyok, akinek Isten az Atyja, és akinek Atyja az Isten. Így válik elérhetővé a fiúság narratívája: én nem csak földi családom gyermeke vagyok, de fiú is (Gal 4,6), és örökös (Róm 8,17; Gal 3,29), és nem szolga (Jn 15,15), hanem szabad. Jézus által nekem is hangzik az Atya kijelentése: „Ez az én szeretett fiam, akiben gyönyörködöm” (Mt 3,17). Mindehhez pedig Isten az Ő

⁴³ Matthew J. LYNCH: *Neglected Physical Dimensions of „Shame” Terminology in the Hebrew Bible*, in: *Biblica*, 2010, 91. szám. 499–517. 502–503.

⁴⁴ KORZUN: *The Dynamics of Shame in Spiritual Direction*, 74.

Lelkét küldi segítségül, aki „segít a mi erőtlenségünkön”, és „esedezik érettünk kimondhatatlan fohászkodásokkal” (Róm 8,26), és aki „tanulást tesz lelkünknek arról, hogy Isten gyermekei vagyunk” (Róm 8,16).

Mindezekkel együtt a narratíva lecserélésében van két jelentős nehézség. Az első a megbékélés. Megbékélés Istennel, önmagammal, saját történetemmel, múltammal és jelenemmel. A nehézség abban áll, hogy bár jó lenne ezt pontszerűen értelmezni, egy pillanatban megvalósíthatónak látni, ez egy folyamat, mely munkát, bizonyos esetekben segítséget, támogatást igényel. A másik nehézség, hogy a keresztyén lét a „már igen” és „még nem” állapota, és amíg ebben a testben élünk, bűnöket követünk el, ami szégyennel jár, és híz bennünket jól ismert és megszokott mechanizmusaival a szégyen állapotában ragadás felé. Fiak vagyunk és megváltottak, és ugyanakkor bűnösök is. Ebből következően szégyen-narratívánkat úgy kell a Szentháromságból fakadó önértelmezési és önelbeszélési móddá alakítanunk, hogy azt teljességében és tökéletesen megélni nem tudjuk, hacsak bele nem foglaljuk a „még nem” állapotot is. Ez pedig könnyen reménytelenül összetett színben tüntetheti fel a változást, és reménység helyett kétséggel tölthet el.

Ennek a feloldása is Krisztus keresztyében van. Pál apostol a Róm 7,14–25-ben részletesen leírja e kettősség gyötrelmeit, odáig fokozva, hogy azt kérdezi: „*En nyomorult ember! Kicsoda szabadít meg ebből a halálra ítélt testből?*” A Pál által megtalált válasz az, ami vizsgálatunk és válaszunk lehet: „*Nincsen azért mostmár semmiféle kárhóztató ítélet azok ellen, akik Krisztus Jézusban vannak, mert az élet Lelkének törvénye megszabadított téged Krisztus Jézusban a bűn és a halál törvényétől*” (Róm 8,1–2). Az a Pál, aki Saulként tökéletesnek akarta látni magát, akár mások élete árán is, itt elismeri, hogy önmagától elégtelen, sosem lesz elég, de Krisztusban szabad. Így képes arra, hogy függetlenül attól, hogy tömeg hallgatja, vagy börtönben van, tisztelik vagy megvetik, végezze a békéltetés szolgálatát. Függetlenül attól, hogyan látják, és még az sem fontos, hogy ő milyennek látja önmagát, hiszen ismeri és tudja, hogyan látja őt az Atya a Krisztus által (1Kor 4,3). Felvállalja, nyilvánvalóvá teszi korlátosságát, korlátos szabadságát, azt is, hogy „rész szerint” érti és látja a dolgokat (1Kor 13,9–13). Ember. Nem több és nem kevesebb, mint egy megváltott ember, akinek feladata van ebben a világban. Tökéletlensége ellenére fiúként és örökös-ként szolgálja Istennek.

Összegzés

Az ember sokféleképpen beszélheti el önmagát. Narratívája és narratív identitása fejlődik, alakul, komplex, és sok tényező befolyásolja. A narratíva alakulásának meghatározó tényezői között jelen van a szégyen, mely jelzi az egyénnek korlátosságát, határoosságát, ke-retek közt tartja, végső soron pozitív hatásként Isten iránti vágyakozást ébreszt benne. A

szégyen azonban a narratíva meghatározójává válhat: a „mi történik?” kérdéseket a „ki a hibás?” kérdéseire cserélve csapdába csal, és ott is tart. A Gen 1–3 alapján megérthetjük, mi lehetne teremtményi alpnarratívánk, mely röviden annyi, hogy Isten jó teremtményei vagyunk a jónak teremtett világban, korlátos szabadsággal rendelkezünk, de nagy méltósággal, ugyanakkor feladattal is. A teremtett ember számára nem létezett a szégyen, az a bűnessel jelenik meg, a kísértés és bűnbe esés történetének részleteiből pedig sok mindent megérthetünk az eredeti narratíva szégyennarratívára cserélésének mechanizmusaiból, az arra adott reakciók működéséről. Az ember önelbeszélése leválk a kijelentésről, majd meghasad, darabokra hullik, és az eluralkodó szégyen rejtőzködésre, leplező narratívák létrehozására kényszerít. A szégyen fogalmának használata az Ószövetségben esetenként a gyász mozzanatához is kapcsolódik, melyből megérthetjük, hogy a nyilvánvalóvá tett, felvállalt és megélt korlátos, töredezett és gyenge állapot hogyan oldhatja a leplezés által fenntartott önpusztító állapotot. A valódi feloldást a Szentháromságból fakadó új narratíva megszületése adhatja: a keresztsben velünk a szégyen és fájdalom legmélyebb magányában közösséget vállaló Krisztus által Atyánkká lehet Isten. Az Atya fiakként tekint ránk, mégpedig olyanokként, akiben Krisztus által gyönyörködik. A Szentlélek pedig világosságot és erőt adhat ebben, könnyörögve úgy, ahogyan mi nem tudunk, hogy a „keresztyén vagyok” elbeszélési móddá alakulhasson, felvállalva a „már igen” és „még nem” állapotának kettősségét.

Felhasznált irodalom:

- BALLABAN, Steven: *The Use of Traumatic Biblical Narratives in Spiritual Recovery from Trauma: Theory and Case Study*, in: *Journal of Pastoral Care& Counseling*, 68. évf., 2014, 4. szám. 1–11.
- BÁNKI György: *A legnagyobb könyv a nárcizmusról*, AbOvo Kiadó, 2016.
- BIDDLE, Mark E.: *Sin, Shame and Self-Esteem*, in: *Review and Expositor*, 2006, 103. szám. 359–370.
- BLOCHER, Henri: *Kezdetben*, Harmat Kiadó, Budapest, 1998.
- BONHOEFFER, Dietrich: *Etika*, Kolozsvár, Exit Kiadó, 2015.
- BRADSHAW, John: *A mérgező szégyen gyógyítása*, Casparus Kiadó, Budapest, 2015.
- DELITZSCH, Franz: *A New Commentary on Genesis*, Edinburgh, 1888.
- FROMM, Erich: *A szeretet művészete*, Háttér Kiadó, Budapest, 2012.
- HENSLEY, Adam D.: *Redressing the Serpent's Cunning. A Closer Look at Genesis 3:1*, in: *Logia*, 27. évf., 2012, 3. szám. 41–44.
- KÁLVIN János: *A keresztyén vallás rendszere I.*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1995.
- KORZUN, James E.: *The Dynamics of Shame in Spiritual Direction*, in: *Sewanee Theological*

- Review, 46. évf., 2002, 1. szám. 69–76.
- LAIRD, Harris – WALTKE, Bruce K. – ARCHER JR., Gleason L.: *Theological Wordbook of the Old Testament*, Moody Publishers, 2003.
- LYNCH, Matthew J.: *Neglected Physical Dimensions of „Shame” Terminology in the Hebrew Bible*, in: *Biblica*, 2010, 91. szám. 499–517.
- RICH, Curtis R.: *The Transformation of the Heart: An Object Relations Perspective*, in: *Journal of Pastoral Care & Counseling*, 69. évf., 2015, 3. szám. 140–150.
- SALER, Robert: *The Transformation of Reason in Genesis 2-3: Two Options for Theological Interpretation*, in: *Currents in Theology and Mission*, 36. évf., 2009, 4. szám. 275–286.
- SCHEIB, Karen D.: *Pastoral Care: Telling the Stories of Our Lives*, Nashville, Abingdon Press, 2016. 8–15.
- SIBA Balázs: *Isten és élettörténet. A narratív identitással kapcsolatos kutatási eredmények gyakorlati teológiai jelentősége*, Budapest, 2008. <https://docplayer.hu/3348425-Isten-es-elettortenet.html>.
- SMITH, Mark S.: *Before Human Sin and Evil: Desire and Fear in the Garden of God*, in: *The Catholic Biblical Quarterly*, 2018, 80. szám. 215–230.
- SPHAR, Asa: *A Theology of Shame as Revealed in the Creation Story*, *The Theological Educator*, 1997, 55. szám. 64–74
- TILlich, Paul: *Rendszeres teológia*, Osiris Kiadó, Budapest, 2002.
- WU, Daniel Y.: *Honor, Shame and Guilt: Social-scientific Approaches tot he Book of Ezekiel*, Winona Lake, Indiana, 2016.
- WU, Jackson: *Have Theologians No Sense of Shame? How the Biblical Reconciles Objective and Subjective Shame*, in: *Themelios*, 43. évf., 2018, 2. szám. 205–219.

Horváth Levente¹:

Trinitárius és inkarnációs koordináták közé huzalozott paradox modell a kontextuális lelkigondozásban

A Paradoxical Model Drafted Between Trinitarian and Incarnational Coordinates in Contextual Counselling.

The Fall is manifestly the distortion of the *imitatio Dei*. It demands the safeguard of “the move from above towards below”, the paradoxical *kenosis* orientation of the divine incarnation and impulse, which proves to be the total, diametrical opposite of the absurd striving of the obscene human hubris in its aggressive and ego-centric “move from below towards above”. This requires a radicalism that is not just an attempt to formulate ethics but, specifically, to create a specific area of counselling, namely, *contextual* counselling. Similarly, in a truly theological ethic, God must not be merely *considered*, but *manifest* as the Foundation and Alpha of any contextual counselling. This statement immediately imposes upon us and forces us into a new perspective: that we can no longer talk *about* God but, from now on, only talk *to* God. This must be the non-possessive default mode of true theological discourse in opposition to classical objectifying expressions.

What are the staggering implications of this? If the counsellor does not begin a client’s session by talking to *God* in a direct way, or ceases to talk to God, then it becomes impossible to talk to the *client* as well. Moreover, in ceasing to talk to God and the client, one ends up merely addressing a vague monologue to oneself in a devouring way with the Self alone, and as such, is essentially not talking *at all* anymore, not even to oneself. Emptying the theological *logos* of the *personal aspect* of the relational *koinonia* with God severs the core concepts and teachings of Christianity from their context and from their *participatory* character. Fellowship

¹ A szenvedélybetegekkel foglalkozó, a magyarózdi Terápiás Otthont működtető Református Mentő Misszió és Bonus Pastor Alapítvány alapítója és vezető lelkipásztor. Kolozsváron, majd Skóciában tanult, Walesben védte meg doktorátusát. Holland-magyar képzésben kontextuális lelkigondozásban nyert képzést. Részt vett a Koinónia Kiadó alapításában, több ifjúsági szervezet indulásánál (IKE, Genéziusz) bábáskodott, aktív lelkigondozó és *coach*. Missziológiát tanít a kolozsvári Protestáns Teológiai Intézetben.

in the Body of Christ demands participation in the fellowship and participation (*perichoresis*) of the Persons of the Trinity as much or more than in each other's mission, commission, and existence.

Professor Dr. Sára Bodó has inspired me (especially concerning grief and exploring different approaches to counselling in the very specific context of comforting people who have lost a loved one) to try to examine a wider context and perspective in seeking a model from the counsellor's point of view. This leads to a conviction that contextual therapy and theological commitment discover that nothing can be closer to a genuine approach than the *a priori* approach of the contextual *per se* in tackling the human condition. The "Trinitarian Family" model has to be at the forefront of our investigation, while the incarnational model makes relevant the filial aspect of the Sonship of the Son, pointing toward and including our filial relation toward the same Father, as a result of the adoption of mankind into a sonship state and into the family of God. This is qualitatively far greater than simply regarding people as sinners. This adoption as described by systematic theology was achieved through and by the ascension of the Son into heaven and his sitting at the right hand of the Father.

In the works of Iván Böszörményi-Nagy, the founder of so-called contextual family therapy, the emphasis falls on what he developed and called *multi-directed partiality*. This concept can be understood as the main methodological principle of contextual therapy as such. In this study, I have tried to point to the Trinitarian model through which we can understand family relationships on the basis of the Trinitarian and incarnational model. The self-differentiations from each other of the three Persons in the Godhead are also a calling for a multi-directed partiality in an approach to human personhood within the family context. The dialogical means of affirming and differentiating the relationships within the Trinity can be applied to evoke a dialogue of responsible mutual position-taking among family members. In our case of counselling responsibility, this consists of a sequential turning towards member after member (even absent members), in which both acknowledgement and expectation are directed at them. This is definitely an alternative to the more common "neutrality" or unilateral partiality of other approaches. In the traditional theological handling of the Trinity, and of the incarnational and salvific work of the Son, I have traced this same unilateral partiality with a concern to avoid the pitfalls of those conceptually valid, yet relationally void notions, and even dogmatic frameworks, which are construing the human condition in less relational terms, *i.e.*, in the understanding of the divine *imago Dei*. The Trinity and the descending move from above of the Son's incarnation need to treat each Person from the point of view of each: the relational standing of each is giving their real meaning and significance as divine Persons in their unique and common contexts. Thus, each Person is serving also as a genuine context for the others, and even for us, as we find ourselves grafted into the relational life of the Trinity by staggering grace. This is no more and no less than recognizing

perichoresis as the foundation of genuine human community (the countercultural position and mission of the Church), against Western worldviews and the narrative of an individualistic society as a whole.

Keywords: relational, personal, filial aspect of the incarnation, the Trinity as a family, contextual, relational aspect of the Trinity and of the *imago Dei*, orientation of the incarnation, human hubris, talking to God in counselling, paradoxical model, multidirected partiality, self-differentiating, perichoresis.

Alighanem igazat kell adnunk Einsteinnek abban, hogy beszélhetünk ugyan a tudomány etikai alapjairól, de nem beszélhetünk az etika tudományos alapjairól. Bonhoeffer talán emiatt is állítja, hogy szigorú értelemben egy etika megírásakor nem beszélhetünk a jó és rossz megkülönböztetéséből kialakítható, deriválható és eredményesen eligazító etikáról, mert szerintünk is ezzel máris – ironikus módon – a bűnesetnek adózunk, hisz nem a jót kell megismernünk, hanem Istent, aki által egyedül lehetséges a jó felismerése és cselekvése. Nemcsak fel- és megismerése, hanem az arra való képesítés is egyben:

„A keresztény etika már a jó és gonosz ismeretének a lehetőségében is az eredettől való elszakadásunkat látja. Az ember eredetileg egy dolgot ismer: Istent. Másokat, dolgokat és önmagát csak Isten-ismeretének az egységén belül ismeri, mindent csak Istenben ismer, és mindenben Istent ismeri. A jó és gonosz ismerete az eredettől való ősi elszakadásra utal.”²

² Dietrich BONHOEFFER: *Etika, útkészítés és bevonulás*, (ford. VISKY S. Béla) Exit Kiadó, Kolozsvár, 2015. 182. Dr. Bodó Sára egyetemi docens egy, a hitvallásnak a Jézus halálára és eltemetésére vonatkozó szakaszát magyarázva, a prédikációját Nietzsche elhíresült Isten-halála drámai idézetével indítja, és mint a gyászfolyamat szakértője, különös hatást ér el: indirekt fordulatokkal mutatja fel és igazolja, Isten halálával együtt a jóra, sőt a szeretetre való tudásunk is „elhalna.” De a Jézust szeretetből gyászoló ember a maga gyászára is csak akkor talál vigasztalást, ha – ahogy azt az igehirdető hangsúlyozza – Jézusban a saját „Testvérét” ismeri fel, szereti, és érti meg, hogy voltaképpen Jézus halálában így a saját „Testvére” halálát, és szerettei halálában a Jézusét gyászolja el. Csak ez a gyászoló felismerés és szeretet az „isteni Testvérünk” iránt hozhat vissza bennünket az eredettől való ősi elszakadásunkból, ahogy azt a Professzorasszony más műveiben is nyomatékosítja teszi. A prédikáció hangfelvételét lásd itt: <http://www.refradio.eu/radio/euradio/letoltes/?t=dr.%20bod%C3%B3s%C3%A1ra> (Utolsó megtekintés: 2018. 12. 09.)

Merthogy Ádám bukása éppen abban rejlett, hogy – a későbbi modernista és racionalisztikus felvilágosodás-narratívát megelőlegezve – a jó eldöntésében Istentől független, önálló és autonóm percepcióra törekedett,³ mintegy valamiféle fordított *imitatio Dei* készítésének engedve, amikor a kígyónak engedett.⁴ John M. Frame, amerikai teológus kritikai-filozófiai értékelése szerint:

„Ily módon az emberi ész nem csupán az önmaga végső autoritására [vá vált], hanem egyúttal Istent is, mint a tapasztalható világegyetem intelligens tervezőjét és alkotóját is [önmagával] felcserélte. Ennek megfelelően érvel Immanuel Kant A vallás a tiszta ész határain belül c. művében: »az emberi ész soha nem tudja és nem szabad magát alávesse semmilyen autoritásnak önmagán túlmenően.«.”⁵

Bonhoeffer még tovább megy, és radikalizálja megfigyeléseit.⁶ Ha parafrázálnám az általa kifejtett gondolatot, azt mondanám, beszélhetünk ugyan a tudomány teológiai alapjairól, de nem beszélhetünk a teológia tudományos alapjairól sem, csak Istenről mint a teológia (végső és „alapvető”) Alapjáról. Miért ez a primátusa Istennek? Nem szüntetjük meg magát a teológiai eszmélkedés tudományosságát és így komolyságát mint tudományét is egyben? Nem, sőt Buberrel szólva még Istenről mint alapról se lehet végső soron adekvát módon szólni, hisz nincs reális és abszolút értelemben vett lehetőségünk erre, legfeljebb annyi, hogy

³ Nevesül Kant az, aki elsősorban ezt filozófiai programjában mindenre kiterjedően és rigorózus szisztematikussággal több művében végiggondolja, és aprólékosan kifejti, bár nem tud még elrugaszkodni az eredendő bűn tanításától (ahogy azt egyes újkantiánus követők később meg is kísérlik), ez érezhető az ambivalens hangvételén is, ahogy heroikus kísérletet tesz arra is, hogy a két tant egyensúlyban tartsa. Mára némely követői végül ezen a téren feladják a termékeny feszültséget, és ebben a posztmodern utat járva dekonstruálni igyekeznek az ún. „autonóm humánnum” javára az Isten–ember reláció-adta emberképet.

⁴ „...jól tudja Isten, hogy ha esztek belőle, megnyílik a szemetek, és olyanok lesztek, mint az Isten: tudni fogjátok, mi a jó, és mi a rossz.” (1Móz 3,5)

⁵ John M. FRAME: *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought*, Presbyterian and Reformed, Phillisburgh, N. J., 1995. 45.

⁶ Érdemes itt szó szerint még idézni, hisz a továbbiakban még szó lesz az alább tárgyalandó tételeink során az emberi hübrisz (a bűnesetben létesített) „alulról felfele történő mozgásról”, mint ami szemben áll az isteni alázattal, nevesül a megtestesülés „fentről lefele haladó mozgásirányával”: „Ügy tünik, hogy a jó és a rossz ismerete minden etikai gondolkodás célja. A keresztény etika első feladata az, hogy ezt az ismeretet megsemmisítse. Minden más etika alapfeltételét támadja tehát, ezzel pedig olyannyira egyedül van, hogy kérdéses: van-e értelme annak, hogy egyáltalán keresztény etikáról beszéljünk? Ha ezt mégis meg tesszük, csak azt jelentheti, hogy a keresztény etika gyökerében kíván megvizsgálni minden etikai kérdésfeltevést, hogy egyedül érvényes etikaként minden etika kritikája legyen.” (BONHOEFFER: *Etika, útkészítés és bevonulás*, 182.)

nem annyira Istenről, hanem inkább Istenhez kell szólnunk, amikor teológiát művelünk. Nem kell jelentősebb intellektuális érzékenység ahhoz, hogy átlássuk, a nyelv bennünket a fenti állítások mentén meg is tréfálhat, a paradox állítások javára, az ellentmondások felfüggesztési kényszere miatt, hisz amikor Istenhez szólok, látszólag olyan „tudománytalan” szubjektivitásnak engedek, ami mindeközben egyedül igazolható és evidens állítást jelent Istenről mint a teológia alapjáról. Játékosan szólva és mindezt a lelkigondozásra is kiterjesztve ezt a paradox állítást egy másik paradox állításba is burkolhatjuk, nevezetesen, ha tudományos és teológiaiilag adekvát lelkigondozást művelek, akkor nem a gondozottamhoz szólok, hanem Istenhez beszélek, és ezért amikor ezt *nem* teszem, tulajdonképpen nem beszélek a gondozottamhoz sem, *csak magamban* (és nem is csak magamhoz!) beszélek.

A figyelmes olvasó bizonyára átlát az én szitámon is, nem csak azért beszélek így, azaz wittgensteini nyelvi játékban burkolózva, mert elfogadom és *komolyan* veszem, hogy magam is *homo ludens* lennék, hanem elsősorban azért, mert az esszenciálisan személyesség- és a kapcsolatközpontú, tudományosan is leírható, bár nem tudományos alapú teologizálásban és terápiás praxisban (az én esetemben tehát kontextuális lelkigondozásban) hiszek.

Ahhoz, hogy Dr. Bodó Sára Professzorasszony tiszteletére szólhassak és egyben öhozzá is intézhető legyen a szavam és tiszteletem, ahhoz nem kevesebbre, mint arra van szükségem, hogy Istenhez hitelesen és személyesen szólhassak. Minden ilyen átgondolt és precízre csupaszított szó *par excellence* Istenhez intézett szó, és a jubileumot ünneplő személyéhez is fog szólni egyben. Akinek személye és személyisége egyediként és közösségileg hangsúlyos, noha azon túlmenően, és nem kevésbé jelentősen értékelt tudományos kutató és tudományos munkát folytató is egyben.⁷

Aki kontextuális lelkigondozást folytat, nem tévesztheti szem elől egyfelől a *trinitárius modellt*,⁸ másfelől pedig az *inkarnáció* kijelölte utat sem. Ha dogmatikailag próbáljuk

⁷ Itt különösen a BODÓ Sára: *Gyászidőben. A gyászolók lelkigondozásának lehetőségei* (Kálvin Kiadó, Budapest, 2016) című művére gondolok, és hálás vagyok, hogy e tanulmány megírásában is inspirációs forrás szerepét játszotta.

⁸ Noha a trinitárius modellt és missziológiai alkalmazását a híres missziológus, Lesslie Newbiggin nyomában kellő figyelem érte az utóbbi időben, mégis aránytalanul kevés figyelem esik a lelkigondozás mind rendszeres teológiai megalapozására, mind pedig alkalmazására. Pedig egy növekvő polifónia esetén, amikor applikációval találkozom a *cura pastoralis* terén, azon kevesek közé zárkózom fel, akik ezt a munkát elvégzendő teológiai penzumként fogják fel. E tanulmány nem csak főhajtás akar lenni, hanem a jövőbeli feladatok kijelölését igyekszik elősegíteni. A sajátosan kontextuális lelkigondozás területén belül pedig Böszörményi-Nagy inspirált, amikor rendszerében negyedik dimenzióként a relációs etikát jelölte meg. Erre a teológiai penzumra és a lehetséges bejárható utak kijelölésére nézve lásd bővebben egy másik tanulmányom: HORVÁTH Levente: *Nyitott esélyű kontextuális lelkigondozás. Teológiai reflexió*, in: Embertárs, 2018/1. 39–48.

betájolni a lelkigondozás rendszeres teológiai beágyazását, akkor nem kerülhetjük meg a tényt, hogy mind a két tan az emberi viszonyok és az emberi kapcsolatok sajátos értelmezéséhez adekvát módon szolgáltat egy mélyebb alapozást. Jelen tanulmányunkban megpróbáljuk vázolni a Szentháromságtan és a Krisztus megtestesülése és az ehhez kapcsolódó krisztológiai megfontolások kihatásait a kontextuális lelkigondozás gyakorlatára nézve, bár a tanulmány kereteihez mérten, a teljesség igénye nélkül, mintegy csak támpontokat ajánlva tesszük ezt, hisz mindezek kifejtése egy további és behatóbb tanulmányozást igényel.

A jelenkori teológiai miliőben eléggé szem elől tévesztették, talán pontosan a krisztológiára való fókuszálás következtében, a szentháromságtan adekvát megközelítését, amelyet két főtételeben foglalhatunk össze majd az alábbiakban. Most csak annyit jegyzünk meg, hogy mind az igehirdetés, mind a lelkigondozás gyakorlatában a klasszikus trinitárius tévelygések határmezsgyéjére sodródunk, amennyiben nem tudatosítjuk a trinitárius szempontokat, illetve nem vesszük figyelembe, hogy azok érvényesítése nemcsak dogmatikai érdek, hanem elsődleges lelkigondozói érdek a gondozó és gondozott kapcsolatának fölépítésére és egyensúlyban tartására nézve. Az alábbi első két főtétele pontosan arra nézve áll őrt, hogy elkerüljük a leredukált szentháromság-értelmezésből adódó zavarokat a lelkigondozás terén. Ugyanakkor lehetségesíti, hogy a „trinitárius család” dinamikus metafora érvényesítését használhassuk, mint ami valós kontextust ad, sőt identitás-jelentésárnyalatokat nyújt (tehát családterápiás jelentést is!) az empátia gyakorlásának szélesebb horizontú perspektívájához a többirányú elköteleződés érvényesítésére nézve.

I. (fő)tétel: Az Atya a Fiút, majd a Szentlelket oly módon küldi el, hogy azok úgy járják végig küldetésüket, hogy közben Isten *mégis önmagánál marad*, önmagától sohasem mozdul el.

II. (fő)tétel (az előbbi folyamatoként): Amikor az Atya elküldi a Fiút, akkor Ő sehova sem megy, ahol már eleve Isten nem lenne ott (Szentlelke által, merthogy ez a Lélek *processiójának* értelme Isten felől nézve, és *missiójának* felőlünk, az ember felől nézve).

E fenti két főtételeink után lássuk most a megtestesülésre vonatkozó tételket, és rendeljük alá az előbbi két trinitárius állításnak.

III. tétel: Amikor az Atya elküldi a Fiút, a megtestesülés „mozgásiránya” ellentétes az emberi mozgások természetesen adott irányával, amely az emberre a bűneset óta jellemző, tehát az „alulról fölfele” való törekvéssel. A megtestesülés viszont „fentről lefele” történt.

IV. tétel (az előbbi folyamatoként): Az ember a bűneset nyomán, lényé mélyebb vágyában (és azóta minden felszínes vágyában is az előbbit aktualizálva) fölfele törekszik: „...olyanok lesztek, mint az Isten.” Az embernek a fölfele törő hübrisze, ha egy alulról fölfele érvényesülő mozgásban jelölhető meg, akkor az embernek központivá vált alapvágában fejeződik ki. Az Isten dicsősége viszont „felülről lefele” hat, és ez a mozgásirány a

megtestesülő Isten vágyában fejeződik ki, ami az Isten alázatának végső misztériuma, vö.: „És minden versengés nélkül nagy a kegyességnek eme titka: Isten megjelent testben...” (1Tim 3,16). Így lesz minden hiteles emberi spiritualitás (Istenfélelem, azaz *eüszébia* értelmű kegyesség) alapja Istennek a saját megtestesülésében kifejezett egyedül hitelre méltó alázata.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy az ember bűnös „küldetése,” amely a vágyában realizálódik, fölfelé való mozgásirány, de soha nem sikerül, soha nem aktualizálódik, mert ez egy aktualizálhatatlan és abszurd megistenülési vágy és tendencia. Ez az a „miszsió”, az istenné-létel vágya, amiben az önhitt ember *önmagát küldi vélt önmagához*.

Az Isten *szent* küldetése (*missziója* – *missio Dei*) ezzel szemben, amely a vágyában nemcsak realizálódott, hanem végérvényesen aktualizálódott is (a Szentlélek *missziójában* aktualizálódva!), a megtestesülés, az emberré-létel vágya. Az a miszsió, amiben a kifejezhetetlen alázatú Isten *önmagát küldi valós önmagához*, paradox ugyan, de nem abszurd, míg az ember fordított önküldése és küldetése abszurd, de se nem paradox (csupán abszurd), se nem aktuális (csupán arrogánsan ambiciózus és képtelenül intencionált), hisz nem is valósulhat meg. Az ember vágya ennek az abszurditásnak a kifejezése. E képtelen vágyra nincs kielégülés. Az Isten paradox vágya nem képtelen vágy, hisz Isten önmagával betelve tökéletesen boldog, Ő nem hiánylény, vágya és vágyának teljesevése tökéletes, és soha nem abszurd, mindig megvalósuló. (Vö.: Zsolt 115,3: „*a mi Istenünk az égben van, és mindent megtesz, amit csak akar.*”) Mondhatjuk úgy is: az ember ezzel szemben a földön van, nem építheti Babel tornyát az ég elérésére, semmit meg nem tehet, azaz még azt sem, amit Isten nélkül így meg akarna tenni.⁹ Mondhatjuk Jézus szavaival is: „*Nálam nélkül semmit sem cselekedhettek*” (Jn 15,5).

Ugyanakkor a fentiek tükörképében, az ember mint hiánylény csak akkor lesz tökéletesen boldog, ha nem magát a boldogságot teszi meg boldogságvágya teljesítőjének.¹⁰ Egyébként mind a nyolc boldogmondás lényege, hogy magát a boldogságot csak a

⁹ Az ember ebbéli kísérlete abszurd marad, mert csak Isten aktualizálhatja önnön paradox vágyát, ami viszont (és éppen ezért) Istent, mint Szentháromságot abszolút értelemben vehető relációs lényre teszi, mind inherens háromsági kapcsolatain belül, mind azon kívül.

¹⁰ Tudniillik Jézus nem azt mondja: „*Boldogok, akik éheznek és szomjúhozják a boldogságot...*”, hanem azt, hogy aki lemond róla, az éri el, pontosabban: az boldog, aki az igazságosságot, és nem a boldogságot éhezi és szomjúhozza. Az emberi vágy a boldogságra nem rossz önmagában, nem kell kiölni, ahogy azt az aszketizmus vagy a buddhizmus tanácsolná, hanem Jézus csak annyit állít, hogy a boldogság elé tett igazságosság boldogságot hoz, a boldogság elé tett boldogság pedig a végtelenbe tolja ki a teljesevést, és csökkentés helyett ellenkezőleg, még egyre jobban növeli a vágy kielégíthetlenségét, és fokozza a déláb kergetését. Ilyen értelemben minden régi és újabb szenvedélybetegség is a modern bálványimádás mint reménytelen kielégülési kísérlet kategóriájába sorolható. Az ember jó dologra vágyik, csak rossz helyen keresi.

hozzávetetőnek vélt út fordítottján kereshetjük, és lelhetjük meg igazán. Magyarán, és a fenti tételekből következően:

V. tétel: Istenben a Személyek azonosak és egyek, és mégis megkülönböztethetően és sajátosan egyediek, miközben egymásban is tökéletesen „együtt” vannak (*perichorézisz*).¹¹ Ebből az állításból következik két közismert folyomány:

V.a.: Az Isten oszthatatlan lényege egyformán tartozik a Szentháromság mind három Személyéhez.

V.b.: Bizonyos személyi attribútumok csak az egyes Személyeknek különleges sajátosságai, és éppen ezek által lehet megkülönböztetni egymástól a Szentháromság Személyeit. Ezeket a tulajdonságokat még *opera ad intraként* is szokták emlegetni, mert az Isten Lényén belül működnek, azaz semmi szín alatt a teremtmények általi valamiféle ráhatásként, és nem is korlátozódnak csupán a teremtményekkel való kapcsolatokra és interakciókra. Nem az Atya testesült meg, hanem a Fiú, és ez se nem osztható, se nem közölhető attribútum. A nemzés kizárólag az Atyát, a születés kizárólag a Fiút és a processzió, a származás a Szentlelket illeti meg, ahogy ezt a klasszikus szentháromságtan szokta kifejteni. Ami számunkra itt hangsúlyos: a teremtményekkel való kapcsolat, noha nem határozza meg a kvázi „kapcsolat-Személyét” a Háromságnak (Augustinus: a Lélek maga a „*communio*”), mégis Ő tiszta relációs kapcsolatban van teremtményeivel, és azokkal sajátos interakcióra képes.¹²

VI. tétel: A Szentháromságon belül az *opera ad intra* ellentétéként az *opera ad extrát* szokták megjelölni, és ez alatt a Szentháromság kifelé való munkáját kell érteni, amiről az is elmondható, hogy ez sohasem egyetlen Személy kizárólagos működése, hanem amelyben az Istenség teljessége részt vesz. Az *opera ad extra* közös, az *opera ad intra* személyre szabott és kizárólagos. Úgy érzékeltethetjük, hogy befele mozgásként egyediségjegy az *opera ad intra*, az *opera ad extra* pedig kifelé mozgásként egységes és közös. Isten organikus egységében többféleképpen dolgozik, egyedi egységében és Személyenként mindig csak egyféleképpen, azaz

¹¹ Erre nézve korszakalkotó és azóta sok tisztázó vitát kiváltó a jelentős brit teológus, Colin Gunton műve, aki elsőnek mutatja ki a nyugati teológiai gondolkodásban a Szentháromságtan relációs és kommunális jellegének fokozatos elsorvadását, és leírja azt az utat, amit az individualista ihletésű szemlélet bejárt. Például a kappadókiai atyákkal szembe állítva. Lásd: Colin E. GUNTON: *The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity / The 1992 Bampton Lectures*, Cambridge University Press, 1993.

¹² A kappadókiai ontológikus szemlélet a Háromság közösségi jellegét hangsúlyozta, és így sikeresebben került el az Augustinus némelykor neoplatonista áthallásokból származó sebezhetőségét. Ezt taglalja Bradley Green kritikai-értékelő válaszában a Gunton művére. Vö.: Bradley GREEN: *Colin Gunton and the Failure of Augustine: The Theology of Colin Gunton in Light of Augustine*, James Clark, Cambridge, UK, 2012.

csak rá jellemző módon. A kappadókiai atyák által tanított és hangoztatott, és a nyugati teológia számára (főleg sajnálatos módon Augustinus számára) sokáig ismeretlen *perichorézisz* értelmében a Személyek egymásban való-lételére esik a hangsúly, és úgy, vagy csak azután beszélhetünk a Személyek különbözőségéről is. Nyilván a nyugati teológusok először mindig az Isten egységéből indultak ki, és az istenség egységét védték, és csak azt követően fejtették ki a háromságot. Sajnálatos módon így a keletiek által hangoztatott kommunális és másfajta (főleg a relációs!) jelleg elhomályosult, amit az tett lehetővé, hogy nem figyeltek arra, hogy Keleten a teológusok a háromságból kiindulva tárgyalták az isteni egységet. Ezt csak napjainkban követte átgondolt teológiai korrekció, főleg a fentebb tárgyalt Colin Gunton nyomában vagy a német Moltmann és Pannenberg műveiben¹³ (akik szintén az individualista szemlélettel szemben a relacionista jelleget hangsúlyozzák), bár más és más hangsúllyal és megközelítéssel.

Felvetődik a kérdés, hogy a megtestesülés csak a Fiút illeti meg? A végső célját illetően a megváltás miatt ez egy egyedi létmódja és missziója a Fiúnak, szigorú értelemben ezért helyes, ha azt állítjuk, hogy csak a Fiút illeti meg. Azonban a küldetés mozgásirányában és véghez vitelében mind a három Isteni Személy részt vesz, ahogy azt az Isten munkáinak ökonómiai rendje előírja. Ezek alapján elmondható, hogy a Szentlélek is bizonyos értelemben megtestesülés mozgását követi, és nem helytelen azt állítanunk, hogy a Krisztus földi testében (az egyházban) egyenként és együttesen egyaránt tagjaiban „testesül” meg. Mindezekből következőleg állíthatjuk, hogy a Szentlélek munkája nem választható el a Fiú objektív munkájától, hacsak nem kockáztatjuk, hogy a hamis miszticizmus végletébe essünk. Szignifikánsan fontos a Szentlélek munkája a megváltás alkalmazásában.

Ha Augustinusnak aduk igazat, aki azt állítja, hogy az Atya és a Fiú közti szeretet és kapcsolat maga a Szentlélek, akkor fontos figyelmünket egy relációs összefüggésre fordítanunk és megvizsgálunk azt a négy területet, amelyen a Lélek működik a megváltás összefüggésében, ahogy azt Louis Berkhof leszögezte, majd ki is fejtette: „1. a Jézus

¹³ Pannenberg például relacionista megközelítésből és kiegészítve többnyire egyetértőleg fejt ki Eberhard Jüngel felfogását arra vonatkozólag, hogy a szentháromságtani reflexió nem a Fiún és a Lelken keresztül adott isteni önközlés eszméjéből kéne kiinduljon, hanem Jézusnak az Atyával fennálló konkrét viszonyából. Ez a filiális kapcsolat egy „*családon belüli*” kapcsolati rendszer képzetéhez vezet. Pannenberg Rahnert is kritizálja, hogy „*nem a Fiúnak az Atyával való viszonyát, önmagát az Atyától megkülönböztető önértelmezését bontotta ki, hanem az Atya Fiú általi önközlésének eszméjét választotta alapvető szempontul.*” Jüngel Rahnerttel szemben „*meg tudta őrizni az Atya és Fiú közötti személyes különbséget, azzal, hogy Jézus Istennel való viszonyát Isten Jézussal kialakított kapcsolatának kifejeződéseként fogta fel.*” Vö.: Wolfhart PANNENBERG: *Rend-szeres teológia*, I. kötet, Osiris Kiadó, Budapest, 2005. 236.

Krisztus közbenjáró munkájának előkészítése és képesítése, 2. a Szentírás ihletése, 3. az egyház létre hívása, kiterjesztése és növekedése, 4. az egyház vezetése és tanítása.”¹⁴

Mint azt fentebb megállapítottuk, az egyház mai állapotában a váltság hirdetése a kériugmatikus igehirdetés során világszerte háttérbe szorította a Szentháromság mind ökonómiai, mind üdvözítő szerepének helyes megértését, és a *theologia crucis* felől való, teológiailag hiteles és fókuszált értelmezését.¹⁵ Ennek majdnemhogy tragikus következménye lett: az örömhírt az Isten országának valóságáról leválasztva hirdették, leredukálva Krisztus váltságára, és emiatt a redukált, de nem fókuszált krisztocentrizmus a mai egyház evangéliumi küldetését olyannyira veszélyezteti, hogy nehéz nem az evangélium feloldásáról, sőt olcsóvá tételéről beszélni.

Mindez természetesen nemcsak a kériugmatikus igehirdetésre, hanem a lelkigondozásra is kiterjeszhető kritikai megállapítás. A fenti szentháromságtrani első tételünk arra hívja fel a figyelmet, hogy az a szimplicista, bár biblikusnak vélt igehirdetés és lelkigondozás, amely nem veszi figyelembe azt, hogy a Fiú és a Szentlélek elküldésénél és missziójánál ugyan elmozdul Isten, de mégis önmagánál marad, akkor megszűnik Istennek, mint a lelkigondozás kiindulópontjának a szem előtt tartása.¹⁶ A fenti második trinitárius tételünk épp olyan jelentős, ha nem még jelentősebb.¹⁷ A lelkigondozónak feltételeznie kell, hogy nemcsak Isten felől érkezik a gondozottjával való beszélgetésbe és magába a terápiás kapcsolatba, hanem Istenhez is érkezik, az Alfa és az Ómega itt összeér, a lelkigondozás tere az Első és egyben Utolsó jelenlétében történik, mert ahogyan az Atya elküldi a Fiút, az sehova sem megy, ahol már eleve már nem volna ott Szentlelke által, éppen úgy a lelkigondozó küldetése is ennek

¹⁴ Lásd Louis BERKHOF: *Systematic Theology*, The Banner of Truth Trust, Edinburgh, 1988. 98.

¹⁵ Luther méltatlanul mellőzött *Heidelbergi disputációja* releváns a *theologia crucis* megértésére nézve és tárgyunkra nézve körütekintőbb összevetést követel. Témánk szempontjából ez azért is jelentős, mert megfigyelésünk szerint mind a kériugmatikus igehirdetésben, mind a lelkigondozás gyakorlatában fennáll a veszély, hogy ez a relacionális kontextus háttérbe szorul. Pedig éppen ennek érvényesítése esik úgy latba, mint a trinitárius és inkarnációs modellek lényegi fókusza és egyúttal krisztologikus üdvtörténeti telosza, sőt mint az Isten ún. „nagy történetének” (vö.: *„the big story of God”* – N. T. WRIGHT) központi narratívája. Mindez azonban további kutatást és teológiai át gondolást igényel és e jelen tanulmány keretei nem engedik meg itt a bővebb kifejtést.

¹⁶ Ezesetben a lelkigondozást szekuláris alapon is pusztán humanista világnézet alapján lehetne gyakorolni, és sajnos ennek szem elől tévesztése akkor is negatív kihatásokkal bír, még ha közben krisztocentrikusan igyekszünk is dolgozni.

¹⁷ A trinitárius modell leképezését a relációk működésére nézve és a krisztologikus egyoldalúság ellenében részletesebben kifejtem egy másik tanulmányomban, lásd ott: HORVÁTH L.: *„Fides quaerens relatum”* – *Kísérlet holmi monologium helyett valamiféle alloquiumra*, in: Sepsi E. – Tóth S. (szerk.): *Mellékzörej – Írások Visky András hatvanadik születésnapjára, Károli Gáspár Református Egyetem–L’Harmattan–Koinónia, Budapest–Kolozsvár, 2017. 75–97.*

égisze alatt kell történjen, nem küldetem a másik emberhez anélkül, hogy a Másikban Isten eleve nem lenne ott, és nem várna engem az embertárssal való találkozásban.

A harmadik tételünk pedig a megtestesülés iránya felől szabja meg a kontextuális lelkigondozó alapállását, hiszen csak a fentről lefele való haladásban garantált a hiteles és teljes emberi találkozás. E találkozás nyilván terápiás értelemben is gyógyító kapcsolatot és találkozást jelent. Amikor kapcsolatról beszélünk nemcsak azt tételezzük, hogy magamtól elmozdulva megérkezem a másikhöz, hanem azt is, hogy a másikban és másiknál találkozok önmagammal, tehát nem elmozdulok és elküldetek önmagamtól a másikhöz, hanem a másikban és a másiknál érkezem el önmagamhoz, és a másik révén maradok igazi önmagamnál, mint ahogy Isten maga sem mozdul el sohasem, amikor elküldi a Fiút vagy a Szentlelket, hanem önmagánál marad.

Miért idéztük fentebb Berkhof áttekintését a Lélek működésére nézve, miután kiemeltük az augustinusi definíció révén azt, hogy a Lélek maga a kapcsolat az Atya és a Fiú között? (Sőt akár idekívánkozna a téma Augustinus általi további árnyalása és kifejtése, ahogy a Lelket *donumnak* is nevezi, *adománynak* és *ajándéknak*, egyszóval magának a *transzcendens szeretetnek*.¹⁸) Mindenekelőtt azért, mert a Szentlélek ezen megnevezései tágabb értelemben és a félreértés kockázatásával is állíthatóan maga a személyesség pecsétje és keze (*arrabon* az eredetiben! Vö.: Ef 1,13–14). Félreérthető, ha Augustinus nyomában felületesen megfordítanánk a tételét, és azt mondanánk például: ha a Szentlélek maga a kapcsolat, ebből következik, hogy minden kapcsolat *per se* maga a Szentlélek. Ugyanaz, mintha a bibliai kijelentést: „*az Isten szeretet...*” (1Jn 4,8) megfordítanánk, és önkényesen idéznénk, ahogy sajnos sokan így is értelmezik, mintha ebből az következne: „*a szeretet Isten.*”

Éppen a fentiek miatt nem azt állítom, hogy a Lélek maga a személyesség, bár nem valószínű így sem, hogy tévednék, hanem a megfelelő *caveat* leszögezése mellett a személyességet garantáló Harmadik isteni Személynek nevezem. Ehhez azonban, segítségül kell hívnunk egy, a perszonalizmus filozófiájából vett hasonlatot, mert mint Ebner állítja, az én mint olyan nem létezik, de én létezem. Nos, Elis Pottertől származik a felismerés,¹⁹ hogy a három ábrahámi világvallás megegyezik a hitvallástételben addig, amíg azt vallja: Isten az Isten, és nincs Isten Istenen kívül. De azonnal eltér először a zsidó-keresztény tradíció a muzulmántól, mert a 33 szúra azzal folytatja: és Istennek nincs fia. Viszont a zsidó és a keresztény azzal folytatja, Istennek van fia, csak hogy a zsidó szemléletben ez Izrael népe összességében, míg a keresztény hit szerint ez a Messiás, a testté lett Ige. Az én kritikai megjegyzésem azonban szorosan ehhez kapcsolódna. Ugyanis nincs

¹⁸ Erre is részletesebben reflektálok a fent idézett tanulmányban, vö.: HORVÁTH: „*Fides quaerens relatum*”.

¹⁹ HORVÁTH: „*Fides quaerens relatum*”, 77.

szoros értelemben sehol a Szentírásban kimondva így: Isten az Isten, és Istenen kívül nincs más isten. Szigorú értelemben véve: hiányzik magából a Szentírásból mind a muzulmán, mind a zsidó-keresztény hitvallás, mégha a Koránban szó szerint fel is lelhető. Továbbmegyek, szigorú értelemben nem is áll meg. Mert a Szentírásban ehelyett az áll: „Én vagyok az Úr, nincs más, nincs isten rajtam kívül!” (Ézs 45,5), ezt nevezem a személyességi jegynek a Bibliában. Akárcsak mintha azt a kijelentést elutasítanánk, és biblikusán tennénk (!), hogy Jézus az út, az igazság és az élet. Mert a Szentírásban nem ez áll. Az áll ott, hogy Jézus azt mondta: „Én vagyok az út, az igazság és az élet.” (Ján 14,5) A személyesség jelenik meg abban is, ahogy az Úr Mózeset oktatja: mondd a népnek, a Vagyok küldött téged – én nem az Isten, aki van (sic!), értelmezhetjük. Olyan, hogy én, nem létezik, de én vagyok. Olyan, hogy az Isten van, sehol nem szerepel a Bibliában. A keresztény hit nyelve a személyesség nyelve, és nem egy pozitivistá, az objektivitás és tudományos tárgyilagosság nyelve, de ezt Kierkegaardtól Wittgensteinig már sokan előttem hangoztatták és kifejtették. Ami most számunkra releváns mindezekből, az a tény, hogy a Szentlélek a személyesség garantálója és garanciája is egyben.

Mekkorát tévedett Kant, amikor állítása szerint „egyáltalán semmit nem lehet le-szűrni a gyakorlati életre nézve a Szentháromságról szóló tanításból”.²⁰ Miroslav Volf, mi-közben vitatja Kant lekicsinylő megállapítását, azt állítja, hogy valóban

„[n]incsen koncepciónk, nem tudunk fogalmat alkotni egy Istenről, több személyben, mégis azok a modellek (a Szentháromság »doktrínája«), melyeken megkíséreljük körülírni a három egy Istent, lefordíthatók a »gyakorlati életre«, mivel Istent a saját valóságunk kategóriáival írják le, akár pszichológiai, akár társadalmi kategóriákról van szó. E világi vi-szonyokból vett fogalmak segítségével az Isteni Személyek közötti viszonyokat fejezzük ki.”²¹

Kissé vitatkozva Volffal, mi nem gondoljuk, hogy a valós kapcsolódás fentebb ál-talunk kifejtett kategóriája például pusztán pszichológiai vagy szociális kategória lenne, ellenkezőleg, Isten Kijelentéséből levezethető és megismerhető igazság. Később Volf mégis ugyanide érkezik, amikor kijelenti: „Isten kijelentésének e világi jellege teszi lehetővé, hogy a Szentháromsági gondolatokat ekkleziológiai gondolatokká konvertáljuk.”²² Mi azonban azt is állítjuk, hogy Isten kijelentése egyedi, *totalliter alliter*, és csak azután, éppen az inkar-nációban megvalósuló *accommodatio Dei* következtében, e világi jelleget is ölt magára.

²⁰ Immanuel KANT: *Der Streit der Fakultäten*, in: *Werke in Sechs Banden*, ed. W. WEISCHEDEL, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964. 50.

²¹ Miroslav VOLF: *Képünkre és hasonlatosságunkra, Az egyház mint a Szentháromság képmása*, (ford. Székely György) Harmat, Budapest, 2013. 258–259.

²² Uo. 259.

Wim Lamfers Buber és Rosenzweig barátságát elemezve joggal állítja, hogy Rosenzweignak a radikális *én–te* viszony egyedül hiteles kapcsolatként való fölmutatása kizárja mind a Freud, mind a Buber „Es”-jét.²³ A reformátori Szentháromság-értelmezés közelebb áll az ószövetségi és mai zsidó szemlélethez, hisz náluk lényegessé válik, hogy a hit *hallásból van*, és az önmagát kijelentő Isten pedig *beszélőviszonyban van* az emberrel. (Ez akkor is fennáll, amikor a haszid rabbinikus hagyomány szerint Mózesnek megadott *hallani* a Teremtő *önmagával való tanácskozását* a Sinai hegyen, innen ered a Kijelentés.) Csak a beszéd hídja képes az embert embertársával és Istenével, sőt önmagával is összekötni. E közlés lehetőségén kívül az embernek egyszerűen önmagában nincs és nem is lehet identitása. Az én identitásom rajtam kívül áll, de az embertársamon is kívül esik, ez csak *köztünk* lehetséges, a kommunikációban létrejövő térben, amit a modern kontextuális családterápia megalapítója Böszörményi-Nagy Iván „köztes térnek” nevezett.²⁴

A Szentháromság organikus egység, és ilyenformán egymással a belső, *perichorészis*ben megvalósuló kommunióban egyedi módon kommunikáló Személyekből áll. Amikor a Szentháromság organikus egységéről beszélünk, nem felejtkezhetünk meg arról, hogy a reformátorok felelevenítették és elmélyítették Augustinusnak a Szentháromságra vonatkozó, klasszikussá vált értelmezését (mely szerint az Atya és a Fiú közti *kapcsolat*, vagyis a *szerepet* maga a Szentlélek) oly módon, hogy ezt az egységet önmegkülönböztetésükre alapozták. A fentiek értelmében akár azt is mondhatjuk, hogy a Szentlélek maga ez a „köztes tér”, ez a két személy közti megvalósuló *kapcsolódás*, szemben a bálványimádás lényegét képező hamis és hiábavalóságban fogant kapcsolódásokkal. Az egyik fél csak a Másik mássága révén kapcsolódhat az egymást kiegészítő egészbe, tehát önnön identitásába. Nem véletlen, hogy a héberben a hiábavalóság és a bálványimádás azonos fogalmak, és a hamisság szinonimái (ha hasonló, de nem azonos, akkor már nem lehet abszolút értelemben más). Vagy valóban kapcsolódom, vagy hamisan, és akkor az maga a hiábavalóság. A *Prédikátor könyve* fenséges visszatérő refrénjével „*felette nagy hiábavalóság, minden a hiábavalóság*”, illetve *vanitatum vanitatis*, azaz „hiábavalóságok hiábavalósága” hihetetlenül egyedülálló alternatívává avatja az Evangéliumot. Ha volna hajszálnyi nem hiábavalóság is valahol a mindenségben, akkor nem volna Isten az egyedüli valóság. Csak miután a kapcsolataim/kapcsolódásaim hamisságát és hiábavalóságát fel-, és beismerem csak akkor tudok valós kapcsolatra törekedni, és csakis akkor jön létre a hiteles emberi találkozás.

²³ Wim LAMFERS: *Libertate și apropiere*, Roșiorii de Vede, 2016. 45.

²⁴ Aki elhallgat, egyedül marad, az Ószövetség nyelvén ez az egy, mint egyedüllet, a *jachid*nak felel meg. Isten azonban más értelemben egy, Isten egységére a héber sohasem használja a *jachid* szót, hanem következetesen mindig *echadot* használ, ami *organikus* egységet, organikus egyként-lételt jelent.

A reformátorok éppen ezért, sokkal világosabban, mint az előző századok teológusai, a *processio* és a *missio* fogalmait különböztették meg a trinitárius tanításban (az egyik az inherens, a másik az üdvökonómiai szempontot követi). Tárgyunk szempontjából nagyon érdekes következtetésre jutottak: maga a *processio* tulajdonképpen nem más, mint a *relatio personalis*, azaz a Lélek viszonya az Atyához és a Fiúhoz, és mint ilyen, a *spiratio* fogalmával rokon értelmű. Három a *personában*, egy az *essenciában*. Ha ezek után a *processiótól* megkülönböztetett *missio* fogalmát vizsgáljuk, ami az üdvökonómiai szempontot követi, nyilvánvalóvá válik, hogy ha a Lélek odaküldetik, ahol már Isten ott van, pontosabban hozzánk, az emberekhez, akkor ott egyház jön létre. És ez az egyház akkor beemelődik a Háromságba, a Szentháromság „negyedik személyeként”, ahogy többek közt Miroslav Volf is előszeretettel emlegeti.²⁵ Ez a negyedik személy bevonása a *relatio ad externa* által a Szentlélek *missiója*, hogy az embernek mint *imago Dei*nek relacionális identitást biztosítson.

Mi indokolja ezt a fenti állításunkat? Mindenekelőtt a reformátori teológia felismerése, mondhatnánk. Tudniillik, Buber azt is állítja, hogy noha ideális volna mindig *én-te* kapcsolatban lenni Istennel, embertárssal és a Teremtett világgal (még a fákkal, kövekkel is!), mégis az ember sokszor visszasüllyed a tárgyiasító viszonyba, és a szeretet személyessége helyett az *én-az* kapcsolat szintjére degenerálódik (lásd az ökotudatosság követelménye napjainkban, Luc Fery és mások). Pontosan ez a megfigyelése igazolja a radikális ágostoni, majd reformátori tanítást az emberi romlottság és bűn totális jellegéről. A missziológia szempontjából és a nagy missziói megbízás értelmében (Mt 20,18–20) úgy kell *tanítvánnyá tenni* a népeket (azaz *tanítani*), hogy ez a tanítás az emberi eredendő bűnösségről egyértelmű legyen, amelynek tudomásul vétele nélkül felelőtlenség volna a népeket arra tanítani, hogy „*megtartsák mindazt, amit én parancsoltam néktek.*” Rosenzweig élesebben tett tehát különbséget a szigorú értelemben vett egészséges kapcsolódás és a hamis, egészségtelen kapcsolódás között, ami voltaképpen a bálványimádás lényege is, hiszen csak a valós kapcsolódás látszata. Buber ezzel szemben számol a tárgyiasító kapcsolódással, miközben nem választja el élesen magától a hiteles kapcsolódástól. Ha most mindezek mellé odarendeljük a Szentháromság reformátori értelmezésében megfogalmazott személyközi kapcsolatokat, tudniillik a Szentháromságon belül, akkor az azokkal való kontrasztban válik hangsúlyossá az emberi kificamodott kapcsolódás eredendő bűnössége és az ember személyét tárgyiasító objektifikáció bálványimádási tendenciája. Az identitásunkról viszont pontosan a Szentháromság tanából levezethető *mutatis mutandis* a helyes énkép, amely *előbb kommunális*, és csak azután *individuális*. Így hát, ha Istenről hitelesebb a *teologia negativa* felől valamit is állítani, akkor az emberről ugyanígy helyesebb a *negatív pszichológia* felől, merthogy ki az ember, vagy kicsoda Isten, arról csak a Szentháromság Isten Kijelentéséből lehet némi fogalmunk. Az pedig a Krisztus testébe foglalt hiteles

²⁵ Lásd például éppen a fentebb idézett művében: VOLF: *Képünkre és hasonlatosságunkra*.

emberi kapcsolatokból álló emberi közösségről mint a Szentháromság „negyedik személyéről” csak a saját kontextusában beszél.

Mindent összefoglalva, Rosenzweig nyomában járva mi is egyértelműbben mutathatjuk föl az ideális és a Szentháromság személyei közt tisztán szemlélhető kapcsolatokat, mely a javallott, ideális emberközi kapcsolatok mintája. Buber pedig igyekezett reálisabban és szkeptikusabban írni az emberi kapcsolatok kvázi-kapcsolatokká való degenerálásáról. Mondanunk sem kell, hogy a reformátori szemlélet mindkét irányban igazságot tesz, és egyszerre mutatja föl a Szentháromságot mint az emberi kapcsolódás modelljét, az ember számára ez ideálisnak tűnő kapcsolódás kívánalmát – és ugyanakkor e kapcsolódásra való esendő képtelenségét, amely pontosan megváltásra szorultságát²⁶ bizonyítja, és a Szentháromság Második Személyében a megváltást garantálja. A helyreigazított kapcsolat domborítja ki a megváltás szükségességét,²⁷ és Krisztus személyében példázza e kapcsolat tiszta és romlatlan működését mint az egyetlen abszolút emberi lehetőséget. Megtestesülök vele, tehát (emberi) leszek. Kapcsolódunk, tehát vagyok. Jelenléteünk csakis együtt van és lehet, mert egymás kontextusában vagyunk.

Felhasznált irodalom:

- BERKHOF, Louis: *Systematic Theology*, The Banner of Truth Trust, Edinburgh, 1988.
BODÓ Sára: *Gyászidőben. A gyászolók lelkigondozásának lehetőségei*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2016.
BONHOEFFER, Dietrich: *Etika, útkészítés és bevonulás*, (ford. VISKY S. Béla) Exit Kiadó, Kolozsvár, 2015.

²⁶ Itt persze utalhatunk Rosenzweig *A Megváltás csillaga* című könyvére is, mint amely mű egyedülálló módon ragadja meg ezt a dilemmát is.

²⁷ Azért kell a szigorú értelemben vett helyreigazításnál a Szentháromság-modellt segítségül hívnunk, mert például az isteni Személyek egymástól való önmegkülönböztetése, az egymásban való lételük és a *perichorézis* dacára (!), adhat hitelesen működő mintát a kodependens és kóros emberi kapcsolódások kiigazítására. Csak így lesz képes az ember meghúzni a határait és kijelenteni: „Körülhatárolhatóan, ettől addig vagyok én, onnan következel te. Mert ha összefolyunk, nem tudom magamat adni, hisz még nem lettem magamra.” Ahogy Levinas is meggyőzően kifejtette, hogy a vendégszeretethez jól körülhatárolt házra van mindenekelőtt szükség: „A ház kitüntetett szerepe nem abban rejlik, hogy az emberi tevékenység végcélja, hanem hogy annak feltétele, és ebben az értelemben a kezdete. A természet megjelenítéséhez és megmunkálásához, világként történő kirajzolódásához szükséges behúzódás a ház formájában megy végbe.” Emmanuel LEVINAS: *Teljeség és Végtelen*, (ford: Tarnay László) Jelenkor, Pécs, 1999. 124.

- FRAME, John M.: *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought*, Presbyterian and Reformed, Phillisburgh, N. J., 1995.
- GREEN, Bradley: *Colin Gunton and the Failure of Augustine: The Theology of Colin Gunton in Light of Augustine*, James Clark, Cambridge, UK, 2012.
- GUNTON, Colin E.: *The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity / The 1992 Bampton Lectures*, Cambridge University Press, 1993.
- HORVÁTH Levente: „*Fides quaerens relatum*” – Kísérlet holmi monoloquium helyett valamiféle *alloquiumra*, in: Sepsi E. – Tóth S. (szerk.): *Mellékszörej – Írások Visky András hatvanadik születésnapjára, Károli Gáspár Református Egyetem–L’Harmattan–Koinónia, Budapest–Kolozsvár, 2017. 75–97.*
- HORVÁTH Levente: *Nyitott esélyű kontextuális lelkigondozás. Teológiai reflexió*, in: *Embertárs*, 2018/1. 39–48.
- KANT, Immanuel: *Der Streit der Fakultaten*, in: *Werke in Sechs Banden*, ed. W. WEISCHEDEL, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964.
- LAMFERS, Wim: *Libertate și apropiere*, Roșiorii de Vede, 2016.
- LEVINAS, Emmanuel: *Teljesség és Végtelen*, (ford: Tarnay László) Jelenkor, Pécs, 1999.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Rendszeres teológia*, I-II. kötet, Osiris Kiadó, Budapest, 2005.
- VOLF, Miroslav: *Képünkre és hasonlatosságunkra, Az egyház mint a Szentháromság képmása*, (ford. Székely György) Harmat, Budapest, 2013.

Simon János¹:

Mártírok, áldozatok, túlélők. Vizsgálódás a szenvedés és identitásformálódás kérdésében

*Martyrs, Victims, Survivors. Investigating Suffering
and Identity Formation.*

Modernity was dominated by the image of winner, while postmodernism can be associated with victimary thinking. Being a winner, among other things, meant that the person had the strength and the ability to put the other at his service. History was primarily the story of winners, or a story from the winner's point of view. The defeated had to suffer not only the punishment imposed on him by the winner, but they could not count on the recognition and sympathy of the broader society. The postmodern observed the neglected victims for the first time by questioning the earlier dominant metanarratives. As the claims of authority were abandoned, the voice of the victims became louder. This led to an interchange between the role of winner and victim. Slavoj Žižek observes that „the ideology of victimization penetrates intellectual and political life even to the extent that in order for your work to have any ethical authority you must be able to present and legitimate yourself as in some sense victimized [...] and the fundamental right becomes the right [...] to tell your story; to formulate the specific narrative of your suffering.” This switch in the dominant image of our society has to be analysed. In the article below, we do it by presenting what Christian tradition teaches about suffering, based on the definitions and examination of David B. Barrett, Todd M. Johnson, and Elizabeth Castelli. The answer to the above-mentioned question is solely limited to the examination of martyrdom as a special form of suffering. Driving from the Christian tradition on martyrdom, we can recognize some dangers in our societal discourse and dominant ethical values. We shortly present some aspects of what it means to be closed into the victimary discourse and identity, and some possibilities of liberation presented by the theologies of Jürgen Moltmann and Miroslav Volf.

Keywords: victimization, suffering, victimary discourse, victimary identity, winnery identity, martyrdom

¹ A Babeş-Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Karának doktorandusza, e-mail: simonjani@gmail.com

A győztes és vesztes, hősosz és áldozat, vagy éppen mártír társadalmi szerepéről, a szereppel együtt járó lelki folyamatokról a társadalomtudományoknak voltak már korábban is vizsgálatai, de a szerepek felcserélődéséről, emberképre és egyéni identitásra gyakorolt hatásáról alig találunk szakirodalmat. Az áldozatok szerepére elsőként Benjamin Mendelson mutatott rá egy 1947-ben rendezett pszichiátriai kongresszuson *A bio-pszichoszociológia új távlatai: az áldozattan* címmel tartott előadásában.² Egy évvel később megjelent művében Hans von Hentig (*A bűnöző és áldozata*) még inkább aláhúzta az áldozatokra való odafigyelés szükségességét.³ Ezt követően Schäfer István amerikai magyar professzor, Nils Christie norvég kriminológus, valamint Albert Eglash és Howard Zerh mutattak rá arra, hogy mennyire mellőzött szerep jutott az áldozatoknak az igazságszolgáltatás folyamatában.⁴ Elsősorban a kárhelyreállító igazságszolgáltatás irányította rá a figyelmünket az áldozatokra. Ugyanakkor látnunk kell azt is, hogy azért alakulhatott ez így, mert a II. világháborút követően a politikai gondolkodás fókuszsa az utópisztikus célokról a szenvedő áldozatokra tevődött át.⁵ A továbbiakban ezt a fókuszcseret fogom vizsgálni, és ezen túlmenően a mártírok emlékezetét és keresztyén közösségekre gyakorolt hatását. E tanulmányt Bodó Sárának ajánlom, aki szerint az áldozatokra való fokozott odafigyelést „mi, keresztyének hoztuk be a világba.”⁶ A vizsgálódás elején pedig az olvasó elé tárok valamit abból, ami a szenvedés és identitásformálódás kapcsolatának elemzésére indított: egy vallomást gyermeki éveimről, majd egy párbeszédet, amelynek néhány évvel ezelőtt, már felnőttként voltam részese.

Egyik legszebb és ugyanakkor nagyon fájdalmas, s talán éppen ezért nagyon mélyen belém ivódott gyermekkori megtapasztalásom 1986 tavaszán volt. Szüleim moziba vittek. Sokszor voltam már moziban, leginkább édesapámmal, de ez a mai valahogy más volt. Nem tudtam, hogy miért különleges az a nap, de ma is fel tudom idézni, hogy milyen

² Christopher MARSHALL: *Justice, Restorative*, in: Joel B. GREEN (szerk.): *Dictionary of scripture and ethics*, Baker Academics, Grand Rapids, 2011.

³ Hans VON HENTING: *The Criminal and His Victim*, Yale University Press, New Haven, 1948.

⁴ Stephen SCHAFER: *The Victim and His Criminal: A Study in Functional Responsibility*, Random House, New York, 1968; Nils CHRISTIE: *Conflict as Property*, in: *The British Journal of Criminology*, 17/1, 1977. 1–15. <https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.bjc.a046783>; Tony F. MARSHALL: *Restorative Justice: an Overview*, 1999. 7–24.

(<http://www.homeoffice.gov.uk/rds/pdfs/occ-resjus.pdf>)

⁵ Eric GANS: *Victimary Culture*, in: *Chronicles of Love and Resentment*, No. 40/27.04.1996. <http://anthropoetics.ucla.edu/views/vw40/> (Utolsó megtekintés: 2018. 05. 25.)

⁶ Bodó Sára egyetemi előadásában hangzott el, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Karának Pásztorálpszichológia évfolyamán 2018-ban.

boldog voltam a mozivásznat bámulva és közben mindegyre apát és anyát nézve. Mozi-zás után fagyizni mentünk. Alig kellett alkudoznom, hogy dupla gombócot kapjak. Valamiért többet engedtek meg nekem, mint máskor szoktak. Beszélgettünk, nevetgélünk, két szülőm kétfelől fogta a kezemet, s időnként a friss tavaszi záporból hátramaradt tócsák fölött repítettek át.

A távolban kirajzolódott a vasútállomás piros téglákkal díszített épülete. Én pedig a monarchiabeli vasútállomás felé közeledve egyre inkább éreztem, hogy valami megváltozik mindannyiunkban. Továbbra is beszélgettünk, viccelődtünk, nevetgélünk, de a gyermeki szívem érezte, hogy valami nincs rendjén. Érezhető volt a feszültség. Különösen édesanyámon. Időnként egy-egy sírásra emlékeztető szótag is belevegült a nevetgélésbe. A vasútállomáson pedig előkerült a csomagmegőrzőből az oda előzetesen beadott koffer, majd apám ing-zsebéből egy vonatjegy. Én pedig nemsokára azon találtam magam, hogy állunk a vágányon betolató bukaresti gyors mellett. Édesanyám egyre kevésbé tudta visszafojtani sírását. Apám karjaiba vett, és játszott velem. Az ég felé dobált. Bokszoló karjai biztosan fogtak ki, amikor visszaestem. Aztán csak arra emlékszem, hogy hirtelen a földre kerültem, és a szüleim hosszan ölelkeztek, csókolóztak, úgy mintha soha nem akarnák elengedni egymást. Búcsúztak. De ezt csak később értettem meg. Én, kissé magatehetetlenül, a pillanat felfokozottságát érezve állottam mellettük. Ma is magam előtt látom, amint édesapám kofferrel a kezében fellép a vonatra. Édesanyám ebben a percben hangos zokogásban tör ki, aztán erőt vesz magán. Lenyeli könnyeit. És könnyes szemmel ugyan, de máris mosolyog. Nem igazán értem azt, ami körülöttem történik: a hirtelen váltásokat. De nincs időm ezen töprengeni, mert az anyai kezek megragadnak, és apám fülkéjének ablakához emelnek. Benézek. Javarészt férfiakkal van tele. Közben a vonat sípol. Váratlanul apám karjai nyúlnak felém a leengedett ablakon. Átvész. Magához emel. És egy nagy puszit kapok tőle a homlokomra, miközben máris visszajuttat anyám kezébe. A vonat elindul. Előbb mellette bandukolunk, integetünk, zokogunk, majd egyre gyorsabban szaladunk, mígnem a vágányok közötti sétány véget ér. És én ott állok zokogó édesanyám mellett fogva a kezét, integetve addig, amíg a Szamoson áthaladó vonat el nem tűnik a messzeség ködében.

Így kezdődött édesapám munkaszolgálat a Szocialista Romániában. S mi, az otthonmaradottak, a következő hónapokban hírekre éhesen és közben kissé szorongva lestük minden nap a postást. Minden levél megnyugvást hozott: még életben van. Aztán egy napon... nagyon soká... megjelent az ajtóban apám alakja. Csak az alakja volt... nem ő maga... Túljesen más volt a bőre színe, az alkata, az arcvonása, a mosolya. Egyáltalán nem voltam biztos abban, hogy ő az, vagy valaki más, aki kissé hasonlít apámra. A ruhája elnyúlt, kifakult... ő maga csak csont és bőr... És csak állt előttem az ajtóban, én pedig lefagytam a látványtól. Nem, nem az apám állt előttem... Csak hasonmása volt az én apámnak. A sportoló apámnak. És az arca... Az arca is más volt. És a szemei...

Eddig jutottam a szemlélődésben, amit hirtelen valamelyik női családtag örömteli felkiáltása szakított félbe. Azt hiszem, hogy édesanyám volt az, aki szinte átrepülte a konyhát és apámmal szorosan ölelni kezdték egymást. De az is lehet, hogy nagymamám volt. Tény, hogy az örömteli kiáltás kizökkentett a szemlélődésből. Talán a bizonytalanságból is: Mégiscsak az apám jött haza. Az én régóta várt apám... a sokszor könnyes gyermeki imákban hazakönyörgött apám.

Kamaszkoromban és aztán később garmadával olvastam újságcikkeket, könyveket, visszaemlékezéseket a kommunista munkaszolgálaton és börtönökben szenvedett honfitársakról és hittársakról. Némelyekkel találkoztam is. Rácsodálkoztam hitükből fakadó kirtartásukra, Krisztus-szeretetükre és szenvedéseikre. Három évtized telt el így az életemből, míg egyszer a múlt homályos ködéből előtört egy elfeledett személyes emlék. Egy nyári napnak az emléke. Szinte három évtized telt el azóta, és ez idő alatt családjamban senki nem említette az 1986 tavaszán-nyarán-őszén történeteket, megélteket. Az első években olykor csak azt emlegették, hogy ehetetlen volt az étel, és hogy több tízezer munkásnak nem volt lehetősége emberhez méltó módon tisztálkodni. De senki sem beszélt arról a félelemmel teli szenvedésről, amiben féléven át éltünk. Majd ahogy elkezdtem visszaemlékezni, és a puzzle-darabkák kezdtek a helyükre kerülni, egyre nőtt bennem annak igénye, hogy megtudjam, mit jelentett édesapámnak a Duna-parton töltött munkaszolgálat, a családjától való elszakíttottság, a nyomorúságos koszt. Mit jelentett a sportembernek majdnem félév alatt *contra* és *börre* fogyni? Milyen volt a silány fűrészaruból összeeszkabált barakkrengetegben élni? És mit jelenthetett nekünk az ő hiánya? Míg egy nap arra nem kértem apámat, hogy meséljen arról, amit akkor megélt. Körül-belül ennyit mondott:

„Tudod, fiam, vannak, akik másokon átgázolva, másokat eltiporva lettek a kommunizmusban dicső győztesek. Akiket eltiportak, ők az áldozatok. Én nem vagyok sem győztes, sem áldozat. Én eldöntöttem, hogy túlélem. És túléltam. Nem volt könnyű. Minden egyes napért meg kellett harcolni.”

1. A szenvedés és a szenvedés feloldásának problematikája (Teodicea a mában)

Attól kezdve, hogy emlékezni kezdtem édesapám furcsa elutazására, elég gyorsan tértek vissza az emlékek. Az apámtól való elszakíttottságban töltött fél év történései közül felelevenedett bennem néhány akkori „beszélgetésem” Istennel. Többek között olyan gyermeki kö-

nyörgések, amelyeket azért mondtam, mert nagyon hiányzott az apám, és látni, hallani akartam őt, játszani vele, illetve olyanok, amelyekre az édesanyám és nagymamám szenvedése készített. Láttam a könnyes szemeket, olykor hallottam félhangosan mondott imájukat, sóhajtozó könyörgésüket. Gyakran mondogattam Istennek az alatt a fél év alatt: „Istenem, ha te olyan jó vagy, akkor hozd haza Édesapát.” Ugyanakkor, emlékeim szerint nem egyszer kerített hatalmába a félelem, annak a félelme, hogy mi lesz akkor, ha többé nem láthatom őt? Mi lesz akkor, ha nem lesz édesapám? Mi lesz nagymamámmal, aki három gyermekét temette addig el? És mi lesz édesanyámmal? Emlékszem az intenzív érzésáradatokra, könnyes szemmel mondott imáimra, őszinte gyermeki kéréseimre, meg annak a feszültségére, amit addig Istenről hallottam, és amit megéltem.

Feszültség volt bennem: Hogyan egyeztethető össze az Isten jósága azzal, hogy az egész családom szenved egy olyan helyzettől, amit Ő bármikor megváltoztathat? Haza tudja hozni az apám, vagy nem? Megteszi vagy nem? Mi az, hogy meg tudja tenni, de mégsem teszi meg? És még megannyi kérdés, amivel nem hagytam nyugodni az amúgy is zaklatott felnőtteket. Lehet, hogy olykor éppen én mondtam ki a belsőleg megélt, de meg nem fogalmazott, ki nem mondott kérdéseiket is.

Megannyi kérdés, amire a mellettem levő felnőttek alig találták a választ. Mi volt ez? Netán viaskodás a teodicea-problémával? A válaszom határozott igen. Az volt. Egy kisgyermek teodicea-kísérlete. Az én gyermeki próbálkozásom annak igazolására, hogy Isten mindenhatósága és jósága annak ellenére valós, hogy közben a családom szenvedést és a rosszat tapasztal.

Azóta már tudom, hogy a teodiceához kötődő kérdésekbe sok élet beleütközött, megválaszolására pedig teológusok sora vállalkozott. Sok esetben saját szenvedésből fakadóan, míg máskor a szenvedők mellett állva vagy intellektuális performanszként. Ha voltak is olyan korszakok, amikor ez a kérdés háttérbe szorult a keresztyén egyház története során, előbb-utóbb újra és újra előtérbe került, mivel a szenvedés-megtapasztalások az egyéni válaszkereséseken túli közösségi szenvedés-feldolgozást és válaszkeresést is eredményeztek. A II. világháborút követően különösen is hangsúlyosan jelentkezett a teodicea kérdésköre, hiszen a háború szörnyűségein túl Auschwitz és a többi kivégzőtábor az emberiséget a rossz olyan mértékű megnyilvánulásával szembesítette, amivel korábban nem igazán találkozott. Itt most elsősorban nem a Soá egyedülálló voltának vitájára gondolok, amint azt többek között Elie Wiesel, Richard Rubinstein, Emil Fackenheim és Artur A. Cohen munkájából megismerhetjük. Inkább az a súlyos, tömegek által megtapasztalt szenvedés áll előttem, ami korábban nem érintett ilyen sok embert ilyen rövid idő alatt. Ugyanakkor egyetértek Eugene Borowitz véleményével, miszerint a holokauszt nem vetett fel olyan új kérdéseket a gonoszról és Isten közbe nem avatkozásáról, amelyek ne merültek volna fel már korábban.⁷ Tény, hogy a holokauszt kapcsán a

⁷ Borowitz kimutatta, hogy a holokauszt fogalma, amit az 1960-as években kezdtek használni, abból az igyekezetből nőtt ki, hogy a megtapasztalt áldozatiságot az egyéni visszaemlékezés szintjéről a

kérdés sokkal intenzívebbé vált, annyira intenzívvé, hogy masszív tömegek évtizedeken át tartó válaszkérését eredményezte.⁸

A rossz ilyen mértékű megtapasztalása közben az ember nehezen közelít Istenhez. „Vagy megvetjük azt az Istent, aki megenged ilyen dolgokat, vagy még inkább megvetjük, mivel nem tudja megakadályozni ezeket a dolgokat” – olvasható Abraham van de Beeknek a Soá utáni kérdéskör kapcsán írott összegzésében.⁹ Egyszerűen „félünk annak meghallásától, hogy Isten elhagy embereket, de még inkább félünk annak meghallásától, hogy nem tud megbirkózni a rosszal.”¹⁰ A hétköznapi szorításában beszélhetünk Istennel, vigaszt és erőforrást keresve, de a Soá kegyetlenségét látva nem igazán tudjuk, hogy mit kezdjünk vele. Akár az az ember is kétségbe eshet, aki nem tapasztalta meg a koncentrációs táborok szörnyűségét, vagy éppenséggel azok után jött a világra, ha gondolkodik azokról, vagy azokkal Isten elé áll.

A kérdéskör kibontásakor tudatában vagyok a kommunista börtönök és vallatósobák, a kitelepítések és vagyonekzások, illetve munkaszolgálat szörnyűségeinek mint frissebb és talán hozzánk közelebb álló megtapasztalásával a rossznak, de itt most eltekintek ennek tárgyalásától, elsősorban azért, mert ezt megtették mások korábban. Inkább arra a kérdésre keresem a választ, hogy milyen társadalmi és közösségi hatások befolyásolják a szenvedéssel és teodiceával kapcsolatos látásunkat. Továbbá, hogy hogyan hat ez az egyénre. (De ezen túl még számos ebből fakadó kérdés is felmerül: Mitől lett valakiből túlélő, másból pedig áldozat? Hol kezdődik és meddig tart az áldozatiság? Megszüntethető-e ez az állapot vagy ennek fenntartása? És hogyan hat ez vissza? Hogyan jelentkezik a mártírium kérdése az erdélyi egyházi emlékezésben? Ezek a kérdések azonban további kutatásokat igényelnek, így ezek megválaszolására itt nem vállalkozhatok.)

társadalmi emlékezés szintjére emeljék. Eugene BOROWITZ: *Choices in Modern Jewish Thought*, Behrman House, New York, 1983; Raoul ESHELMAN: *After Postmodernism: Performatism in Literature*, in: *Anthropoetics* XI, 2/ Fall 2005/Winter 2006.

<http://anthropoetics.ucla.edu/ap1102/perform05/#n23> (Utolsó meglátás: 2018. 05. 24.)

⁸ Moltmann szerint ez a válaszkérés vezetett az általa „*protestáns ateizmusnak*” nevezett kiábránduláshoz. Vele együtt többen úgy látják, hogy az Auschwitz utáni teodicea-kérdéskör az a gyökérzet, amiből kinőtt a nyugati világ szekularizációja. Jürgen MOLTSMANN: *The Crucified God*. Translated from the German by R. A. Wilson & J. Bowden. SCM, London, 1974. 221. Egyetértek Van de Beek megállapításával, miszerint „*még hosszú idő fog eltelni, amíg e seb begyógyul az emberiség lelkén, és Európa népei újra felismerik Istenünket.*” Abraham VAN DE BEEK: *Why? On Suffering, Guilt, and God*, Eerdmans, Grand Rapids, 1990. 19–20.

⁹ VAN DE BEEK: *Why? On Suffering, Guilt, and God*, 19.

¹⁰ Uo.

2. A kortárs kultúra, mint a szenvedéssel kapcsolatos nézetünk alakítója

Míg a modernitást¹¹ elsősorban a győztes képe határozta meg, addig a posztmodernben a fő szerep az áldozatoknak jutott.¹² Győztesnek lenni többek között azt jelentette, hogy

¹¹ Amikor a modernet és posztmodernet a győztes és áldozat képek segítségével határolom el egymástól, tudatában vagyok annak, hogy a „modernnek több megnyilvánulása lehetséges” sőt, egyenesen „több modernitás is létezik,” ahogy még több modernitást leíró kísérlet. Taylor szerint „[a] társadalmi elemzések olyan értelmezési kereteket foglalnak magukban, amelyek egyik vagy másik modern-fogalmat többnyire elébe helyezik a többinek.” Peter TAYLOR: *Mitől modern a vilárendszer? Hétköznapi modernitás és globális hegemonia*, in: eSZMÉLET, 1997. április 1. http://www.eszmelet.hu/peter_taylor-mitol-modern-a-vilagrendszer-hetkoznap-modern/ (Utolsó megtekintés: 2018. 06. 01.)

¹² Eric Gans kulturál-antropológus értelmezésében a II. világháború szörnyűségei vezettek el oda, hogy a politikai gondolkodás fókuszja az utópisztikus célokról az áldozatra tevődött át. GANS: *Victimary Culture*. Susan Neilman pedig arra mutat rá, hogy az áldozatiság mint fókuszpont a holokauszt kapcsán is csak relatív későn, a '70-es években jelentkezett. Susan Neilman: *What Makes a Moral Hero?* <https://www.abc.net.au/religion/what-makes-a-moral-hero/10100488> (Utolsó megtekintés: 2018. 10. 01.)

Idézzük Eshelman véleményét is: „[The] mass murder of the Jews in World War II (and, to a lesser extent, the bombing of Hiroshima and Nagasaki) shifted the focus of political thinking from the utopian center to the peripheral victim, whose fatal experience of exclusion from society became the point of departure for progressive political thought and action. The goal of politics, in other words, is no longer to adhere to the right kind of ideology but to continually position yourself anew in opposition to a hegemonic center—in effect, to take on the role of a virtual victim. In the case of Nazi genocide, the lethal relation between center and periphery leaves no room for ambivalence. Between victim and perpetrator there can be no real reciprocity and no underlying, humanizing unity: you're either One or the Other. The Holocaust experience, in short, has a double potency in postmodernist thought. It not only identifies Western culture as the center and source of unmitigated terror, but also supplies a moral perspective that can be defined spatially and fluidly, as a position vis-à-vis that center.” Raoul Eshelman: *After Postmodernism: Performatism in Literature*. (Utolsó megtekintés: 2018. 05. 24.)

Többek között Tom Segev mutat rá arra, hogy kezdetben a holokauszt inkább a szégyen forrása volt a túlélők és áldozatok számára. „Segev's »superbly disturbing book, the Seventh Million shows, until the early sixties every reference to the Holocaust was an occasion for shame. Israel had been founded to provide an alternative to the image of the Jew as defenceless victim, and the early state was so committed to rejecting that image that it often neglected to care for the victims themselves. High school students in Israel today are urged to take the laconically named 'Roots Trip' the state sponsors to send them to Auschwitz, but in the state's first few decades, the Holocaust was barely on the lesson plan. Israel needed the refugees who staggered out of the concentration camps, but it had trouble embracing them, for they were a threat to the ideals that had driven Zionism from the start. The nominal goal was

megvan az erőm és képességem arra, hogy a másikat a magam szolgálatába állítsam. A győzelem pedig minden esetben egyfajta erősséget feltételezett. Ebből az erőtöbbletből fakadóan lehetett hatalmat gyakorolni mások felett, vagy ellenállni a szembehelyezkedő erőknek. A történelem elsősorban a győztesek története volt, vagy a győztesek szemszögéből bemutatott történet. A társadalom a győztesre figyelt, míg a vesztest, a legyőzöttet alig említették. A legyőzöttek nemcsak a győztes által számára kiszabott büntetést kellett elszenvednie, hanem nem számíthatott a szélesebb társadalom elismerésére, együttérzésére sem. Susan Neilman ezt ketős halálnak nevezi.¹³ Egyrészt a legyőzöttek rendszerint a kivégzés volt az osztályrésze, azaz fizikai létében semmisítették meg. Vagy ha életét megkímélték, vagy netán a harc nem fegyveres összetűzéseként jelentkezett, akkor rendszerint a korábbi lehetőségeitől fosztották meg. Másrészt azáltal, hogy az áldozatra való emlékezés a társadalmi megélések peremére szorult, az áldozatról való meg nem emlékezés által is megvalósult a halál.

Az áldozatok elhanyagolt történetére a posztmodern figyelt fel először azáltal, hogy megkérdőjelezte a korábbi, domináns metanarratívákat. Félreállította a társadalomban bebetonozottnak vélt autoritásigényeket. Az áldozatok hangja pedig egyre hangosabb lett.¹⁴ Anynyira, hogy meggyőzőnek hangzik Rowan Williams állítása, miszerint manapság érzékelhető a győztes- és áldozatszerepek közötti felcserélődés.¹⁵ Míg korábban az erő annak a kezében volt, aki hatalommal bírt, ma inkább az erőtlen áldozat kezébe került át, mivel a figyelem első sorban rá összpontosul. A *cogito*-elv újrafogalmazva manapság talán így hangzana: *Áldozat*

normalization: to have the opportunities for political self-determination other nations take for granted, to be a land and a people. «*Jewish focus on the Holocaust, both in Israel and elsewhere, began relatively late; it's hard to find before the 1970s. But it became the non plus ultra of identity in the age of identity politics, with increasing competition among peoples to prove they were just as miserable victims as anyone else.*» Susan Neilman: *Victims and Heroes. The Tanner Lectures on Human Values*, University of Michigan, 2010. 14. https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/n/Neiman_10.pdf (Utolsó megtekintés: 2018. 06. 01.)

Gans a posztmodern az „*áldozati gondolkodással*” kapcsolja össze. „*The marketplace of ideas is increasingly dominated by victimary experience.*” GANS: *Victimary Culture*.

¹³ Susan NEILMAN: *Moral Clarity: A Guide for Grown-Up Idealists*, Princeton University Press, Oxford, 2009. 324.

¹⁴ Azáltal pedig, hogy az áldozatok hangja is megszólalhatott, esély kínálkozik ennek a korábban említett kettős igazságtalanságnak (halálnak) a helyreállítására. „*To insist that the victims' stories enter the narrative was just a part of righting old wrongs. If victims' stories have claims on our attention, they have claims on our sympathies and our systems of justice.*” NEILMAN: *Victims and Heroes*.

¹⁵ Rowan WILLIAMS: *Lost Icons: Reflections on Cultural Bereavement*, T & T Clark, Edinburgh, 2000. 108–109.

vagyok, tebát vagyok. Ebben a diskurzusban a szenvedő áldozat számít igazán.¹⁶ A létértelmezés elsősorban a szenvedés összefüggésében valósul meg.

¹⁶ „Culture has always been sacrificial, but it has now become self-consciously so; its purpose seems no longer, as in the days of the martyrs, to reveal the sacred through suffering, but to affirm the sacrality of suffering in itself. Participation in sacred significance is our personal reenactment of the emergence of the human; we grant salvation to those we consider to have suffered for our benefit.” GANS: *Victimary Culture*.

Thomas R. Wells arra mutat rá, hogy manapság mindenhol áldozatokkal találkozhatunk, annyira, hogy a politikai diskurzust is ez a motívum uralja. „Victims are everywhere these days, whining about one thing or another. Sometimes they are still complaining about things that happened decades ago (or even hundreds of years ago to other people with the same skin colour); sometimes they seem to be 'status-victims' who feel entitled to oppress others because of their special personal sense of oppression. Very few seem to be complaining justifiably, or even comprehensibly, about some genuinely significant injustice being done to them right now that others should address. This is not healthy. Much of the limited space for morality in politics is being taken over by the study and art of victimhood at the expense of proper moral reasoning. It has a deleterious effect on public discourse and behaviour, with people seeming to compete more about their degrees of victimhood than the rights and wrongs of their case.” Thomas R. WELLS: *The cult of victimhood*, 03/11/2011.

<https://www.philosophersbeard.org/2011/11/cult-of-victimhood.html> (Utolsó megtekintés: 2018. 05. 29.)

A fentebb bemutatott diskurzus kiváló kritikája lehet a Miroslav Volf által „kimódolt ártatlanság”-nak nevezett emberi hajlam. Mindenki „tudja, és mindenki egyezik abban, hogy valaki vétkes, valaki a tekintetével csúfosan megcsalta őket. De ki? Az elkövető? Az áldozat? Azt kívánom bizonyítani, hogy mindkettő, ráadásul egy »harmadik felet« is cinkosnak nyilvánított az ártatlanság kimódolásában, mégpedig az én csalóka jóságát, amely csupán a másik oldala a másokra vetített gonosznak. [...] Senki nem tagadja az elkövetők bűnösségét: nyilvánvalóan bűnösök. De mi van az áldozatokkal? Ők vajon ártatlanok-e? Ahhoz kétség nem férhet, hogy számos emberrel szemben követtek el erőszakot önhibájukon kívül. Ám ha a rajtuk elkövetett erőszakban nem vétkesek is, vajon mondhatjuk-e őket ártatlannak? Tegyük fel, hogy az erőszak elkövetése előtt ártatlanok voltak. Utána azonban ártatlanok maradnak-e? Vajon megmaradnak-e ártatlanságukban, ahogy egyre inkább belekeverednek a konfliktusba, és ahogy a konfliktus egyre hevesebbé válik? Némely hősiesség lélek talán, de a többi megmarad-e? Ráadásul ahelyett, hogy a konfliktusba a kezdet kezdetén lépnének be, az emberek gyakran azt találják, hogy bűntettek hosszú történetébe gabalyodnak bele, amelyben a tegnapi áldozatokból lettek a mai elkövetők, és a mai elkövetőkből lesznek a holnapi áldozatok. Van-e ártatlanság ilyen történetben? [...] Vajon az áldozatok megőrizhetik-e ártatlanságukat az erőszak világában? [...] Nehezünkre esik tagadni az áldozatok ártatlanságát. Ha mást nem is, sérti tisztességtudatunkat: nem való a büntudattal súlyosbitanunk a szenvedés már amúgy is tetemes terhét. [...] Távrolról nézve úgy tetszhet, a világ szépen megoszlik bűnös elkövetőkre és ártatlan áldozatokra. Ám minél közelebb megyünk, a bűnösök és az ártatlanok között húzóódo vonal egyre inkább elmosódik, és egyre inkább az egymást szító kisebb és nagyobb gyűlölségek, őszintétlenségek,

Amikor ma áldozatokról beszélünk, akkor elsősorban a hatalommal való különféle visszaélés áldozataira gondolunk. Legyen szó a #metoo-mozgalomról, vagy a Boko Haram fellépése következtében szenvedő emberekről, minden esetben tetten érhetjük a hatalommal való visszaélést: a pozícióból fakadó hatalmat a Weinstein-ügy által elindított *Me too* kapcsán, illetve a fegyverbirtoklásnak köszönhető erőfölényből fakadó hatalmi visszaéléseket a Boko Haram kapcsán.¹⁷ Az áldozatiság pedig mindenekelőtt szenvedést jelent.¹⁸ Ennek el nem ismerése felér a humanitás elvesztésével. Manapság elismerés nem azért jár, mert valaki többet tett, mint az átlag, hanem azért, mert többet szenvedett.¹⁹ Napjainkban az önmeghatározás kapcsán azokat a személyt megterhelő tényezőket hangsúlyozzák, amelyeket egy-két évtizeddel ezelőtt az emberek nagy többsége inkább elhallgatott. Olyan jelenségekre gondolok, mint a betegség, a széttört kapcsolatok, az étellel vagy annak bizonyos részeivel kapcsolatos félelmek, a szexuális visszaélések, a gyermekkorban elszenvedett sérelmek stb.²⁰ A

mesterkedések és kegyetlenségek áthatolhatatlan útvesztője tűnik föl szemünk előtt.” Ugyanakkor Volf a harmadik fél, a kivülálló ártatlanságát is megkérdőjelezi. „Vajon jelölhetünk-e ártatlanságra valamely »harmadik felet«, legyen bár néző vagy aktivista? Talán. De vajon ártatlanok-e? Vajon valami semleges területen állnak-e, miközben a nem-ártatlanság viszálykodó világa fölött, mintegy felfüggesztve, figyelik a harcot, és szükség szerint beavatkoznak? Vajon nem merülnek-e el ők is ugyanabban a tágabb világban, melyet az ellenfelek laknak? Ők maguk is elkövetők és áldozatok, gyakran egyszerre, és a tulajdon küzdelmeiket, érdekeiket és várokozásaitak vetítik rá a konfliktusra, melyet éppen megfigyelnek vagy megoldani igyekeznek.” Miroslav VOLF: *Ölélés és kirekesztés. Teológiai vizsgálódás az azonosság, a másság és kiengesztelődés tárgykörében*, Harmat, Budapest, 2001. 88–92.

¹⁷ A *Me Too* vagy #metoo mozgalmat Alyssa Milano színésznő indította 2017. októberében. A kampány körbejárta a világot, és kisebb-nagyobb intenzitással azóta is tart. Főként nők vallanak az őket ért szexuális zaklatásokról. <https://mno.hu/belfold/metoo-lavinat-inditott-a-weinstein-ugy-a-kozossegimediaban-2421973> (Utolsó megtekintés: 2018. 05. 29.)

¹⁸ „To be the victim [...] is to suffer, but it's also to be special, a hero or a heroine in your own way. That's partly why we're fascinated with stories of victimhood – and why, especially in tabloid, cable-news culture, we endow victims with specialness, sanctity, and celebrity.” Joshua Rothman: *What „Gone Girl” Is Really About*, in: *The New Yorker*, 08/10/2014. <https://www.newyorker.com/books/joshua-rothman/gone-girl-really> (Utolsó megtekintés: 2018. 05. 29.)

¹⁹ „Recognition is no longer provided by doing more than another, but by enduring more than another. It's a reversal that's fatal for any concept of political morality, for it assumes that what counts is not what you do in the world, but what the world does to you.” NEILMAN: *Victims and Heroes. The Tanner Lectures on Human Values*.

²⁰ Ld. a 6. lábjegyzetben közöltek, miszerint a '60-as években még inkább szégyennel járt együtt a holokauszt említése. „[...] until the early 1960s, every reference to the Holocaust was an occasion for shame.” NEILMAN: *What makes a moral hero?*

posztmodern identításban tehát már nem a szuverenitás kifejeződése, a mások feletti győzelem a domináns elem, hanem egyfajta alárendeltség-kivetülés.²¹ Az az ember számíthat a mellette élők és a szélesebb társadalom figyelmére, akit bizonyos hatalom által elnyomás alatt tartanak vagy tartottak. Mások hatalma alatt élni pedig szenvedést jelent. Alain Badiou ugyanezt húzza alá, amikor a kortárs kultúrát úgy mutatja be, mint az áldozatiságban definiált emberkép által dominált kultúrát, ahol az áldozat a szenvedése révén válik áldozattá.²²

Napjainkban az identitásnak egy másik domináns eleme a megtapasztalt elnyomó hatalom alóli felszabadítás/felszabadulás. Pl. a gyermek kiszabadul a szülők fogságából, az alkalmazott kiszabadul a pozíciójával visszaélő főnök alárendeltségéből, a kihasznált házastárs kilép a kihasználtságot fenntartó szerepéből, stb. Tehát az áldozati pozíció együtt jár bizonyos elnyomó, a személyiséget degradáló hatalom-megtapasztalással, míg az elkövető egyfajta dominanciát jelenít meg. A viktimizáltságból való kilépés pedig ennek a hatalmi dominanciának a leépítésével kezdődik, aminek következtében rendszerint egyfajta pozíciócsere következik be. Az áldozat az alárendeltségi pozícióból kiszabadulva rendszerint erkölcsi hatalmat kezd gyakorolni. Tehát létezni annyit jelent, mint szenvedni, ami ma elsősorban azt jelenti, hogy valaki hatalmaskodik rajtam, az áldozatiság alól való felszabadulás pedig az elnyomóval szembeni győzelemben valósul meg, ami hatalmaskodáshoz vezethet.

3. A keresztyén tradíció mint a szenvedéssel kapcsolatos nézetünk és identitásunk alakítója

Keresztyénként a szenvedéssel való megküzdésben és a szenvedésből fakadó feszültség feloldásában sokat segíthet a mellettem élők tapasztalata. Mások tapasztalatai megküzdési sémákat kínálhatnak saját szenvedésem megéléséhez. A keresztyén ember számára a család és a barátok tapasztalatán túl támpontot adhat a hitközösség tagjainak, a testvéreknek a megküzdési tapasztalata is. Sőt, az előttünk járó, esetleg csak a történeteiken keresztül ismert elődeink tapasztalata is lehet támpont, mint ahogy azoknak a testvéreknek a tapasztalata is segítség lehet, akik korábban éltek. Az idő itt viszonylagossá válik. A szenvedők közösségében eltűnik a térbeli távolság, ahogy eltűnik a múlt és a jelen közötti választóvonal is. Ilyenként az egyházi és a szorosabb közösségem szenvedéstradíciója túlsegíthet az idői korlátokon.

²¹ WILLIAMS: *Lost Icons: Reflections on Cultural Bereavement*, 109.

²² Alain BADIOU: *St. Paul: The Foundation of Universalism*, Stanford University Press, Stanford, 2003. 6.

Mit tanít a keresztyén tradíció a szenvedésről? Erre a kérdésre itt kizárólag a mártírium felől keresünk választ, a mártíriumra pedig úgy tekintünk, mint a szenvedésnek egy speciális formájára.

Tertullianustól, az ógyeház egyik legjelentősebb teológusától származik a megállapítás, miszerint „számosabbak leszünk, valahányszor végigkaszáltak rajtunk: vetőmag a keresztyének vére.”²³ Szállóigeként így hangzik: „a mártírok vére magvetés.” Manapság azért hivatkozunk rá, hogy segítségével utaljunk a korai egyház növekedésére, és nem kapcsoljuk össze azt a jelennel. A közszájon forgó variáns helyett hadd idézzük a tertullianusi mondatot annak teljesebb formájában: „A mártírok vére magvetés a keresztyének számára.” A megállapítás ebben a formában nem csak az ősegyház számbeli növekedését hivatott leírni, hanem egyúttal ráirányítja a figyelmünket a mártírium identitásformáló hatására. És itt nem csak a mártírium munkálta megtérésekre lehet és kell gondolni, hanem arra is, hogy a mártírium erőforrást jelent a mindenkori szenvedő számára.

De ki számít mártírnak? David B. Barrett és Todd M. Johnson a mártír szó jelentéstartalmát öt elemből álló kritériumrendszer szerint írják le: mártír az, aki Krisztushívőként életét vesztette; idejekorán, rendszerint hirtelen és váratlanul; nem kereste a mártíromságot; vértanúsága bizonyágtételhez köthető, és ellenséges emberi magatartás miatt következett be. A bizonyágtétel itt tágabb értelemben jelenik meg. Nem nyilvános megszólalást kell alatta érteni, hanem inkább teljes életvitelt, függetlenül attól, hogy az illető éppen nyilvános bizonyágtétel közben, vagy azon kívül érte az atrocitás és a halál. Az ellenséges magatartás pedig jelenthet háborút, konfliktust, gyilkosságot vagy akár népirtást is. Természetesen itt minden természeti csapás kizárható.²⁴ Barrett és Johnson egy 2001-ben kiadott tanulmányukban a keresztyénség két évezredének mártírjait 70 millióra becsülik, megjegyezve, hogy ezek többségét, mintegy 45 milliót a XX. században öltek meg. Napjainkban naponta 400 keresztyén hal mártírhalált.²⁵

Fontosnak láttam közölni az említett missziológusok mártír-meghatározását és az általuk összegzett, mártíriumra vonatkozó statisztikai adatokat, mivel Elizabeth Castelli a mártírium kérdéskörének vizsgálatakor azt állítja, hogy a mártírok életéről, szenvedéséről és haláláról való megemlékezés a keresztyén egyházban „kultúrateremtő” erőként működik.²⁶

²³ TERTULLIANUS: *Apologeticum*, 50. fejelet, in: VANYÓ László (ford.), Tertullianus művei. (Ókeresztyén Írók XII.), Szent István Társulat, Budapest, 1986. 148.

²⁴ David B. BARRETT – Todd M. JOHNSON: *World Christian Trends AD 30–AD 2200. Interpreting the annual Christian Megacensus*, William Carez Library, Pasadena, 2001. 3.

²⁵ Uo.

²⁶ Elizabeth CASTELLI: *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*, Columbia University Press, New York, 2004. 33.

Castelli rámutat arra, hogy a korai egyházban a közös tapasztalat elsősorban a szenvedésben megtapasztalt közösséget jelentette. Ez kiegészült a mártírhalált halt testvérekre való emlékezéssel. Továbbá azzal, hogy számontartották a többi üldözöttet és szenvedőt. A keresztyének identitása közösségi tudatot jelentett, amelyben a közösség a szenvedők vagy a jövőben szenvedő emberek közösségét jelenti. A szenvedést átéltekre való közös emlékezés pedig közösségi összetartozást eredményezett. Ebben az értelmezésben a mártírium az emlékezés közös tapasztalata által identitásrögzítő elemként jelenik meg.²⁷

Castelli felhívja a figyelmünket a mártírium rögzülésének veszélyére, ahogyan arra is, hogy a mártírium keresése rendszerint felerősödik a mártírium emlékezetét ápoló közösségben.²⁸ Félő, hogy az emlékezés olykor mártíriumgyárrá válhat, ahogyan félő az is, hogy a szenvedéstapasztalat egyfajta mártíriumhoz közelítő szenvedéssé alakul. A mártírium keresése pedig a máshol tapasztalt szenvedés feloldásának egyik módja lehet. Annyira, hogy Castelli szerint a mártírkép olykor egy kulturális szabadságharcos képévé degradálódik.

Castelli nyomán arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy a mártírium emlékezete veszélyekkel is járhat egy-egy közösség vagy egyén életében. Olyan identitás kialakulását is eredményezheti, amely átalakítja a szenvedés-megtapasztalást, az arról szóló emlékezést és az önmagunkról való reflexiót. Megerősítheti az áldozatiságot és a viktimizációban való bennmaradásra sarkallhat, netán a mártírium keresésére ösztönözhet.²⁹ Ugyanakkor azt is hangsúlyozni szeretném, hogy ez nem csak veszélyt jelent, hanem lehetőséget is. Lehetőséget például a teodicea-feszültség feloldására.

Castelli rámutat arra is, hogy a mártírkép felértékelődött a mai kultúrában, és hogy ez a felértékelődés az identitással kapcsolatos harcok következménye. Az identitásharcot pedig a kultúrák közötti harcként látta. Például Észak-Amerika kontextusában a liberális és konzervatív táborok harcaként. Amikor leírja a kultúra és mártírium kapcsolatát, arra is felhívja a figyelmet, hogy ez szenvedés és identitáskonfliktus. Sőt, azt is érzékelteti, hogy az átmenetiségben, az identitás-átrendeződésben mindig felértékelődnek a csoport-

²⁷ Uo. 4–17.

²⁸ Pl. ez a keresett mártírium olykor a környező kultúra erőszakos képekkel való leírásában is megnyilvánulhat.

²⁹ A szenvedés szinte garantált a ma élő keresztyének számára, a „*házjukban, családjukban, a munkahelyükön, vagy akár saját egyházukban is. Talán a sorsuk nem lesz kifejezetten mártírsors, ám hatását tekintve nem sokkal különbözik attól. Annyival rosszabb, hogy a zaklatások naponként felújulnak. Az áldozat nem egyszeri tortúra után esik mindenek túli. Aki a megszokottól és az átlagostól bármiben eltér (például abban, hogy nem lop), nem becsülik érte. A tömeg reakciója nem az elismerés, sokkal inkább ellenséges. A mai ember nem képes megérteni, egyetérteni, csak vitatkozni és tiltakozni. A reakció kedvezőtlen, ha az egyén nem simul bele a hínáros szellemi pocolyába. A pusztta létevel provokálja a támadót.*” SINKA Csaba: *Keresztény mártírjaink*, in: Szolgatárs, 2013. április 24.

összetartozások. A mártírium és a kultúra összefonódik azért, hogy az identitás formálódás harcát lerövidítse és identitás-stabilitást hozzon létre.³⁰

4. A differenciálás igénye: túlélő, áldozat, mártír

Ez alatt az alcím alatt a túlélő, az áldozat és a mártír körülhatárolását kíséreljük meg. Mindenekelőtt különbséget tehetünk és különbséget kell tennünk az elhordozott fájdalom és veszteség súlya szerint. Nem mindegy az, hogy valakinek a koncentrációs tábor szörnyűségeit kellett megtapasztalnia, vagy szaladás közben ficamította ki a bokáját. A szenvedés mindkét esetben jelen van, de a szenvedés mértéke vagy a szenvedésből való részesülés különböző. Természetesen mindkét esetben a rossz megtapasztalása történik, ahogy minden fájdalom, legyen az bármilyen enyhe, ugyanabból a rosszból fakad. A kificamított boka fájdalmát érezve természetesen kérdezheti valaki azt, hogy „miért?” a szenvedés, de Auschwitz sötétségében a kérdés annyira mélyen átjárja az embert, hogy alig-alig tudunk megküzdeni vele. Ahogy különbség van például abban is, hogy valakit a kommunista börtönökben agyonkínóztak a hitéért, vagy a rendszer figyelmét elkerülve, szabadlábban, mindössze a kommunizmus általános elnyomását tapasztalta Krisztushívóként. A rendszer kezének a súlyát minden, a rendszerben aktív szerepet nem vállaló érezhette, de teljesen mást jelentett naponta megélni a fizikai kiszolgáltatottságot, létveszélyt, családtól való elszakítást. Manapság viták zajlanak arról, hogy a sztálinizmus alatt sínylődő Kelet-Európa szenvedése mennyiben vethető össze a fasizmus keltette szenvedéssel. Tagadhatatlan tény, hogy a kommunista-szocialista elnyomás áldozatainak a holokauszt szenvedőivel egyenlő bánásmódra formálnak jogot. Magának a szenvedésnek az elismerésére tartanak/tartunk igényt.³¹ Tény az is, hogy a mártíriumot szenvedett elődök nevei többnyire ismertek, történetük, szenvedésük azonban kevésbé.³²

Voltak mártírok. Voltak és vannak áldozatok. És vannak egyszerű túlélők is. A kérdés csak az, hogy az előbbi kategorizálást milyen tényezők befolyásolják?

A válaszkérés elején felidézem, hogy olyan korban élünk, amelyben átíródnak az áldozatisággal kapcsolatos felfogások. Napi szinten találkozunk az áldozatiság felvállalására való buzdítással. Az áldozatokkal való együttérzés és a szenvedő előtti tisztelgés átalakítja

³⁰ CASTELLI: *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*, 4.

³¹ Neilman ezt a jogigényt Közép-Kelet-Európai históriának nevezi. NEILMAN: *Victims and Heroes. The Tanner Lectures on Human Values*.

³² Több kötet is emléket állít a mártíroknak és áldozatoknak. Itt most néhányat említek: Mircea PACURARIU: *Martiri pentru Hristos, din România, în perioada regimului communist*, Ed. Inst. Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2007; Lavinia STAN – Lucian TURCESCU (szerk.): *Justice, Memory and Redress in Romania: New Insights*, Cambridge Scholars, Cambridge, 2017; ifj. VISKY Ferenc: *Bilincseket és börtönt is*, Koinónia, Kolozsvár, 1996.

eddig viszonyulásunkat. Annyira, hogy szinte kényszerként nehezedik mindegyikünkre saját áldozatiságunknak a keresése vagy önmagunk átértelmezése. Slavoj Žižek szlovén filozófus és kultúrákritikus szerint a viktimizáció elárasztja az értelmiségi és politikai diskurzust, és etikai autoritásra tesz szert, el egészen addig, hogy egyfajta kényszerként hat vissza: annak kényszereként, hogy „önmagunkat úgy mutassuk be, és úgy legitimizáljuk, mint akik bizonyos vonatkozásban áldozatok.”³³ Lehetséges áldozatok vagyunk valamennyien, és annak joga, hogy önmagam történetét elmeséljem, annak a jogigényévé válik, hogy önmagam szenvedéstörténetét mások elé tárjam. Újraírható történetté válik a saját tapasztalatom. Újra megemlítem itt Castelli megállapítását is, miszerint az emlékezés veszélyes vállalkozás is lehet, mivel a kultúra identitásformáló hatásának köszönhetően az emlékezésnek torzító hatása is van.

Žižek arra is rámutat, hogy a kortárs nyugati kultúrában csak az egyes szám első személyben elmondott történet hat autentikusan. Ezen a ponton pedig az áldozatiságban való beleragadás veszélye megnő, ugyanis kinek lehet joga megkérdőjelezni az így elbeszélт szenvedést? A posztmodern kultúra válasza erre: senkinek. Joggal adódik a kérdés: Akkor mi az, ami kiemelhet az áldozatiságból? Erre a kérdésre nincs tényleges válasz. Kérdés az, hogy a modernitásban leírt győztes és a történetnek a győztes szemszögéből való bemutatása párhuzamba állítható-e a posztmodernitás áldozatiságával? Nem lesz-e a történetbemutató ugyanúgy egyoldalú? Vajon nem működnek-e a társadalmi receptorok manapság ugyanúgy kihagyásokkal, ahogy a modernitásban működtek? Nem lesz-e az identitás az áldozatiságba beleragadt identitássá?

Úgy gondolom, hogy a mártírium helyes értelmezése megóvhat attól, hogy beleragadjunk az áldozatiságba, illetve, hogy a társadalmi receptorok szelektíven működjenek. Miközben mind a győztes, mind az áldozat a társadalom figyelmének és szimpátiájának a megnyerését keresi, és ezáltal egyfajta (társadalmi) hatalmat birtokol, aközben társadalmi erőt képvisel, vagy kontrollt gyakorol. Thomas R. Wells rámutat arra, hogy a társadalom az áldozatoknak manapság egyfajta titokzatos erkölcsi autoritást ad, mintha a társadalom elismerné, hogy egy adott helyzetben ők a jó oldalon álltak, ártatlanok, és végső soron jók. Wells szerint néha ez kiegészül egy második jelenséggel, ahol a társadalom az áldozatoknak az etikai tőkéből többet biztosít, mint a megszokott, és ezt nagy valószínűséggel büntudatból teszi.³⁴ A nagy többség egyfajta büntudatot él meg akkor, amikor mások áldozatiságával találkozik. Büntudatot, amit nagy valószínűséggel amiatt érez, hogy nem tudta megvédeni az áldozatot. Az áldozat pedig az örök ártatlan pozíciójában élhet mindaddig, amíg megőrzi áldozati státuszát. A túldalolon persze látnunk kell az „áldozattá válás nyelvének ama paradox és veszedelmes hajlamát”, hogy „az emberi cselekvőképességet aláássa, és az áldozatokat megfossza

³³ Slavoj ŽIŽEK – Glyn DALY: *Conversations with Slavoj Žižek*, Polity, Cambridge, 2004. 140–141.

³⁴ WELLS.: *The cult of victimhood*.

hatalmuktól [...] illetve bezárja őket áldozattá válásukról mondott elbeszéléseik börtönébe.”³⁵ Ha pedig a diskurzus vagy az elbeszélte rossz cselekménye az **áldozatok** és **elkövetők** „sémája köré íródik, minden fél megtalálja a jó okait annak, hogy az áldozat magasabb erkölcsi státusát követelje magának, és minden fél a másik áldozatának és a felszabadulásért vívott harc résztvevőjének gondolja magát.”³⁶

A mártírium vagy a keresztyéni szenvedés más perspektívát kínál, mint az áldozatiságban való bennragadás vagy annak kényszere, hogy elszakadjak mindentől, ami gyengeség. Éppen az által szabadul meg hatalmi pozíciójától, hogy lemond az ellenőrzésről, illetve átadja azt Istennek. Másrészt az is kilépésre készítet a berögzült társadalmi kényszerből, ha a jövőre figyelünk. Ugyanis Moltmann a kereszt teológiáját a feltámadás szemszögéből vizsgálva új perspektívákat kínál a szenvedésben és áldozatiságban élő ember számára.³⁷ A történelemnek és így az ember történetének és szenvedésének az eszkaton felől való szemlélése a szenvedés feloldásának és az áldozatiságból való kiléptetésnek a lehetőségét kínálja. Moltmann szerint a keresztyén eszkatológiának az a feladata, hogy szembeállítsa a jelen szenvedését a jövő reménységével. Az eszkaton felől közelítve a szenvedés, a halál és a rossz nem igazolható, és nem fogadható el Isten terveként. A feltámadás reménységet ad, hogy megvalósul Isten ígérete, legyőzetik a Gonosz, és kiteljesedik a szenvedés nélküli Isten országa. Ez a reménység Moltmann szerint felhatalmazza a keresztyéneket arra, hogy átalakítsák a tapasztalt valóságot, legyőzzék a szenvedést a keresztyéni hit megélése által.³⁸ A saját szenvedésében minden ember az Isten szenvedését fedezheti fel, és ezáltal a szenvedés kialakítja és elmélyíti a kereszten és a kereszt árnyékában szenvedő Istennel való közösségemet. Azért lehetséges ez, mert az emberi szenvedés Isten szenvedése, mivel nincs olyan szenvedés a világban, ami ne lenne Isten szenvedése.³⁹

Az eszkatológikus reménységteológia, amit Moltmann fogalmazott meg, segítségünkre lehet, hogy ne ragadjunk bele az áldozatiságba. A jelen átértékelődik, ha a feltámadás és az eszkaton felől vizsgáljuk azt. A szenvedést feloldó isteni ígélet leemel a kultúra bálványgyári futószalagjáról. Moltmann reménységteológiája egyfajta identitásbeli kiegyensúlyozottságot eredményezhet, mert miközben az eszkatonra irányítja a figyelmet, nem tagadja, hogy az áldozattá válás továbbra is lehetséges, sőt, olykor elkerülhetetlen.

³⁵ VOLF: *Ölelés és kirekesztés*, 115.

³⁶ Uo. 115.

³⁷ MOLTSMANN: *The Crucified God*, 162, 182. Továbbá Jürgen MOLTSMANN: *Theology of Hope*, SCM, London, 1967. 19, 31, 58.

³⁸ Uo. 34.

³⁹ Uo. 56, 246. Magyarul részletesebben: VISKY Béla: *Játék és alap. Teodicea-kísérletek a kortárs teológiában*, Koinónia, Kolozsvár, 2006. 205–276.

Zárógondolatként visszatérek jelen vizsgálódásom kiindulópontjához, az édesapámmal való beszélgetés lényegi mondatához, hogy ti. ő sem nem győztes, sem nem áldozat („*Én nem vagyok sem győztes, sem áldozat*”). E mondat felülírta addigi kategóriáimat, és megszüntette az elnyomott áldozat és az elnyomó agresszor kizárólagosságát. Arra készítette, hogy kikívánkozzak az olykor kényelmetlenül megélt egyik vagy másik szerepkörből. Elgondolkodtatott arról a társadalmi kényszerpályáról is, amit Miroslav Volf az „*elnyomás-felszabadítás sémájá*”-nak nevez, és ami oly mélyen meghatározta és meghatározza világunkat, hiszen a 20. század két fő látomása, a liberalizmus és a szocializmus is e körül forog.⁴⁰ Mindkét ideológia legfőbb értéként a szabadságot látta, ami pedig nem lehet végső célunk, ahogy arra maga a felszabadítás-teológia atyja, Gustavo Gutiérrez is rámutatott, amikor a szolgaság alól való felszabadulás lehetőségét Isten üdvözítő szeretetében és egymással való közösséggyakorlásunkban állapítja meg.⁴¹ Édesapám mondatából kinövő vizsgálódásom még inkább tudatosította bennem a társadalmi diskurzusainkban rejlő veszélyeket, és megerősített abban a meggyőződésben, hogy újra és újra kereszt- és feltámadásfókuszú reflexióra van szükségünk ahhoz, hogy gyakrabban elkerüljük a félreccsúszást, vagy ha ez mégis megtörténik, akkor ne keményedjünk bele.

Felhasznált irodalom

- BADIOU, Alain: *St. Paul: The Foundation of Universalism*, Stanford University Press, Stanford, 2003.
- BARRETT, David B. – JOHNSON, Todd M.: *World Christian Trends AD 30–AD 2200. Interpreting the Annual Christian Megacensus*, William Carey Library, Pasadena, 2001.
- BOROWITZ, Eugene: *Choices in Modern Jewish Thought*, Behrman House, New York, 1983.
- CASTELLI, Elizabeth: *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*, Columbia University Press, New York, 2004.
- CHRISTIE, Nils: *Conflict as Property*, in: *The British Journal of Criminology*, 17/1, 1977, 1–15. <http://doi.org/10.1093/oxfordjournals.bjc.a046783> (Utolsó megtekintés: 2018. 10. 25.)
- ESHELMAN, Raoul: *After Postmodernism: Performatism in Literature*, in: *Anthropoetics XI (2 /Fall 2005/Winter 2006)*

⁴⁰ VOLF: 114.

⁴¹ GUTIÉRREZ, Gustavo: *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, Orbis, Maryknoll, 1988. XXXVIII.

- <http://anthropoetics.ucla.edu/ap1102/perform05/#n23> (Utolsó megtekintés: 2018. 05. 24.)
- GANS, Eric: *Victimary Culture*, in: *Chronicles of Love and Resentment*, No. 40/27.04.1996. <http://anthropoetics.ucla.edu/views/vw40/> (Utolsó megtekintés: 2018. 05. 25.)
- GUTIÉRREZ, Gustavo: *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, Orbis, Maryknoll, 1988.
- LAKNER Dávid – PINTÉR Bence: #MeToo: lavinát indított a Weinstein-ügy a közösségi médiában, in: *Magyar Nemzet*, 2017. október 17. <https://mno.hu/belfold/metoo-lavinat-inditott-a-weinstein-ugy-a-kozossegi-mediaban-2421973> (Utolsó megtekintés: 2018. 05. 29.)
- MARSHALL, Christopher: *Justice, Restorative*, in: GREEN, Joel B. (szerk.): *Dictionary of Scripture and Ethics*, Baker Academics, Grand Rapids, 2011.
- MARSHALL, Tony F.: *Restorative Justice: an Overview*, 1999. <http://www.homeoffice.gov.uk/rds/pdfs/occ-resjus.pdf> (Utolsó megtekintés: 2018. 10. 21.)
- MOLTMANN, Jürgen: *The Crucified God*, Translated from the German by R.A. Wilson & J. Bowden, SCM, London, 1974.
- MOLTMANN, Jürgen: *Theology of Hope*, SCM, London, 1967.
- NEILMAN, Susan: *Moral Clarity: A Guide for Grown-Up Idealists*, Princeton University Press, Oxford, 2009.
- NEILMAN, Susan: *Victims and Heroes. The Tanner Lectures on Human Values*, University of Michigan, 2010. 14. https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/n/Neiman_10.pdf (Utolsó megtekintés: 2018. 06. 01.)
- NEILMAN, Susan: *What Makes a Moral Hero?* <https://www.abc.net.au/religion/what-makes-a-moral-hero/10100488> (Utolsó megtekintés: 2018. 10. 01.)
- ROTHMAN, Joshua: *What „Gone Girl” Is Really About*, in: *The New Yorker*, 08/10/2014. <https://www.newyorker.com/books/joshua-rothman/gone-girl-really> (utolsó megtekintés: 2018. máj. 29.)
- SCHAFFER, Stephen: *The Victim and His Criminal: A Study in Functional Responsibility*, Random House, New York, 1968.
- SINKA Csaba: *Keresztény mártírjaink*, in: *Szolgatárs*, 2013. ápr. 24.
- TAYLOR, Peter: *Mitől modern a vilárendszer? Hétköznapi modernitás és globális hegemonia*, in: *eSZMÉLET*, 1997. ápr. 1. http://www.eszmelet.hu/peter_taylor-mitol-modern-a-vilagrendszer-hetkoznap-modern/ (Utolsó megtekintés: 2018. 06. 01.)
- VAN DE BEEK, Abraham: *Why? On Suffering, Guilt, and God*, Eerdmans, Grand Rapids, 1990.
- VISKY Béla: *Játék és alap. Teodicea-kísérletek a kortárs teológiában*, Koinónia, Kolozsvár, 2006.

- VOLF, Miroslav: *Ölélés és kirekesztés. Teológiai vizsgálódás az azonosság, a másság és kiengesztelődés tárgykörében*, Harmat, Budapest, 2001.
- VON HENTING, Hans: *The Criminal and His Victim*, Yale University Press, New Haven, 1948.
- WELLS, Thomas R.: *The Cult of Victimhood*,
<https://www.philosophersbeard.org/2011/11/cult-of-victimhood.html> (Utolsó megtekintés: 2018. 05. 29.)
- WILLIAMS, Rowan: *Lost Icons: Reflections on Cultural Bereavement*, T & T Clark, Edinburgh, 2000.
- ŽIŽEK, Slavoj – DALY, Glyn: *Conversations with Slavoj Žižek*, Polity, Cambridge, 2004.

Más nyelvű címek:

- Martyrs, victims, survivors.
Investigating suffering and identity formation
- Martiri, victime, supraviețuitori.
Investigarea problemei suferinței și formării identității

*Pál Tünde*¹:

Egy hosszútávú küldetés: a Hármaskötél Családközpont bemutatása²

*A Long-Term Mission – Presentation of the Hármaskötél Családközpont
(Three Ropes Family Centre).*

Based on the experience of the marriage preparation programme of the Unitarian Church in Sfântu Gheorghe, we have created the Hármaskötél Családközpont (Three Ropes Family Centre), which is trying to answer the challenges of the transformation of marriage and religion through its programmes and groups. We are convinced that family is the most appropriate institution for transmitting the values and building up society. On this basis, our aim was to create a new service model, which is capable of strengthening families and transmitting the family spirituality. However, we assume that being connected to the families is also an active missionary activity, the active manifestation of religiosity, in which the missionary strength consists of paying attention, empathy, help, namely the service.

The essay deals with the social phenomenon defining the need for founding the Hármaskötél Családközpont (Three Ropes Family Centre) and the practical questions concerning the organisation of its groups.

Keywords: marriage, religion, family strengthening, self-help and support groups, active mission

¹ BBTE Ekumene Doktori Iskolájának III. éves hallgatója, vallásánár, pasztorálpszichológus, BBTE Ekumene Doktori Iskolájának III. éves hallgatója, email: paltunde@gmail.com.

² Hálás köszönettel tartozom Dr. Hézsér Gábornak az inspiráló beszélgetésekért, szakmai meglátásaiért, Dr. Bodó Sárának az Erasmus ösztöndíj során nyújtott szakmai vezetéséért, a Debreceni Nagyerdei Egyházközség lelkészének, Püski Lajosnak és az ott működő csoportok vezetőinek a megosztott tapasztalataikért, Kovács Istvánnak, az Sepsiszentgyörgyi Unitárius Egyházközség lelkészének és Péterfi Ágnes segédlelkésznek a bizalomért és a lehetőségekért, hogy bátorították és lehetővé tették az új elképzelések kipróbálását.

1. A Hármaskötél Családközpont létrehozásának indítékai és előzményei

Az Unitárius Egyház házasságra felkészítő programját, az *Összehangolót* 2014-ben indítottuk útjára³ Sepsiszentgyörgyön. A program szükségességét két meghatározó társadalmi jelenség indokolta: a vallásosság és a házasság átalakulásának folyamata.

A vallásosság Európa más országaihoz hasonlóan Erdélyben is átalakulóban van, az egyházak társadalmi szerepe bizonyos területeken csökken, ahogy az intézményes vallásos kötődés is csökkenőben van, a jelenség a szekularizáció és az individualizáció elméleteivel magyarázható, de ugyanakkor megfigyelhetjük a vallásos gondolkodás terjedését, a transzcendens és spirituális tartalmak iránti nagyobb nyitottságot, kialakulóban van egy új típusú vallásos szemlélet, az öntudatosabb, felelős elkötelezettség egy bizonyos vallási közösség mellett.⁴ Mindez az egyházak számára új lehetőségeknek nyithat kaput, de a lehetőségek kiaknázásához rá kell ébredniük, hogy „*a modern kor újfajta, példaadó, missziós, a társadalomban is tevékeny vallásosságot követel. A társadalomban jelentkező új helyzeteknek és formáknak csak az egyház új formáival lehet megfelelni.*”⁵ Ezekben a formákban jelen kell legyen a kor emberét kielégítő szakralitás, spiritualitás, valamint a normatív és nem normatív krízisek idejére felajánlott megtartó közösségek igénybevételének lehetősége is.

„Az embereket, mint minden korban, ma is érdekli a spiritualitás,⁶ ezért az egyháznak tájékozódnia és tájékoztatnia kell – kritikus értékeléssel – a spiritualitásnak nevezett jelenségről általában és annak jelenlegi megjelenési formáiról; fel kell vázolnia, hogy milyen helye és funkciója lehet a spiritualitásnak a mai egyházi gyakorlat különböző

³ A jegyesség idején a párok motiváltak a házasságról szóló ismeretek befogadására, a kapcsolati sé mák változtatására, ebből kifolyólag a házasságra felkészítés idején történő beavatkozások hatékonyabbak, mint a későbbi korrekciós vagy terápiás beavatkozások.

⁴ HÁMORI Ádám: Az egyház jelene és jövője
http://www.academia.edu/5780244/T%C3%89MA_Az_egyh%C3%A1z_jelene_%C3%A9s_j%C3%B6v%C5%91je (Utolsó megnyitás dátuma: 2018. 08. 11.)

⁵ Nem szükségszerű az elvállaltalanodás, Beszélgetés Tomka Miklós vallásszociológussal, in: Új Ember, 2010. 03. 04. <https://ujember.hu/nem-szuksegszeru-az-elvallaltalanodas/> (utolsó megnyitás dátuma: 2018.04.06)

⁶ A jelenség napjainkban egyrészt a legkülönbözőbb vallásgyakorlatokból és ezoterikus irányzatokból származó, összevegyített spirituális módszerek gyakorlásának formájában jelentkezik, másrészt az ugyancsak sokforrású impulzusokból származó élet beállítottságként tapasztalható. Ld. Hézszer Gábor: Előadás a *Spiritualitás és szociális munka* konferencián, 2008. április 28. Nagykörös. Kézirat.

területeim – az istentiszteletnél, a szociális munkában, lelkigondozásban, a diakóniában, az intézményvezetésben. [...] Annál is inkább, mert ha valaminek, ami egzisztenciálisan fontos az éléhez, nem jut hely az egyházon belül, akkor az az egyházon kívül keres helyet magának. Így a spiritualitás is.”⁷

A házasságok átalakulásának legnyilvánvalóbb jellemzői: a házasságkötési gyakoriság visszaesése, a növekvő válási gyakoriság,⁸ a termékenység csökkenése,⁹ a házasság nélküli együttélések terjedése s ezzel együtt a házasságon kívüli születések arányának emelkedése,¹⁰ a külföldi munkavállalás következtében szétszakított családok,¹¹ a vallásosság változása,¹² a munkaerőpiaci lehetőségek¹³, a nők jogainak fejlődése¹⁴, a házasság mint tartós szövetség

⁷ Paul M. ZULEHNER (Hg.): *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, Ostfildern, 2004. Idézi a Bécsi Pasztorál-szociológiai Intézet megállapítását: Hézszer Gábor: Előadás a *Spiritualitás és szociális munka* konferencián.

⁸ Válással foglalkozó szakemberek hangoztatják, hogy az együtt élő párok gyakran nincsenek birtokában olyan eszköztárnak, amellyel konfliktusaikat oldani tudnák, így a válás a konfliktusok kezelésének szinte egyedüli eszközévé válik.

⁹ Constance N. SCHARF – Margot WEINSHEL: Terméketlenség és késői várandósság, in: Peggy PAPP (szerk.): *Párok tévúton*, Animula, Budapest, 2016. 93–110.

¹⁰ GÖDRI Irén: *A házassági kapcsolatok minősége és stabilitása. Elméleti támpontok és mérési lehetőségek*, Budapest. 2001/1. demografia.hu/kiadvanyokonline/index.php/kutatasijelentesek/article/.../424/177. (Utolsó megnyitás dátuma: 2017. 02. 22.)

¹¹ 2018-ban a házasságra felkészítőn részt vett 8 párból 7 külföldön él és dolgozik, csak a házasságkötés idejére érkeztek haza.

¹² A vallásosság változása is kapcsolatban van a házasság stabilitásával, minőségével, ugyanis a vallásosság a vallásgyakorlás révén közvetlenül hat a házassági kapcsolatokra, erősíti a házasság minőségét meghatározó tényezőket (az elköteleződést, a társtámogatást) és a kapcsolati erényeket (a megbocsátást, a hűséget, a hálát, az empátiát).

¹³ PILINSZKI Attila: *A munka és a párkapcsolati stabilitás összefüggései* https://www.researchgate.net/publication/281120803_A_munka_es_a_parkapcsolati_stabilitas_osszefuggesei_Relationships_Between_Employment_and_Partnership_Instability (utolsó megnyitás dátuma: 2018. 04. 10.); SPÉDER Zsolt: *Ellentmondó elvárások között... Családi férfiszerepek, apaképek a mai Magyarországon*, in: Pongrácz Tiborné (szerk.): *A családi értékek és a demográfiai magatartás változásai*, Budapest, 2011/1. 130–147. <https://www.demografia.hu/kiadvanyokonline/index.php/kutatasijelentesek/article/view/379/118> (utolsó megnyitás dátuma: 2018. 04. 10.); PONGRÁCZ Tiborné – S. MOLNÁR Edit: *A nemi szerepmegosztásról, a családi élet és a munka összhangjáról alkotott vélemények változása 2000–2009 között*, in: PONGRÁCZ Tiborné (szerk.): *A családi értékek*. 96–112. <https://www.demografia.hu/kiadvanyokonline/index.php/kutatasijelentesek/article/view/379/118> (utolsó megnyitás dátuma: 2018. 04. 14.)

¹⁴ CSEH-SZOMBATHY László: *Családi viszonyok*, in: ANDORKA Rudolf – KOLOSI Tamás – VUKOVICH György (szerk.): *Társadalmi riport*, Budapest, 1990. 489. <http://www.tarsadalomkutatás.hu/kkk.php?TPUBL-A->

íránti elköteleződés lazulása.¹⁵ A házasságon belüli szerelem és intimitás iránti vágy¹⁶ megváltoztatta azt az elképzelést, hogy csak a házasság adhatja meg azt, amire a felek vágnak. Mindehhez hozzáadódnak korunk párkapcsolati nehézségei: a fáradtság, kimerültség, a változó szerepekben való elakadások, a követelmények nyomása miatti küzdelem, a digitális kommunikáció, a hangulatmódosító szerek, a termékenység könnyű szabályozása, az élet-tartamot kiterjesztő módszerek, melyek megváltoztatták a házasság, a születés, a szülőség, az öregedés, a halál jelentését, és olyan kérdésekhez vezettek, amelyek megválaszolására értéktételekre van szükség, és az élet prioritásainak újragondolására, átsorolására.¹⁷

A házasságra felkészítés, az ezt követő egyéves mentorprogram idején és a családlátogatás¹⁸ során is tapasztalhattuk, hogy a párok életére milyen sokféle módon hat mindenféle külső nyomás, és számukra már követhetőek a régi példák, értékek, szerepek. A kihívás a mai párok, a terapeuták és a lelkigondozók számára: új utakat találni.¹⁹

Ebből a ráeszmélésből született a Hármas Kötél Családközpont programja 2018-ban, amely ezeknek az új utaknak a megtalálására, a megelőzésre tesz kísérletet. Abból az élettapasztalatból indultunk ki, hogy az emberek megoldásokat keresnek életük problémáira, válságaira, és a keresés során sok helyen megfordulnak, ahol lehetőséget remélnek a megoldásra. Miért ne nyújthatna az egyház erre kielégítő támogatást, segítséget? Miért ne lehetne a gyülekezetekben lelkigondozást, családkonzultációt vagy terápiát igényelni,

302%2Fpublikaciok%2Ftpubl_a_302.pdf2 (utolsó megnyitás dátuma: 2018. 04. 15.);

A formális jogegyenlőséget a román alkotmány biztosítja, a nők mégis számos területen a férfiakétól eltérő megítélésben és bánásmódban részesülnek, az egyenlőtlenségek következményei a gazdasági és társadalmi kohézió, a versenyképesség területén is tapasztalhatóak. „A nők hátrányára elkövetett jogsértéseket, a diszkrimináció látható és kevésbé látható formáit sokan nem ismerik fel, ismét mások nem ismerik el.” HELL Judit: *Férfiak és nők Közép- és Kelet-Európa rendszerváltó társadalmában*, in: LOBOCZKY János (szerk.): *Párbeszédben a világ sorsával. Filozófia a globalizálódó világban*, Eszterházy Károly Főiskola – Líceum Kiadó, Eger, 2001. 168.

¹⁵ S. MOLNÁR Edit: *Párkapcsolat létesítését/megszüntetését érintő magatartási normák változásának megfigyelése*, in: PONGRÁCZ Tiborné (szerk.): *A családi értékek*. 38–66. <https://www.demografia.hu/kiadvanyokonline/index.php/kutatasijelentesek/article/view/379/118> (utolsó megnyitás dátuma: 2018.05.3.)

¹⁶ PONGRÁCZ Tiborné: *A demográfiai értékrend változásában szerepet játszó főbb népesedési folyamatok*, in: PONGRÁCZ Tiborné (szerk.): *A családi értékek*. 27. <https://www.demografia.hu/kiadvanyokonline/index.php/kutatasijelentesek/article/view/379/118> (utolsó megnyitás dátuma: 2018. 05. 05.)

¹⁷ Peggy PAPP: *Párok tévúton – Új irányok terapeutáknak*, Animula Kiadó, Budapest. 2014. 10.

¹⁸ A házasságkötés után egy éven át mentorprogramban vehetnek részt a házassági felkészítőn részt vett párok, ahol az első időszak nehézségeivel való megküzdésben támogatjuk őket. Akik nem élnek a mentorprogram lehetőségével, azokat egy évvel a felkészítő után meglátogatjuk.

¹⁹ PÁL Tünde: *Párkapcsolati újragondoló*, in: *Unitárius Közlöny*, 2017/5. 5–7.

olyan önismereti, önsegítő csoportokat találni, ahol egyszerre megélhető a spiritualitás és az aktuális elakadásra fókuszálás?

Úgy véljük, hogy kapcsolatban lenni a családokkal aktív missziós tevékenység, ahol a misszionáló erő az odafigyelés, az empátia, a segítség, vagyis a szolgálat.

„Jézus nem »egyebek mellett« hirdeti Isten Országát is, hanem Jézus bármit tesz, az Isten Országát hirdeti. Szavaival – és hallgatásával. Tetteivel – és amikor nem cselekszik. Az evangéliumi Jézusnál minden – akár lelki, akár »világi« dolgokról beszél – az Isten Orzága hirdetését szolgálja.”²⁰

Az egyház küldetése tehát Jézusnak ezt az egységes szolgálatát éltetni.

Az alábbiakban a Hármas Kötél Családközpont programjait²¹ mutatjuk be, melyeknek vezérfonala erre az egységes szolgálatra való törekvés, és a gondviselés erejének megtapasztaltatása, mert hisszük, hogy létezik „homo religiosus”, hogy az ember Isten képmása, hogy a szakralitás minden emberi cselekedetben, alkotásban, kapcsolatban valamilyen szinten tetten érhető.

2. A Hármas Kötél Családközpont programjai

Akárcsak az egyének élete, a családok élete is folyamatos változások sorozata.²² A változások elkerülhetetlen feladatok, melyek során minden egyénnek követnie kell a saját egyéni fejlődési programját, és egyidejűleg alkalmazkodnia kell a mindenkori környezetéhez, mindent a családi együttélés közegében. A családi élet tehát a családtagok egyéni szükségleteinek és az aktuális környezeti hatások összehangolásának művészete. Az egyéni fejlődés a család rendszerébe ágyazott, bármelyik családtag állapotváltozása kihat valamennyi családtagra, ilyenképpen a fejlődési feladatokban való elakadás, a fejlődési krízisek megoldatlansága a családi kapcsolatokban is torlaszokat képez, ha a család nem tudja funkcióit rugalmasan működtetni. A

²⁰ VÁRNAI Jakab: *Laikusi szolgálatok az egyházban*, in: Vigília, 2003/2. 102–105. <https://vigilia.hu/regihonlap/2003/2/varnai.htm> (Utolsó megnyitás dátuma: 2017. január 29.)

²¹ A családgondozó munka teológiai, etikai, antropológiai, pszichológiai és családterápiás szempontokra épül, ezek bemutatására azonban a szöveg terjedelmére való tekintettel nincs lehetőség.

²² A különféle családi életciklusmodellek eltérő szempontok alapján szakaszolják a család fejlődését. Az életciklusszakaszok jó lehetőséget nyújtanak a kötődési és egyéb transzgenerációs minták átírására is. Az önsegítő csoportokban megtapasztalható önbecsülés, támogatás és elismerés, illetve az interperszonális kapcsolatok reprezentációjában bekövetkezett pozitív változások elősegítik a diszfunkcionális minták átírását.

rugalmas működés pedig csak úgy lehetséges, ha az egyéneket nagyfokú stabilitás jellemzi, és alkalmasak az életciklusváltásokkal együttjáró szerepváltásokra is.²³

Az alább bemutatott csoportok az életciklusváltások idején nyújtanak támaszt, sorsközösséget.

2.1. Születés-csoport

A születés az emberi létezés első nagy normatív krízise.²⁴ Ennek átélése, olyan mintázattá válik, amelyet később más helyzetekben is alkalmazni fog az egyén. A születés során elszenvedett traumáknak ezért jelentős hatásuk van a személyiség fejlődésére, a kapcsolatokra és az életút alakulására.²⁵

A születés-csoport legfontosabb célkitűzései: lehetőséget teremteni a szülők számára saját születéseményük feldolgozására.

A csoportvezetők támaszt nyújtanak a baba érkezését követően felmerülő nehézségek esetén is, ha a szülők valamelyike nem tudja elfogadni gyermeke állapotát, nemét; ha a szülés traumatikus volt; ha úgy érzik, nem tudnak megfelelni, eleget tenni az anyai vagy apai szerepüknek, ha párkapcsolati konfliktus alakult ki a gyermek születését követően; ha problémát jelent gyermekünk megfelelő ellátása.

2.2. Kismama klub

A *Kismama klub* célja egy olyan közösség kialakítása, ahol a kismamák kikapcsolódhatnak, beszélgethetnek, kapcsolatot teremthetnek más anyukákkal, megbeszélhetik problémáikat, a gyermekneveléssel kapcsolatban felmerülő kérdéseket átadhatják egymásnak tapasztalataikat, ötleteiket. A gyermekek számára közös játékos zenefoglalkozást, mozgásfejlesztést, csoportos játszást biztosítunk.

Fontosnak tartjuk, hogy havonta egy alkalommal szakemberek – pszichológusok, gyermekorvosok, nőgyógyászok – előadásai által az édesanyák ismereteket, információkat kapjanak, mert a rendellenességek korai kiszűrése a gyermek jövőjét, a család egész életét meghatározhatja.

²³ Herbert és Irene GOLDENBERG: *Áttekintés a családról*, három kötetben, Animula Kiadó, Budapest. I. kötet. 41.

²⁴ OROSZ Katalin – S. NAGY Zita: *A sorsformáló 9+1 hónap – A magzati kor és a születés hatása az életút alakulására*, Kulcslyuk Kiadó, 2017. 129.

²⁵ Franc RENGGLI: *Aranykapu az életbe – Gyógyulás a magzati lét és a születés traumáiból*, Ursus Libris, Budapest, 2016. 34.

2.3. Összehangoló – házasságra felkészítő

A csoport célja, hogy segítsen a pároknak önmaguk és egymás megismerésében, elfogadásában, házasságban rejlő igazi értékek és erőforrások felismerésében. Ismertesse a házasság életciklusával együttjáró normatív krízisek lehetséges nehézségeit, hozadékát. A genogram elkészítésével lehetőségük van rálátni a transzgenerációs mintákra, ez segít a fontos kérdések tematizálásában és kockázati tényezők tudatosításában, illetve házassági szerződésük motivációira, záradékaira. A felkészítési folyamat segít a házassággal kapcsolatos félelmeknek a tudatosításában és feldolgozásában. Mintát nyújt a pár számára arról, hogy tehet valamit a kapcsolatáért, ez fontos erőforrás lehet később a házasság során is.

A felkészítési folyamat talán legfontosabb célja, hogy a pár lehetőséget kapjon olyan kérdések megbeszélésére, amelyeket maguktól nem beszéltek volna át, és amelyek később konfliktusok forrásává válnának, így viszont előre meg tudják fogalmazni közös álláspontjukat, és ki tudják dolgozni megoldási stratégiáikat.

A házasságra felkészítést újránházasodóknak is ajánljuk, mert lehetséges, hogy a válással a problémák nem oldódnak meg, csak átvivődnek az újabb kapcsolatba, és régebb óta együtt élőknek is, mert az együttélés és a házasság dinamikájában levő különbségeket érdemes tudatosítaniuk, rendezniük.

Házasságkötésük után egy éven át mentorprogramban részesülhetnek a párok, ahol az első időszak nehézségeivel való megküzdésben támogatjuk őket.

2.4. Házaspári kör

A *Házaspári kör* célja a házasságok minőségének és stabilitásának megőrzése. A *Házaspári kör* alkalmi lehetőséget adnak az együttgondolkodásra: mit jelent a házasság, a család, a családban vállalt szerepek, a lelkiiség megélése, a gyermeknevelés, az időbeosztás, az önértékelés fontossága, az önérvényesítés stb.

Arra bátorítja a résztvevőket, hogy nyitottsággal forduljanak egymás felé, változtassák meg, ami megváltoztatható, és fogadják el, békéljenek meg azzal, ami megváltozhatatlan.

2.5. Após lettem, anyós lettem csoport

Célja segíteni az „elég jó” anyóssá, apóssá válás folyamatában, hogy a tágabb család tagjai békességben tudjanak együttélni, megfelelően tudják kezelni a felmerülő konfliktusokat.

Az új szerepek megtanulásához segítenek az egy-egy téma köré épített beszélgetések, a konfliktusmegoldó technikák, a kommunikációs gyakorlatok, a genogramkészítés, a tapasztalatcsere, az ötletek megosztása.

2.6. *Válóláló*²⁶

A *Válóláló* célja, olyan módszerek megismertetése, amelyek a továbblééshez nyújtanak segítséget, ezek olyan kiscsoportos beszélgetésekkel, rövid előadásokkal egészülnek ki, amelyek kapcsán a résztvevők elmondhatják gondolataikat, nehézségeiket, véleményüket. A válás minden ember számára megpróbáló esemény, függetlenül attól, hogy milyen érzelmi töltettel zárul le. Az egész addigi életvitelt felforgatja, a napi tennivalók kialakult rendjétől kezdve egészen a társas kapcsolatokig, és a személyiség önmagáról alkotott elképzeléséig, ezért a csoport céljai között szerepel, hogy előtérbe kerüljenek a büntudattal, magányossággal, az élet fontos döntéseivel, az életmód vállalásával, a személyes fejlődéssel kapcsolatos kérdések.

2.7. *Változásban*

A nők jelenős része a változókor testi és lelki problémáival magára marad. A *Változásban* önségítő csoport egy olyan fórum, mely megfelelő felvilágosítással, életvezetési tanácsokkal és emberközeli, kötetlen beszélgetésekkel, szakemberek segítségével oldani képes a feszültséget, és képes megtanítani a nőket mindezen kérdések egyénre szabott kezelésére.

2.8. *Imacsoport*

Az imacsoport célja Istennel kapcsolatba kerülni, megérezni, megtalálni, ugyanakkor az imával közelebb kerülni a minden emberben ott rejlő belső lényeghez, válaszokat találni Istennel, életükkel, szeretteikkel, önmagukkal kapcsolatban. A csoport résztvevői a kontemplatív imába kapnak bevezetést és tanulják meg. A kontemplatív imában az észlelésen van a hangsúly, ez az imagyakorlat mentes minden aktív imamódtól (gondolkodástól, képzelettől, az imában való beszélgetéstől, az érzelmekkel való foglalkozástól), a figyelem Istenre irányul, önátadás, az Isten jelenlétében létezés megtapasztalása.

A kontemplatív imádság alapja a csend, fontos része a természetben töltött idő; a kontemplatív imába bevezető előadások; egyéni lelkivezetés; a tapasztalatok rendszeres megosztása a közösségben.

2.9. *Gyász-, veszteségfeldolgozó csoport*

A csoport célja útmutatással és információval szolgálni mindazoknak, akik keresik a lehetőséget, hogy kifejezhessék és feldolgozhassák szomorúságukat, fájdalmukat. Az

²⁶ Paksy Sándor 2003-ban indította el a *Válólálót* Magyarországon. A Sepsiszentgyörgyi Egyházközség 2018 tavaszán kapcsolódott a mozgalomhoz.

egyik legerősebb gyógyító erő a sorstársi közösség, ahol nyíltan lehet beszélni az érzésekről, gondolatokról, ahol megértéssel fogadják az érzéseket, a fájdalmat, így a csoport a normalitást képviseli, megerősíti a gyással járó érzések természetességét. A gyászcsoporthoz hozzájárul, hogy a csoport tagjai egymástól leshetnek el, tanulhatnak meg *coping*-stratégiákat a gyász feldolgozásához.

3. Gyakorlati megfontolások az önsegítő, támogató csoportok vezetéséhez

Az alábbiakban azokat a gyakorlati megfontolásokat adjuk közre, amelyeket szükségesnek találtunk a Hármas Kötél program különböző témájú önsegítő, támogató csoportjainak megszervezéséhez, működtetéséhez.

3.1. A csoportvezetők szerepei és feladatai

A csoporton belül a csoportvezetők központi szerepet játszanak abban, hogy a foglalkozások biztonságosak, támogatók és befogadók legyenek. A program minden csoportját ketten vezetik. A csoportvezetők felelnek a csoport működéséért, változásaiért, a kialakuló csoportkultúráért, még ha a csoporttagokkal hozzák is létre azt. A kettős vezetés előnyei, hogy folyamatosan konzultálhatnak a csoporttagok, a folyamatok megítélésében; az indulatáttételes helyzeteket a kevésbé érintett fél jobban tudja kezelni; ha bármelyikük hibát követ el, a másik fél azonnal beavatkozhat válsághelyzetekben; például ha egy résztvevőnek a foglalkozás alatt személyre szóló támogatásra van szüksége, egyikük el tud vonulni vele egy másik terembe, miközben a másik fél folytatja a munkát. Váratlan távollét esetén sem marad el a találkozó.²⁷

3.2. A csoportvezetőktől elvárt kompetenciák

3.2.1. Ismeretek

Lényegesnek tartjuk, hogy a csoportvezetők alapos és naprakész gyakorlati tudással rendelkezzenek, ezért a csoportokat kizárólag az illető témában képzett szakemberek

²⁷ RUDAS János: *Delfi örökösei – Önismereti csoportok – elmélet, módszer, gyakorlatok*. Nyolcadik, javított kiadás. Oriold és Társai Kiadó és Szolgáltató Kft., Budapest, 2016. 107.

vezetik,²⁸ akik képesek közvetíteni azokat az értékeket, amelyek a csoportfolyamatok motívumát, tartalmát képezik általános célként: „tolerancia, felelősség, segítség, elfogadás, megértés, együttműködés, tisztelet, megbecsülés, bizalom, öröm, kitárulkozás, hitelesség, kommunikáció másokkal, önmagunk vállalása kapcsolatainkban, saját viselkedésünk kritikus szemlélete, nyitottság, személyesség, a másokra figyelés.”²⁹ Ugyanilyen fontos, hogy legyen tapasztalatuk abban, hogyan kell érzelmi és gyakorlati támogatást nyújtani, és legyenek tapasztaltak a csoportmunka tervezésében és segítésében, és higgyenek a résztvevők erejében és képességeiben, abban, hogy képesek változni, rugalmasan állni az életüket érintő változásokhoz és önállóan megtalálni problémáik megoldását.³⁰

3.2.2. Készségek

A csoportvezetőknek rendelkezniük kell bizonyos készségekkel, amelyek képessé teszik a csoport hatékony vezetésére, és biztosítják a közös és egyéni szükségletek kielégítését.

Fontos tehát, hogy a csoportvezetők legyenek képesek irányítani, megtervezni és levezetni a foglalkozásokat, rendelkezzenek jó kommunikációs készséggel, kerüljék a szaknyelvet, legyenek empátikusak, aktív meghallgatók, legyenek képesek vállalni a konfrontálódást a csoporttagokkal amikor szükséges, legyenek tisztában a szakmai határokkal és a csoportvezető csoporton belüli korlátaival, és legyenek képesek értékelni a csoport hatékonyságát.³¹

A megfigyelések azt igazolják, hogy a legeredményesebb csoportok azok voltak, ahol a normák az érzelmi intenzitás mérsékelt szintjét, a mérsékelt konfrontációt, a lazább határokat és a társak ellenőrző szerepét támogatták.³²

3.2.3. Képzettség

A csoportvezetők tudása és tapasztalata a feltétele annak, hogy bizalmat és biztonságot nyújtó, elfogadó és oldott légkört teremtsenek, hogy mindenkit bevonjanak a csoportfolyamatba, s ezzel elfogadáson alapuló környezetet teremtsenek. A csoportvezetőknek

²⁸ A szakemberek között van pszichiáter, pszichoterapeuta, pszichológus, pasztorálpszichológus, családterapeuta, mentálhigiénés szakember, gyász-, veszteségfeldolgozó csoportvezető, pozitív pszichoterápiás tanácsadó, biblio- és pszichodráma-csoportvezető.

²⁹ RUDAS János: Bevezetés. *Az önismereti csoportokról*, in: RUDAS János (szerk.): *Önismereti csoportok*. 9.

³⁰ Irvin D. YALOM: *A csoportpszichoterápia elmélete és gyakorlata*. Animula Kiadó, Budapest. 110-111.

³¹ William J. PFEIFFER: *Útmutató a csoporttagok viselkedéséhez*, in: RUDAS János (szerk.): *Önismereti csoportok*. 147.

³² M. LIEBERMAN – I. YALOM – M. MILES: *Következtetések a gyakorlat számára*, in: RUDAS János (szerk.): *Önismereti csoportok*. 170.

segíteniük kell a résztvevőket abban, hogy megértsék a csoport dinamikáját és folyamatait, hogy felismerjék, mit éreznek és miért, bátorítsák a tagokat, hogy meghozzák a saját döntésüket arról, hogy mennyi munkát akarnak végezni, engedjék, hogy a csoport végezze a munka nagyját, és segítsék elő az egyén és csoport fejlődését és változását, valamint az egyéni tapasztalataikról úgy tudjanak gondolkodni, hogy azok átvihetők legyenek a jövőbe.³³

A tagoknak lehetőséget kell kapniuk véleményük kifejezésére és a problémák közös megbeszélésére, ha azonban ez eltávolítaná a csoportot az eredeti céloktól, a csoportvezetők legyenek képesek visszavezetni a résztvevőket a termékeny vita területére, mindezt úgy, hogy a normatív határok lazábbak maradjanak, mert így több személyes anyagot beszélhetnek meg, magasabb szintű az önfeltárás.³⁴

3.2.4. Feladatok

A csoportvezetők feladatai közé tartozik, hogy a csoportfoglalkozások előtt készítsék elő a megfelelő anyagokat, igazodva a csoporttagok szükségleteihez, de ugyanakkor engedjék, hogy a csoportfolyamat mozgása szabad legyen.³⁵

Alapvető kritériumok, hogy minden résztvevőt tisztelettel hallgassanak meg, és bátorítsanak aktív részvételre, fogadják el a résztvevők személyiségét, engedjék érvényesülni a csoport erejét, magyarázzák el a szükséges szabályokat, kerüljék a folyamatra vonatkozó értelmezéseket, biztosítsák a titoktartást, minden a csoportfoglalkozásokra vonatkozó információt biztonságosan és a titoktartási kötelezettséget figyelembe véve tároljanak³⁶

3.3. A csoportok létrehozása, megszervezése

3.3.1. Tervezés

A csoportok megszervezése során az alábbi kérdéseket tartottuk szükségesnek körüljárni:

- Kiknek szánjuk az egyes csoportokat?
- A csoportok milyen célok köré szerveződnek?
- Csoportonként melyik az az átfogó cél, amit el akarunk érni a csoport működtetésével?
- Milyen a céloknak megfelelő technikákkal dolgozunk?³⁷

³³ Uo. 182.

³⁴ Uo. 169.

³⁵ Carl ROGERS: *Lehetek-e a csoport segítője?* in: RUDAS János (szerk.): *Önismereti csoportok*. 125.

³⁶ RUDAS János: *Delfi örökösei*. 84

³⁷ Irvin D. Yalom: *A csoportpszichoterápia*. 357.

A célok meghatározását azért tartottuk elsődlegesnek, hogy láthassuk az irányt, és mert ezek alapján hirdettük meg a csoportokat. A célkitűzéseket a résztvevőkkel folytatott eszmecsere után újraértékeljük, szükség esetén továbbfejlesztettük vagy módosítottuk. A hatékony tervezéshez szükséges volt végiggondolni, milyen részcélok elérése szükséges a csoport általános céljainak megvalósításához. Az általános és részcélok meghatározásakor figyelembe vettük, hogy minden részcélhoz három tanulási egység tartozik: az információ szerzése az egyes témákról; a képességek elsajátítása; a szemlélet (magatartás) megváltoztatása.³⁸

3.3.2. A csoportok meghirdetése

A csoportok elsősorban a saját gyülekezetünk tagjainak szólnak, de bárki más számára is nyitottak. Ilyenképpen a csoportokat az istentiszteleti alkalmakon, a gyülekezeti *Hírlevélben*, szórólapokon, a helyi sajtóban és rádióban hirdettük meg. A hirdetés pontos információt adott a támogató csoportokról, tartalmazta az indulás dátumát, a helyszínt, a találkozók időpontját és időtartamát, az elérhetőséget.

3.3.3. A csoportok működtetése

Fontosnak tartottuk a csoportmunka megkezdése előtt találkozni minden résztvevővel, ez a találkozás lehetőséget adott arra, hogy beszéljünk a csoportról, hogy ismertessük a leendő résztvevőt a csoport szerkezetével, célkitűzéseivel és feladataival, hogy ráláthasson: elvárásai összeegyeztethetők-e azzal, amit a csoport nyújtani fog.³⁹

3.3.4. A csoportok hatékonyságának értékelése

A résztvevők a saját fejlődésükről, a csoportvezetők munkájáról, a csoportban zajló folyamatokról, munkáról minden alkalommal adnak írott visszajelzést is. A hatékonyság méréshez kérdőívet használunk a heti, a félidős és a záró értékeléshez, mert az abban található információk segítségével juthatunk leginkább összehasonlítható eredményekhez. A csoportvezetők minden foglalkozás után visszajelzést adnak egymásnak.

3.3.5. A csoportok működési rendje

Az önszorgító, támogató csoportok tagjai egy vonatkozásban azonosak, hogy ugyanazokra a problémákra keresik a megoldásokat, gyakran képesek megvalósítani olyan célo-

³⁸ Margarida MEDINA MARTINS – Petra VIEGAS – Rita MIMOSO – Alessandra PAUNCZ – TÓTH Györgyi – Reet HIEMÄE – Nicola HARWIN – Sally COSGROVE: *Erő a változásban: Hogyan szervezzük és működtessük önszorgító csoportokat párkapcsolati erőszak áldozatainak és túlélőinek*, Budapest, 2009. 1–244. <http://mek.oszk.hu/13700/13763/13763.pdf>

³⁹ RUDAS János: *Delfi örökösei*. 105.

kat is, melyeket egyénileg nem tudnának elérni, mindehhez jelentős mértékben hozzájárulnak a csoport megalkotását és hatékonyságát meghatározó tényezők:

a) A nyílt és zárt csoportok nagysága

A zárt csoportmunkához az optimális csoportméretnek a nyolc-tíz fős csoportokat találtuk, de elfogadtuk a hat tagú csoportokat is, a nyílt csoportok esetében a 12 tagot is.⁴⁰

b) A foglalkozások gyakorisága, hossza

A találkozások gyakorisága csoportonként változik, a heti vagy kétheti egyszeri találkozást találtuk a legjobbnak, 80-90 perces üléseket alkalmanként.

c) A programok hossza

A *Válóháló* huszonnégy, a *Születés-csoport*, a *Gyászcsoport* programok tizennégy hétre szólnak, de a vannak tizenkét (*Házaspári kör*, *Összehangoló – Házasságra felkészítés*, *Após lettem – anyós lettem*), tíz hetes (*Változásban*) vagy kilenc hónapos csoportjaink is (*Kismama klub*, *Imacsoport*). Három hónap elég idő a személyes fejlődésre, túlzott nyomás nélkül, ha a programok ennél hosszabbak, a csoporttagok túl nagyoknak érezhetik az elköteleződést, kivéve az informális csoportok esetében (*Kismama klub*, *Imacsoport*), amelyeknek nincs rögzített programjuk, folytathatják mindaddig, amíg a résztvevőknek szükségük van a csoportra, és hatékonyak érzik.

d) Helyszín

A csoportok intimitást biztosító, zavaró körülményektől mentes termekben találkoznak, ahol lehetőség van a körbeülésre.

3.4. A csoportszabályok

A csoportokban a normák és szabályok biztosítják a csoporton belüli kiszámítható interakciót, a csoport stabilitását, a bizalmat, az elfogadást. A szabályok által körvonalaztuk a kommunikáció és az együttműködés formáit, a csoporttagokat bevontuk a szabályzat kialakításának folyamatába, hogy jobban motiváltak legyenek a betartásukra.⁴¹ Az alább felsoroltakat fontosnak tartottuk bevenni minden csoport szabályai közé, de minden csoport hozhatott további szabályokat is: mindenkinek legyen lehetősége a beszédre, senki ne uralja a beszélgetést, hallgassuk végig a beszélőt, ne szakítsuk félbe a többieket, a saját tapasztalatainkról beszéljünk, legyünk őszinték egymással, értékeljük és fogadjuk el mások különbözőségeit, legyen rendszeres a részvétel, a tagok értesítsék a csoportvezetőt,

⁴⁰ Irvin D. YALOM: *A csoportpszichoterápia*. 226.

⁴¹ MEDINA MARTINS–VIEGAS–MIMOSO–PAUNCZ–TÓTH–HIEMÄE–HARWIN–COSGROVE: *Erő a változáshoz*. 1–244.

ha nem tudnak elmenni a foglalkozásra.⁴²

A csoportok többsége zárt – ez azt jelenti, hogy a tagok a program végéig elkötelezik magukat a foglalkozások látogatására. A *Kismama klub*, a *Változásban*, az *Imacsoport* nyitottak, bármely ponton bekapcsolódhatnak új résztvevők a rögzített maximális létszám eléréséig.

Az újonnan érkezőket tájékoztatjuk a már elfogadott normákról és szabályokról, és nekik is lehetőséget biztosítunk arra, hogy kiegészítsék a szabályokat, vagy módosításokat javasoljanak.

Amikor valaki megszegi a csoportszabályokat a csoportvezetőnek világosan jeleznie kell a szabály megsértését, és kezelnie a helyzetet.⁴³

3.5. A csoportszerződés

Minden tagnak tisztában kell lennie az alább felsoroltakkal, és beleegyezését kell adnia a közös munka megkezdésekor.

a) Titoktartás

A csoporttagok és a csoportvezetők közösen felelnek azért, hogy titokban tartsák a csoporton belül megosztott információkat, és az üléseken kívül soha semmikor nem szabad megosztani. Fontos tudatosítani, hogy ha a résztvevők máshol, a csoportüléseken kívül találkoznak, körültekintően kell viselkedniük egymással.

b) Korlátozások

A csoportokban semmilyen körülmények között nem elfogadott: az alkohol és egyéb tudatmódosító anyagok használata, az erőszak (szóbeli, lelki és fizikai).

c) Csoportszabályok

A csoporttagoknak megerősítik, hogy tisztában vannak a csoportszabályokkal, és hajlandók követni azokat. Az írásba foglalt csoportszabályok részét képezhetik a szerződésnek.

3.6. A csoportdinamika

A csoporton belüli viszonyok és személyes kapcsolatok sajátosságainak, fejlődésének, változásainak törvényszerűségeit felismerni a csoport vezetésének elengedhetetlen feltétele. Az alakulóban levő csoportok egyik jellemzője, feszültségforrása a szerepkérés.

⁴² RUDAS János: *Delfi örökösei*. 46–47.

⁴³ Uo.

A szerepek lassan alakulnak és ha már kialakultak jó ideig fennmaradnak, de szerepváltások is történhetnek. A szerepstruktúra kialakulása mellett fontos a csoportok normaképzése, az interakciók kialakulása, változása és az áttételi folyamatok kezelése is. A leíró, összefoglaló, értelmező munka révén a vezetők szabályozzák a csoportfeszültséget, befolyásolják a dinamikát, szem előtt tartva a csoport fennmaradását, a közös cél irányába haladást.⁴⁴

A csoport olyan erőforrás, amely segít a tagoknak, hogy megtapasztalják a közösség erejét és saját érzéseiket, reakcióikat, gondolataikat, a problémákkal való megküzdést, segítőkézségüket, és mindezeket megosztják a többiekkel.

A csoportokon belül megkülönböztetjük a kezdeti, az aktív és a záró szakaszt, amelyekhez a csoportfejlődés négy fázisa kötődik (a kezdeti szakaszhoz az első fázis a találkozás, az aktív szakaszhoz a második fázis a differenciálódás, konfliktusok, normaképzés és a harmadik fázis a produkció, a záró szakaszhoz a negyedik fázis az elkülönülés).⁴⁵

a) Kezdeti szakasz

Ahhoz, hogy a résztvevők nyugodtan beszéljenek és megoszthassák történeteiket, szükség van a csoport együvé tartozásának érzésére és a tagok közötti kölcsönös bizalomra. Ezért nagyon fontos, hogy ebben a szakaszban legyen idő fesztelen beszélgetésre, a feszültségoldó és névtanuló játékok során, szünetekben amikor kialakulhat a jó személyes kapcsolat a tagok között.

b) Az aktív szakasz

Az aktív részvétel szakaszában a tagok a csoportot általában életük fontos részének tekintik, hogy ez így legyen fontos, hogy a találkozók serkentőek és konstruktívak legyenek. A vezetők legfontosabb feladata a csoport eseményeinek, történéseinek nyomon követése és az ezek háttérben meghúzódó összefüggések megalálása.⁴⁶

c) Záró szakasz

A befejezésre fontos felkészíteni a tagokat, és utolsó néhány foglalkozást a befejezésre szánni. Az alábbi kérdésekkel elengedetlen foglalkozni: Mit nyertek a programtól? Milyen új helyzetben gyakorolhatják, amit megtanultak?

Végül minden tag kitölt egy záró értékelést, amely nemcsak a csoportmunka értékelésére alkalmas, hanem hasznos módja annak is, hogy felmérjék, milyen célokat értek el, milyen utakat jártak be a résztvevők.

⁴⁴ FONYÓ Ilona: *Csoportdinamika és önismeret*, in: RUDAS János (szerk.): *Önismereti csoportok* Animula Kiadó, Budapest. 107.

⁴⁵ RUDAS János: *Delfi örökösei*. 58.

⁴⁶ FONYÓ Ilona: *Csoportdinamika és önismeret*. 107.

3.7. A lelkiesség jelenléte a csoportokban

„Az embert szeretetvágya és az a hajlama teszi emberré, hogy meg akarja haladni a mindennapok kis örömeit és nyomorát, és tudatosan vagy ösztönösen újra és újra megindul a szerető és tökéletes Isten felé. Ez az igény ma sem kisebb, mint bármely előző korban.”⁴⁷

A csoportok találkozásai imagyakorlattal végződnek minden alkalommal. Az imagyakorlatok meg tanulásával igyekszünk meg tapasztaltatni a résztvevőkkel, hogy az Istennel való találkozás egyben önmagunkkal való találkozás is, és hogy az ima egyéni és családi életük erőforrása lehet.

4. Összegzés

A Hármas Kötél Családközpont létrehozásával a házasságok és a vallásosság átalakulásának kihívásaira próbálunk válaszolni. Meggyőződésünk, hogy az értékek közvetítésére és a társadalom építésére a család a legalkalmasabb intézmény. Széleskörű kutatások igazolják, hogy a család által képviselt szellemi, erkölcsi, vallási és szociális normák határozzák meg az egyén egészségének, jólétének alakulását,⁴⁸ ugyanakkor befolyásolják a társadalomban azonosítható értékek alakulását, a társadalom működését is.⁴⁹ Ebből kiindulva célunk az volt, hogy egy olyan új szolgáltatási modellt dolgozzunk ki, amely alkalmas a családok megerősítésére, a családon belüli lelkiesség megélésére.

A Hármas Kötél Családközpont egy hosszú távú küldetés, egy prevenció program első mérföldköve, amely reményeink szerint újabb prevenció jellegű csoportok létrehozásához ad lendületet, és biztosít lehetőséget.

⁴⁷ Ld. *Nem szükségszerű az elvállaltalanodás. Beszélgetés Tomka Miklós vallásszociológussal.*

⁴⁸ SKRABSKI Árpád – KOPP Mária – RÓZSA Sándor – RÉTHELYI János: *A koherencia, mint a lelki és testi egészség alapvető meghatározója*, in: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*, 2004. 5. 1. 7–26. <https://akademiai.com/doi/abs/10.1556/Mental.5.2004.1.1> (utolsó megnyitás dátuma: 2018. 06. 05.)

⁴⁹ KOPP Mária – SKRABSKI Árpád: *Magyar lelkiállapot az ezredforduló után*. 1–15.

http://www.tavlatok.hu/86/86kopp_skrabski.pdf (utolsó megnyitás dátuma: 2018. 06. 05.)

Felhasznált irodalom

- CSEH-SZOMBATHY László: *Családi viszonyok*, in: ANDORKA Rudolf – KOLOSI Tamás – VUKOVICH György (szerk.): *Társadalmi riport*, Budapest, 1990. 489.
http://www.tarsadalomkutatas.hu/kkk.php?TPUBL-A-302%2Fpublikaciok%2Ftpubl_a_302.pdf (utolsó megnyitás dátuma: 2018. 04. 15.).
- GOLDENBERG, Herbert és Irene: *Áttekintés a családról*, három kötetben, Animula Kiadó, Budapest. I. kötet.
- HÁMORI Ádám: *Az egyház jelene és jövője*
http://www.academia.edu/5780244/T%C3%89MA_Az_egyh%C3%A1z_jelene_%C3%A9s_j%C3%B6v%C5%91je (Utolsó megnyitás dátuma: 2018. 08. 11.)
- HELL Judit: *Férfiak és nők Közép- és Kelet-Európa rendszerváltó társadalmában*, in: LOBOCZKY János (szerk.): *Párbeszédben a világ sorsával. Filozófia a globalizálódó világban*, Eszterházy Károly Főiskola – Liceum Kiadó, Eger, 2001. 168.
- FONYÓ Ilona: *Csoportdinamika és önismeret*, in: RUDAS János (szerk.): *Önismereti csoportok*. Animula Kiadó, Budapest. 107.
- GÖDRI Irén: *A házassági kapcsolatok minősége és stabilitása. Elméleti támpontok és mérési lehetőségek*, Budapest. 2001/1. demografia.hu/kiadvanyokonline/index.php/kutatasijelentesek/article/.../424/177. (Utolsó megnyitás dátuma: 2017. 02. 22.)
- KOPP Mária – SKRABSKI Árpád: *Magyar lelkiállapot az ezredforduló után. 1–15.*
http://www.tavlatok.hu/86/86kopp_skrabski.pdf (utolsó megnyitás dátuma: 2018. 06. 05.)
- LIEBERMAN, M. – YALOM, I. – MILES, M.: *Következtetések a gyakorlat számára*, in: RUDAS János (szerk.): *Önismereti csoportok*. Animula Kiadó, Budapest. 170.
- MEDINA MARTINS, Margarida – VIEGAS, Petra – MIMOSO, Rita – PAUNCZ, Alessandra – TÓTH Györgyi – HIIEMÄE, Reet – HARWIN, Nicola – COSGROVE, Sally: *Erő a változáshoz: Hogyan szervezzünk és működtessünk önszorgító csoportokat párkapcsolati erőszak áldozatainak és túlélőinek*, Budapest, 2009. <http://mek.oszk.hu/13700/13763/13763.pdf>
- Nem szükségszerű az elvállaltalanodás, Beszélgetés Tomka Miklós vallásszociológussal*, in: *Új Ember*, 2010. 03. 04. <https://ujember.hu/nem-szuksegszeru-az-elvallaltalanodas/> (utolsó megnyitás dátuma: 2018.04.06)
- OROSZ Katalin – S. NAGY Zita: *A sorsformáló 9+1 hónap – A magzati kor és a születés hatása az életút alakulására*, Kulcslyuk Kiadó, 2017.
- RENGGLI, Franc: *Aranykapu az életbe – Gyógyulás a magzati lét és a születés traumáiból*, Ursus Libris, Budapest, 2016.
- ROGERS, Carl: *Lehetek-e a csoport segítőtje?* in: RUDAS János (szerk.): *Önismereti csoportok*. Animula Kiadó, Budapest. 125.
- RUDAS János: *Delfi örökösei – Önismereti csoportok – elmélet, módszer, gyakorlatok*. Nyolcadik, javított kiadás. Oriold és Társai Kiadó és Szolgáltató Kft., Budapest, 2016.

- RUDAS János: *Bevezetés. Az önismereti csoportokról*, in: RUDAS János (szerk.): *Önismereti csoportok*. Animula Kiadó, Budapest. 9.
- PAPP, Peggy: *Párok tévúton – Új irányok terapeutáknak*, Animula Kiadó, Budapest. 2014.
- PÁL Tünde: *Párkapcsolati újragondoló*, in: *Unitárius Közlöny*, 2017/5. 5–7.
- PFEIFFER, William J.: *Útmutató a csoporttagok viselkedéséhez*, in: RUDAS János (szerk.): *Önismereti csoportok*. Animula Kiadó, Budapest. 147.
- PILINSZKI Attila: *A munka és a párkapcsolati stabilitás összefüggései*
https://www.researchgate.net/publication/281120803_A_munka_es_a_parkapcsolati_stabilitas_osszefuggesei_Relationships_Between_Employment_and_Partnership_Instability
(utolsó megnyitás dátuma: 2018. 04. 10.);
- PONGRÁCZ Tiborné: *A demográfiai értékrend változásában szerepet játszó főbb népesedési folyamatok*, in: PONGRÁCZ Tiborné (szerk.): *A családi értékek és a demográfiai magatartás változásai*, Budapest, 2011/1. 27. <https://www.demografia.hu/kiadvanyokonline/index.php/kutatasijelentesek/article/view/379/118> (utolsó megnyitás dátuma: 2018. 05. 05.)
- PONGRÁCZ Tiborné – S. MOLNÁR Edit: *A nemi szerepmegosztásról, a családi élet és a munka összhangjáról alkotott vélemények változása 2000–2009 között*, in: PONGRÁCZ Tiborné (szerk.): *A családi értékek és a demográfiai magatartás változásai*, Budapest, 2011/1. 96–112. <https://www.demografia.hu/kiadvanyokonline/index.php/kutatasijelentesek/article/view/379/118> (utolsó megnyitás dátuma: 2018. 04. 14.)
- SCHARF, Constance N. – WEINSHEL, Margot: *Terméketlenség és késői várandósság*, in: Peggy PAPP (szerk.): *Párok tévúton*, Animula, Budapest, 2016. 93–110.
- SKRABSKI Árpád – KOPP Mária – RÓZSA Sándor – RÉTHELYI János: *A koherencia, mint a lelki és testi egészség alapvető meghatározója*, in: *Mentálhigiéne és Pszichoszomatika*, 2004. 5. 1. 7–26. <https://akademiai.com/doi/abs/10.1556/Mental.5.2004.1.1> (utolsó megnyitás dátuma: 2018. 06. 05.)
- S. MOLNÁR Edit: *Párkapcsolat létesítését/megszüntetését érintő magatartási normák változásának megfigyelése*, in: PONGRÁCZ Tiborné (szerk.): *A családi értékek és a demográfiai magatartás változásai*, Budapest, 2011/1. 38–66. <https://www.demografia.hu/kiadvanyokonline/index.php/kutatasijelentesek/article/view/379/118> (utolsó megnyitás dátuma: 2018.05.3.)
- SPÉDER Zsolt: *Ellentmondó elvárások között... Családi férfiszerepek, apaképek a mai Magyarországon*, in: Pongrác Tiborné (szerk.): *A családi értékek és a demográfiai magatartás változásai*, Budapest, 2011/1. 130–147. <https://www.demografia.hu/kiadvanyokonline/index.php/kutatasijelentesek/article/view/379/118> (utolsó megnyitás dátuma: 2018. 04. 10.).
- VÁRNAI Jakab: *Laikusi szolgálatok az egyházban*, in: *Vigília*, 2003/2. 102–105.
<https://vigilia.hu/regihonlap/2003/2/varnai.htm> (Utolsó megnyitás dátuma: 2017. 01. 29.)
- ZULEHNER, Paul M. (Hg.): *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, Ostfildern, 2004.
- YALOM, Irvin D.: *A csoportpszichoterápia elmélete és gyakorlata*. Animula Kiadó, Budapest.

Sándor Szilárd¹:

Néhány lelkigondozói szempont a türelem fogalmi megközelítéséhez

Some Pastoral Aspects about Approach of Toleration's Concept.

Toleration has many concepts. One of these concepts can be one of pastoral care. Why do we need this? You find an answer in "Some pastoral aspects about approach of toleration's concept". In pastoral care, we have to be open for different concepts even about toleration, because there are several different life stories and cases. This essay also includes my personal view for toleration that could be used in dialogs and meetings. For being able to dedicate this personal view, I am using the four-dimensional model about relations of humankind, of people, and of concepts. This approach is a challenge and at the same time – according to my experience – it is a helpful possibility. Challenge: how to be authentic and how to use the concept of toleration authentically and recognizing its colourful and multi-directional meaning? Possibility: because it gives chances for responsible and at the same time for a free "common ground" (what can be named after Buber "the place between" people who have met). The purpose of dialog looks forward to help finding own spiritual sources. The purpose of pastoral care is to lead the seeker to his or her sources. This common ground is where the dialog and meetings can happen between the helper and the helped. From this point of view, pastoral care is about being authentic with ourselves (who would live in pastoral care) with who is asking our help and of course with God. The model of contextual pastoral care has four dimensions. These dimensions are: facts, psychology, transactions, and relational ethics. The frames or aspects and of approach for toleration's concept can be read from its four dimensions. I learned about these four dimensions in a contextual treatment studying and experiencing the challenges and the possibilities, too. In this approach the helper has to learn about facts of whom he or she is helping in order to know something about the concept of his or her toleration. These facts are biological and all that is related to his or her life. According to facts' dimension, the question is what and how much help one received and gave in his relations in her or his own family. The question topic is: what does toleration mean in her or his life and how he or she deals in his or her gain – lose games? The second dimension searches the trust experiences in his or her life. This is related with the "temporary object". Experiences of rewards, pains, disappointments in expectations of her or his life are some aspects that can help in approaching the concept

¹ Doktorandusz, a BBTE Református Tanárképző Ekumene Doktori Iskolájában, email: unitariuspap@gmail.com

of toleration with who we talk. These aspects are about the life's experience sources. The third dimension searches for the concept of toleration in family and his or her relations of everyday life. The concept of toleration can be touched on the fields of relation of "I" and between family members and the world near him or her. Finally the fourth dimension of aspect in contextual approaching is the relational ethics. It is important to look after possibilities and after needs in the order to do in a correct way the giving and receiving. This balance of relationships is used by Böszörményi-Nagy Iván, whose name is related to contextual approach and therapy.

Keywords: toleration, fact, psychology, transactions, relational ethics

I. Lekipozózi szemponok

I.1. Bevezetés

A türelem fogalmának a lelkipozózi megközelítése kihívás, de egyben lehetőség is. Egy olyan kihívás, amit a földi élet végességének a tudatában sosem lehet befejezni, de egyben egy olyan lehetőség is, mint amely új utakat tár fel a lelkipozózi szolgálatban. Tapasztalataink alapján nincs a türelemnek lezárt, végérvényes fogalmi meghatározása, hiszen ez a lelkipozózi eseteknek megfelelően és gyakran az adott helyzetben belül is változhat. Ez sokszor irányvesztést, tájékozatlanságot eredményezhet. Éppen ezért a lelkipozóznak egyre inkább szüksége van arra a segítségre (tudásra, képességre, tapasztalata stb.), amelylyel egy „használható”, vagy leginkább egy „hasznosítható” türelemfogalmat tudhat megközelíteni, amit önmaga is gyakorolhat és ápolhat a hiteles találkozás és párbeszéd segítése érdekében. Ezen a „használható, vagy hasznosítható türelem” kifejezésen, azt a fogalmi, (az adott helyzetben) gyakorolható türelemnek a megközelítését értjük, amely nem a „gyanús”,² hanem inkább az érthető, hiteles, valós vagy természetes jelzőkhöz közelít leginkább. Dolgozatunkban a türelem fogalmához a Böszörményi-Nagy Iván nevéhez fűződő terápiás irányzattal fémjelzett kontextuális vagy bizalomalapú lelkipozózi iskolának³ a négy kapcsolati valóság szemlélete (dimenziók) alapján közelítünk. Tehát a türelemnek nem a zárt („légmentes”) fogalmi meghatározása a célunk, hanem hogy ennek a fogalomnak a megközelítéséhez lelkipozózi szempontokat nyújtsunk! E lelkipozózi szempontok a figyelmet a tényekre, az ezekkel való lelki kapcsolatokra, a szűkebb és tágabb közösséggel való

² Hanneke MEULINK-KORF – Aat VAN RHIJN: *A harmadik – akivel nem számoltak*. Kolozsvár, 2009. 209–226.

³ KISS Gábor: *A felelősség motivációja*, in: [Http://reformatus.hu/mutat/a-felelotesseg-motivacioja/](http://reformatus.hu/mutat/a-felelotesseg-motivacioja/) (Utolsó megtekintés: 2018. 03. 14.)

viszonyokra-, valamint a méltányos emberi kapcsolatok ápolására irányítják. Úgy is mondhatnánk jelképesen, hogy ebben a szemléletben egyszerre „négy szemmel” látunk, „négy füllel” hallunk, „négyes” szemlélettel, érzékeléssel és megértéssel veszünk részt a találkozásokban és a párbeszédekben. A lelkipozíciós szempont, azoknak a találkozásoknak és párbeszédeknek az elősegítését tartja szem előtt, amelyekre a türelem hiteles gyakorlásával kerül sor. Az ilyen párbeszéd során, a fogalmak életre kelnek, vagyis a cselekedetek irányába mutatnak. A cselekedetek gyakorlása során viszont (eltérő élettapasztalatok, életlehetőségek, szükségletek és más szempontok miatt is) a türelem fogalma többször is „gyanússá” vagy ismételten hiteltelenné válhat. Ez abból is adódhat, hogy ennek a fogalomnak is több értelmezési lehetősége van. Az értelmezési sokszínűséget ábrák segítségével szemléltetjük majd, amelyek rámutatnak azokra a szempontokra, amelyeken belül a türelem fogalmát közelítjük meg.

I.2. Mi a lelkipozíció?

A kérdést nem lehet kikerülni itt és most sem: mi a lelkipozíció? E kérdésfelvetés – jelen esetben a szempontok kijelölésekor – érkezhetsz vertikális és horizontális irányból, de lehet ezeknek a találkozási pontjában is. A „mi” kérdőszó a dolgok alanyi természetére utal. Amikor a lelkipozíció alanyi voltára való rákérdezés alulról felfele vagy felülről lefele való irányból közelít, akkor az Isten és ember kapcsolatát tartja fontosnak. A horizontális irány az ember és ember kapcsolatára helyezi a fő hangsúlyt a segítő és a segítséget elfogadó szempontjai alapján. Végül: a horizontális és a vertikális találkozási pontban Isten színe előtt történik a segítő és a segített találkozása.⁴ Ennek során jön létre az a párbeszéd, mint amely a lelkipozíciónak igen fontos eszköze. A találkozás és a párbeszéd a lelkipozíciónak az igei természete (feltétele és lehetősége is egyben), mint ami megelőzi ennek először tárgyi,⁵ majd alanyi voltát. A találkozás és a párbeszéd szintén alanyi természetű ötletnek magukra, viszont e fogalmak önmagukban hordozzák az alanyiságot megelőzően e tényt megteremtő igéknek a mozgató és teremtő erejét is. A találkozásban/kor történik, létrejön „valami” (alanyi dolog), akárcsak a párbeszédben. Mielőtt tehát a lelkipozíció alanyi voltának a válasza után kutatnánk, előtte ennek igei vonatkozásaira figyelünk. Tehát a „mi a lelkipozíció” kérdésfelvetésig vezető út is fontos számunkra, mint amelynek a feltétele és lehetősége a találkozás és a párbeszéd. Találkozáskor esélyt kapunk a segítő beszélgetésre. Segítő beszélgetés során pedig fogalmakat használunk és közelítünk meg. Amikor

⁴ NÉMETH Dávid: *Isten munkája és az ember lehetőségei a lelkipozíciónak*, Budapest, 1993.

⁵ Gregory N. HAMILTON: *Tárgykapcsolat-elmélet a gyakorlatban*, Budapest, 1996; SZÉKELY Ilona: *Tárgykapcsolat-elmélet a családterápiában*, Budapest, 2003.

fogalmak megközelítésére vállalkozunk, akkor elkerülhetetlen, hogy e fogalmak életjeleire, életüzenetére figyelve episztemológiai, logikai, valamint filozófiai és teológiai sémákban is gondolkodjunk. Felvetett kérdésünkre – mi a lelkipogozás? – a válaszunk a következő: a lelkipogozás, hitünk szerint, Isten színe előtt történő, hiteles türelmes emberi találkozás és párbeszéd a lelki erőforrások feltárása érdekében. A lelkipogozás feltétele és lehetősége: a hiteles találkozás és párbeszéd. A lelkipogozás az „ego” és a „self” harmonikus viszonyát, valamint az egyénnek a Másokkal való viszonyainak a helyreállítását segíti, akikkel családi vagy életét meghatározó viszonyaiban megszakadt az egészséges kapcsolata. A lelkipogozó – mint különálló személy – többirányú kapcsolatokban és elköteleződésben él. Sebezhetőségén, megszólíthatóságán keresztül tud segíteni a hozzá fordulóknak, ugyanakkor saját magával szemben is felelősége van. A bizalomalapú lelkipogozás alapján a lelkipogozó nem tanácsadó, nem hitre segítő, hanem ő az a személy, aki vallását hitelesen gyakorolja. Kongruens magával, önazonosságát gyakorolja, önérvényesítésének megvannak a használható eszközei. Nem misszionál, nem térít, nem dogmatizál, nem moralizál, nem távolodik el Istentől. A lelkipogozó nem zárja be felekezeti korlátok közé a szolgálatát, ugyanakkor megvan a lelki otthona (használható kerete), ahova visszavonulhat erőt meríteni. Megéli vallását, de ennek ellenére nem oda kívánja elkísérni a hozzá fordulót. A segítséget kérőnek a saját erőforrásainak a feltárásához nyújt támpontokat. A lelkipogozás olyan hiteles vallásgyakorlat, mint amely a más hitben otthont találó embertársainak is segítségére lehet. Felmerülhet a kérdés: amennyiben a lelkipogozó nem a saját lelki erőforrásaihoz vezeti el azt, aki hozzá fordul, akkor ez a segítségnyújtás mennyire lehet hiteles? Erre rövid válaszunk a következő: amennyiben az őt megkereső emberrel való beszélgetésnek az lenne a célja, hogy a saját teológiai igazságaihoz vezesse el, annyiban ez külmiszió lenne. Csupán az azonos hitet vallók esetében lehetséges a lelkipogozás? A hiteles vallásgyakorlat nem sértő mások vallásos meggyőződésére, amennyiben a kölcsönös tisztelgeten alapszik, és amennyiben a cél a segítség maga! Azokban az emberi találkozásokban, ahol a lelkipogozás történik, ott a fő hangsúly a találkozáson és a párbeszédén, a kapcsolaton, pontosabban a „relacionális etikán” van. Tehát semmiképpen nem az egyirányú vagy az alá–fölérendelő viszony alapján határozzuk meg a lelkipogozó helyét. Ez a legtöbb lelkipogozói iskola, valamint valláslélektani megközelítés esetében is így van.⁶ A találkozás hitelessége nemcsak az eltérő vallások hiteles megélésre vonatkozik. Jelenti még az adás és az elfogadás méltányosságának a felismerését, valamint az önazonosság és az önérvényesítés természetes megélését, felvállalását.⁷ Az „én” és a „te” a „más” és „az” különbségei

⁶ VOIGHT Vilmos: *A vallási élmény története*, Budapest, 2004.

⁷ Amy Van HEUSEN – Else-Marie Van Den EERENBEEMT: *A változó egyensúly. Böszörményi-Nagy Iván egyéni és családterápiás elmélete és módszere*, Budapest, 2001.

között való eligazodást,⁸ a lojalitás megélésének a hitelességét.⁹ A hiteles találkozáskor a lehetőségeik alapján megélhető szabadságban jön létre az a párbeszéd, ahol a fogalmak eszközök az erőforrások feltárására.

I.3. A fogalom mint a párbeszéd eszköze

A fogalom üzenete és jelentése az adott helyzettől, valamint a párbeszédben részt vevő (fogalom használói) közötti viszony alapján is változhat. Amennyiben ezek alapján nem töltik be a párbeszéd érdekében való eszközjellegüket, annyiban feleslegessé is válnak a lelkigondozás számára. Minden fogalomnak megvan a maga tudományos meghatározása,¹⁰ viszont ezek nem minden esetben fedik le a párbeszéd során azt az igényt, amit a párbeszéd követel meg a lelkigondozás során. A fogalmak a lelkigondozói beszélgetésben nem a tudományos meghatározások alapján alakítják a párbeszéd jellegét. A cél ugyanis nem a fogalmak minél tudományosabb használata. A cél az, hogy a fogalmak a párbeszéd eszközeiként hasznosnak bizonyuljanak a párbeszédre. Ilyen értelemben ugyanannak a fogalomnak lehet eltérő jelentése és üzenete. Ennek a jelentésnek és üzenetnek a befogadása vagy értelmezése is többféleképpen történhet, mint ahogy az erre adandó válasz is.¹¹ A fogalmak szerepét, értelmét a párbeszéd határozza meg, ami időközben változhat. Éppen ezért fontosabb a fogalmak megközelítése, mint ezek lezárt meghatározási sémái. Ezzel nem azt állítjuk, hogy a fogalmakat nem lehet „megfogni” a maguk valóságában (üzenetében, eleveenségükben, teremtő erejükben), hanem azt hangsúlyozzuk, hogy e lelkigondozói szemléletben nem ez az eszközünk. A fogalom – éppen úgy, mint annyi sok minden – változik, és ezért a lelkigondozás érdekében újabb és újabb megközelítésre van szükségünk.

I.4. A párbeszéd helye, alanya és tárgya

A párbeszéd alanyát és tárgyát a fogalmak hordozzák és határozzák meg. A lelkigondozás során fontos szempont a párbeszédben résztvevők „alanyi” (és nem tárgyi!) voltának a tudatosítása. Vagyis: nem „valamik”, hanem „valakik” találkoznak és beszélgetnek.

⁸ Martin BUBER: *Én és Te*, Budapest, 1991.

⁹ Catherine DUCOMMUN-NAGY: *Lojalitás erő, mely gúzsba köt vagy felszabadít*, Kolozsvár, 2014.

¹⁰ Marx W. WARTOFSKY: *A tudományos gondolkodás fogalmi alapjai. Bevezetés a tudományfilozófiába*, Budapest, 1977. HORVÁTH György: *A tartalmas gondolkodás*, Budapest, 1984.

¹¹ Friendmann Schulz VON THUN: *A kommunikáció zavarai és feloldásuk. Általános kommunikációs pszichológia*, Budapest, 2012.

A párbeszéd helye az a „köztes tér”, ahol létrejön a találkozás, amit a párbeszédben résztvevők kölcsönös tisztelea biztosít. Mindezek mellett a találkozásnak és párbeszédnek sok előre nem látott kockázata is van. A párbeszéd „alanyai” a lelkipozó és a lelkipozott(ak). A lelkipozott(akk)al való párbeszédnek az a célja, hogy a lelkipozott(ak) azokkal kerüljön/jenek kapcsolatba, akikkel összetartozik/nak, és a kapcsolat(uk) megszakadt valami miatt.¹² E segítő beszélgetések során, nem a bűnnek a feltárása és az efölött ítélkező „igazságtétel” érvényesül, hanem a megszakadt emberi kapcsolatok „hasznos” találkozásainak az elősegítése. A lelkipozó a lehetőségek és a szükségletek szemszögéből készíti elő a párbeszédet, az Isten-teremtett emberről alkotott kép segítségével. (Az ember nem azonos az elkövetett bűnével, a családtagok összetartoznak, az ember belső igénye, hogy adjon, stb.) A párbeszéd reménység szerint folytatódik majd a hozzátartozók között, ha szükséges, még a lelkipozó jelenlétében.¹³ Ennek a tárgya az, amire lehetőség van, és ami szükséges a párbeszéd érdekében. A tárgy és ennek az értelmezése kimondottan a párbeszéd érdekében fontos. Amikor a párbeszéd tárgya a türelem, akkor a kapcsolati nehézségek őszinte beszélgetése tárul fel. Ezáltal közelebb kerülnek a beszélgetőtársak egymáshoz, vagyis hitelesen, jobban átadják önmagukat egymásnak, és fogadják el egymást. A fő cél azonban azoknak a találkozásnak az elősegítése, amikor már nincs szükség a lelkipozózi jelenlétre a hozzátartozók közötti hiteles párbeszéd érdekében.¹⁴

I.5. Párbeszéd a négy „kapcsolati valóság” keretei között

Mi, lelkipozók élő és megtapasztalt bizalommal hiszünk az isteni szeretet igazságosságában, amely sokszor felfoghatatlan, máskor érthetetlen, de ennek ellenére meggyőződésünk, hogy mindannyiunk javát szolgálja. A lelkipozás a megtapasztalt bizalom alapuló meggyőződéssel történik. A kontextuális terápiát bizalomalapú terápiának is nevezik. E bizalom az alapja a hiteles párbeszédnek is, amely gyógyítja a megszakadt kapcsolatokat. A párbeszéd eszköze a fogalom, amely magában hordozza az alanyi, tárgyi és kapcsolati valóságot is. A kapcsolati valóság ismérvei a következők: tények, pszichológia, rendszerszemlélet és relacionális etika. Tények: biológiai valóság (gondolunk itt a családfára is), élettér, életkörülmények. Pszichológia: terápiák, melyek az embert segítik.

¹² BÖSZÖRMÉNYI-NAGY Iván – Barbara R. KRASNER: *Kapcsolatok kiegyensúlyozásának dialógusa*, Budapest, 2001.

¹³ May MICHEIENSEN – Wim VAN MULLINGEN: *Összetartozásban a kontextuális segítségéről*, Kolozsvár, 2010. Edwin H. FRIEDMAN: *Nemzedékről nemzedékre*, Kolozsvár, 2008.

¹⁴ KISS Jenő – Hanneke MEULINK-KORF – Annete MELZER: *Megmásíthatlan jogigény. Betekintés a kontextuális lelkipozásba és segítségbe*, Kolozsvár, 2013.

(Böszörményi-Nagy Iván a különböző pszichológiai iskolák mellett, a tárgykapcsolat-elmélet¹⁵ gyakorlati hasznára helyezte a hangsúlyt.) Rendszerszemlélet: az egyén kötődik, eltávolodik vagy összekapcsolódik a családtagjaival/-hoz/-tól és a számára fontos más meghatározó emberekkel/-hez/-től. Kapcsolati etika: nem az etikai normák abszolútumaiból indulunk ki, hanem a méltányosság és igazságosság elve „méri” az emberi kapcsolatokat egy „főkönyv” alapján, amit egy „belső ítélőbíró” jegyez fel. Ezt csak azok (a családtagok) tudhatják, érthetik, ismerhetik, akik ebben élnek, részesei a tényeknek, és ezekkel lelki kapcsolódásban vannak, akár csak az annak a (szűkebb és tágabb) rendszernek, amelynek maguk is részei. Ez más kívülálló (a lelkigondozó számára is!) örök titok. Nem ezeknek a titkoknak a feltárása a cél, mert nem az ok-okozati elv alapján szemlélődünk. A „tényeket”, a „rendszert” az adok és a kapok méltányosságát kívülről vizsgálja, ahol lehet egy „hiba”, egy elakadás. Ezt csak azok képesek helyreállítani, akik ez élő kapcsolati rendszernek a részei. A lelkigondozó e titkokról való nemtudásával is nyújthat segítséget. A segítség: a méltányos és igazságos emberi találkozások érdekében való párbeszéd elindítása. Ezáltal az egyének saját kapcsolati valóságukban találnak rá lelki erőforrásaikra. E lelkigondozói iskolának a mássága abból is adódik, hogy a kapcsolati valóságból indul ki, és erre épít. E négyes keretben segítjük hozzá a családtagokat a saját lelki erőforrásaikhoz, amit csak ők ismerhetnek. Hiteles találkozások és párbeszéd során megerősödik a kapcsolatuk mindazokkal, akikkel együvé tartoznak.

II. A fogalmi megközelítés keretei

II.1. A türelem fogalmának erkölcsi vonatkozásai

Az erkölcsi kérdésfelvetés kikerülhetetlen. A türelem fogalma ugyanis paradox és egymásnak ellentmondó is lehet. Mindenekelőtt fontos meglátni, hogy mi a kiindulási alapunk, ugyanis több irányból elemezhetjük magának a türelemnek az erkölcsi vonatkozásait is. Amikor a valamihez vagy valakihez való viszonyítási alap kerül előtérbe, akkor más eredményre jutunk, mint például amikor a türelem fogalmának a szerkezete alapján közelítünk. Megint más a fogalmi keret, amikor a türelem gyakorlásához szükséges erőforrásokra kérdezzük rá. A türelem lehet a gyengeség jele, a beletörődésé, a lemondásé

¹⁵ FLASKAY Gábor: *Függőség, tárgykapcsolat, viszontáttétel*, Budapest, 1994.

vagy a hatalomgyakorlásé, vagyis az elnyomásé is – és a sor ezzel még nem zárult le. Az erkölcsi kérdések rendjén a politikai, filozófiai vonatkozásokat is érdemes szem előtt tartani. Ennek igen gazdag irodalma van, ami az erkölcsi kérdések rendjén segítségünkre lehet.¹⁶ E fogalmi megközelítések rövid ismertetésére sem vállalkozhat e rövid dolgozat. Jelen dolgozatban a türelem fogalmához relacionális (kapcsolati) etika¹⁷ szempontjai alapján közelítünk.

II.2. A türelem kapcsolati keretei és határai

A türelem jelenti az én önmagához való viszonyának azon természetét is, amikor az egyén elvisel valami olyan nehézséget, amit önmaga számára okozott, és amit hordoznia kell. Ez a türelem valami nehézségnek az elhordozása, mint aminek lehetnek olyan határai, amit az egyén az adott helyzetben nem érzékel, és lassan felszámolja erőtartálékait. Ez érvényes arra az esetre is, amikor nem saját maga okozta a nehézségeket, hanem valaki más vagy helyzet „adta” neki e nehézségeket, amelyeket hordoz. A türelem semmiképpen nem jelenti a harmonikus kapcsolatot, hanem egy olyan viszonyt, ahol a nehézségek elhordozáshoz lennie kell valami olyan meggyőző érvtnek, vagy kilátásba helyezett jutalomnak, ami miatt a türelem felvállalható, vagy gyakorolható.¹⁸

¹⁶ Rainer FORST: *Toleration in Conflict*, Cambridge, 2016; Preston KING: *Toleration*, London, 1998; Richard H. DEES: *Trust and Toleration*, London, 2014; Graham N. STANTON – Guy G. STROUSMA: *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge, 1998; Joseph Cardinal RAITZINGER: *Truth and Toleration*, San Francisco, 2004; Michael WALTZER: *On Toleration*, London, 1997; Cerson MORENO-RIANO: *Tolerance in the Twenty-First Century*, Lexington Books, 2006. Susan MENDUS – David EDWARDS: *On Toleration*, Oxford, 1987; Jhon HURTON – Susan MENDUS: *Aspects of Toleration*, New York, 1985; Henry KAMEN: *The Rise of Toleration*, World University Library, 1967; Costin NICOLESCU (pref.): *Zeul toleranței și descreștinarea creștinismului*. București, 2009; D. A. CARSON: *The Intolerance of Toleration*, Cambridge, 2012; Robert ERLEWINE: *Monotheism and Tolerance*, Indiana Press University, 2012.

¹⁷ SÁNDOR Szilárd: *Normatív és etikai szemléletek (A szentség szabadsága, avagy a szabadság szentsége)*, in: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Reformata Transylvania*, 59/1–2, 2014. 99–118.

¹⁸ Peter BALINT: *Respecting Toleration*, Oxford, 2017; Anna Elisabetta GALEOTTI: *Toleration as Recognition*, Cambridge, 2002.

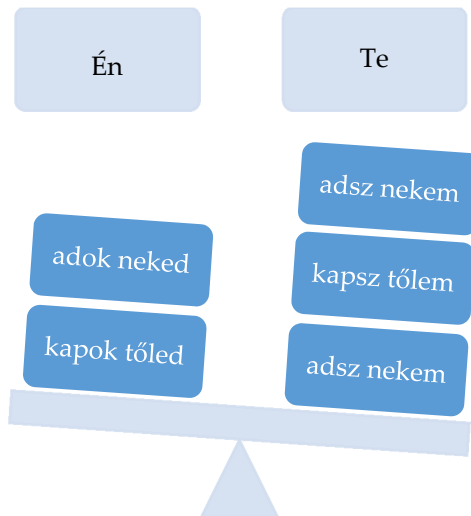
III. A türelem fogalmának a megközelítése a négy kapcsolati valóság keretei között

III.1. A türelem tények alapján történő megközelítése

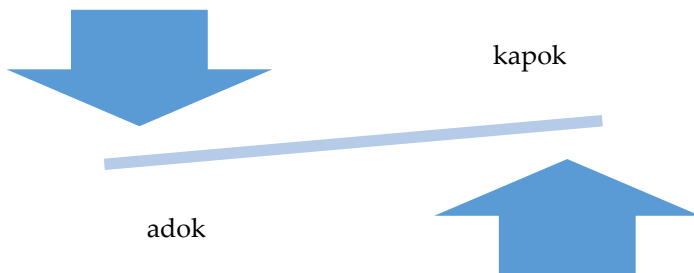
A türelem egyik lehetséges tényszerű megközelítése az én és a te közötti adás és elfogadás viszonya alapján történik. Az adás és az elfogadás mérlege sosem lehet mozduatlan, mert a kapcsolatok folyamán ezeknek az iránya állandóan változik. Ahogy a mérleg nyelve mozduatlanná válik, akkor a kapcsolat megszakad. Az adás és elfogadás tényét a szükségletek és a lehetőségek határozzák meg. A harmonikus, hiteles adásnak az a feltétele, hogy lehetősége legyen az adásra annak, aki ad anélkül, hogy önmagát károsítaná meg az adással. A helyes elfogadás pedig az, amikor azt fogadja el az ember, amire valóban szüksége van. Van még egy fontos szempont: az elfogadás önmagában adás is, hiszen csak az tud adni, akitől elfogadnak. A fenti ideális esetekben nincs szükség türelemre. Az emberi kapcsolatok viszont nem ideálisak, legalább is nem abban az értelemben, hogy ezek önmagukban mint „perpetuum mobile” működjenek. A türelemre szükség van ezeknek a rendezésekor („mérlegelésekor”, vagyis az adás és elfogadás gyakorlásával) mintegy ezek ápolásakor. Az adás és elfogadás törvénye itt nem az „adok, hogy adj”, hanem az „adok, mert nekem is adatott”-elv. Megközelítési szempontjaink alapján nehézségeknek elhordozása nélkül nincs türelem. A türelem a kapcsolatok rendjén, ugyanis mint a nehézségek elhordozása jelenik meg. Mi ez a nehézség? A nehézség: önkárosítóan adni vagy elfogadni. Nehézség: az adást és az elfogadást akadályozó tényezők, viszonyulások, lehetőségek, szükségletek. Nehézség: minden dolog, ami a kapcsolatot próbára teszi, és ennek megszakadását kilátásba helyezi valamely jogos igény miatt. A türelem ezt a jogos igényt tudomásul veszi, viszont ezt egy magasabb rendű igazságosságnak, méltányosságnak rendeli alá, mint amely magasabb erkölcsi érvek alapján fogadja – paradox módon – a nehézségek elhordozását. A „mennyit bír el egy kapcsolat?” kérdés a nehézségeknek az elhordozására, elbírására vonatkozó kérdésselvetés. Az „én” és a „te” között lejátszódó igazságtalanságok nehézségei ellenére mégis fennmaradhat a kapcsolat. Ezesetben mint átmeneti jelenség jelenik meg a türelem mint kapcsolati forma bizonyos kereteken belül. A türelem nem lehet a kapcsolatban részt vevők természetes viszonyulási formájának a végső célja, hacsak ezt nem egy közös cél megvalósítása érdekében, mint közös áldozatot hoznak meg a kölcsönösség és a közös érdekek elvei alapján a résztvevők. Ezesetben elsősorban nem egymással szemben, hanem egy közös cél érdekében, közösen gyakorolják a türelmet. A kapcsolatok mérlegén a türelem ténye az adás és az elfogadás súlyainak „mérlegelésével” válik érzékelhetővé. Ez nemcsak az „én” és a „te” közötti kapcsolat során történik. Ugyanez

játszódik le az egyén, vagyis az én belső mérlegén is, ahol az adás és az elfogadás belső állapotára mutat. Itt az én és a külvilág közötti kapcsolati valóság tényeiről van szó: megnyit, mit, hogyan, mikor, meddig stb. adott és fogadott el az „én” a külvilágnak/tól (ami lehet a „te”, „más”, „az”, „ő” irányultságú is). Az én lelki egyensúlyának megőrzése érdekében fontos, hogy az adás és az elfogadás a lehetőségek és a szükségletek alapján történjen: azt és annyit adjon, amire lehetősége van, és azt fogadja el, amire szüksége van. A tények azok a mutatók – ez esetben – amit az „én” adhat és elfogadhat. Ez pedig összefüggésben van az egyén biológiai felépítésével, neveltetésével, társadalmi helyzetével, kapcsolatainak a rendszerével, mint amely keretek között él. A türelem fogalmának a lelkigondozói szempontjai alapján történő megközelítése tehát e tényekkel is számol, anélkül hogy e tényeket mint az egyént valamilyen sémába besorolná, vagy egy olyan zárt rendszerben szemlélné, mint ahonnan számára kitörési, átütési lehetőség nem lenne. Az ember Isten teremtménye, és mint ilyen, addig képes a türelem gyakorlására, míg isteni teremtmetségét hitelesen megélheti. Az alábbi ábrák, tehát az C.a.1. ábra az én és te közötti adás és elfogadás tényeit szemlélteti, míg az C.a.2. ábra az egyén lelki háztartásának a gondozási kérdéseit veti fel.

C.a.1. ábra



C.a.2. ábra



III.2. A türelem pszichológiai megközelítése

A türelmes magatartásforma kialakulását a pszichológia az ösbizalommal hozza összefüggésbe. Az élvezetek késleltetése és a kilátásba helyezett és elnyert vagy elmaradt jutalom mind hozzájárulnak a türelem belső lelki dinamikájának kialakulásához. A pszichológiai szakkönyvek 3-5 éves kor közé teszik azt az életidőt, amikor kialakul a türelmes viszonyulás mikéntje a gyermekben, mint ami meghatározza a késői viszonyulását is. Ez gyermekkorban elsősorban a kivárási türelemre mint a nehézségek ilyen szerű elhordozására vonatkozik. A türelemnek mint emberi magatartásformának a „magja” az ösbizalom. Az ösbizalom és nehézségek között van az „átmeneti tárgy” mint a türelem forrása. Ezt a forrást az ösbizalom magja élteti, és ez kapcsolatban van a különböző „türelemfajtákkal”. Amennyiben kialakult az ösbizalom a jutalom megtapasztalásával, annyiban erős a türelem viszonyulási formája akár a szenvedések elhordozásával, akár a dolgok kivárásiával kapcsolatosan. Amennyiben ez hiányos kötődés, annyiban a viszonyulási forma és a tapasztalatból származó motiváció is gyengébb. A türelem közömbösségbe való átfordulása az én védekező reakciójának természetes velejárója a csalódások esetében. Amennyiben a türelem gyakorlását jutalom követi annyiban a motiváció is erősebb. Az alábbi C.b.1. ábra az ösbizalmat mint a türelem magját, valamint a különböző türelmi megnyilvánulásoknak az átmeneti tárggyal való kapcsolódását modellezi:

C.b.1. ábra

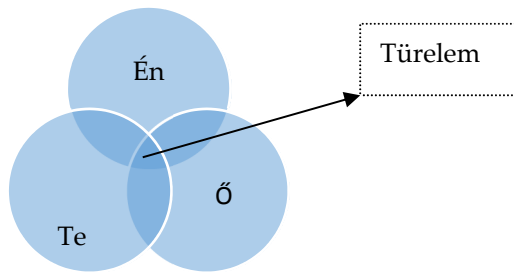


III.3. A türelem rendszerszemléletű megközelítése

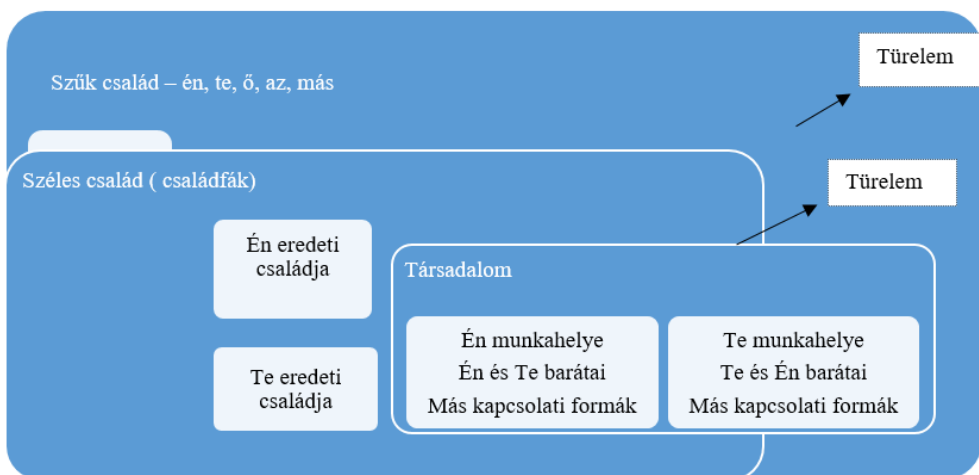
A türelem mint viszonyulási forma az „én” lelki háztartásának gondozásában követhető nyomon, amint ezt az „adok” és „kapok” ábráján szemléltettük. Innen indulnak ki, és ide térnek vissza a türelemnek mint az adásnak és az elfogadásnak a viszonyulási irányai. A türelem fogalmának rendszerszemlélete alapján történő megközelítését az elkövetkezőben két ábrán szemléltetjük. Az első ábra, az „én”, a „te” és az „ő”, majd a „más”, valamint az „az” közötti viszonyulásokra utal. Ez esetben az egyénnek, az „énnek” a szemszögéből szemléljük e kapcsolati kötődést. A második ábra már a csoportok, a közösségen belüli tagok közötti viszonyokra utal. A harmadik szemléleti irány az egyén munkahelyi és számára más fontos kapcsolatok felé mutat. Eltekintünk most a következő lehetőségektől, amikor az ismeretlen közösségek tagjaival való viszonyulások lehetőségei vetődnek fel. Az első esetben a türelem fogalmát a családban vizsgáljuk meg. Az első „rendszer-szemléletű” kérdés, amit feltehetünk a lelkigondozás során: milyen türelem-fogalom jellemzi a segítő adott családot és ezen belül az egyes családtagokat? A választ nem nekünk kell megadnunk, hanem a család maga adja meg, amennyiben hatékony a segítségünk. Második kérdésfelvetésünk: az új családban (a házasságba belépők saját történetüket, saját türelemkonceptiójukat is behozzák) milyen a türelemfogalom? Felmerülhet a kérdés: a családtagok között milyen a hiteles és használható türelem, vagy van-e javasolható türelemmodell? Válaszunk: habár lehetnek közös vonásai a hiteles türelemnek,

mégis az egyes családok közötti türelem formája eltérő, és mást és mást jelent. Meggyőződésünk: a türelem-modell eleve létezik a családban, nekünk lelkigondozóknak pedig az a feladatunk, hogy a családtagokat hozzásegítsük ahhoz, hogy ők maguk erre rátaláljanak. A következő rendszerszemléletű irány az egyének és a családok, valamint a társadalom közötti viszonyulásokra tekint. Ez a munkahelyi, valamint baráti vagy más közösségek közötti kapcsolatokra tekint. Elméleti fejtegetésünket az alábbiakban két ábrán szemléltetjük. Az első C.c.1. ábra a triadikus viszonyokon belüli türelem „helyére” mutat rá, mint ahol erre lehetőség adódik, és mint amire szükség van a különböző személyiséghatárok találkozásakor. A második C.c.2. ábra annak a hármaskeret-szemléletre való példa, ahol a különböző csoportok közötti viszonyulásokban a türelem fogalma közelíthető meg a rendszerszemléletnek a szemléletében. Ez esetben a találkozási vonalak mentén képzelhető el a türelem fogalmának a „terjedelme és tartalma”.

C.c.1. ábra



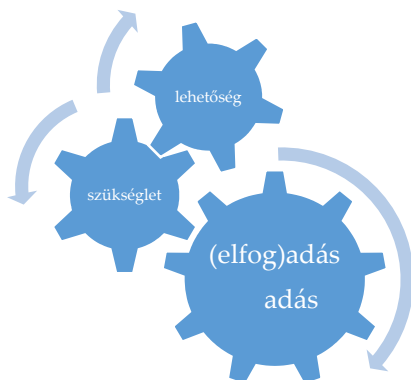
C.c.2. ábra



III.4. A türelem fogalmának megközelítése a kapcsolati erkölcs szemléletében

A kapcsolati erkölcs vagy relacionális etika a Böszörményi-Nagy Iván terápiás módszerének a negyedik kapcsolati valósága vagy dimenziója. Ebben a kapcsolati valóságban történik a tulajdonképpeni gyógyulás. Mit használhat ebből fel maga számára a lelkipogozás? Mit építhet be e relacionális etikai szemlélet a türelem fogalmi megközelítésével? Mielőtt megválaszolnánk a kérdést utaljunk vissza az előző fejezetben leírtakra, ami az ideális emberi viszonyulásokra vonatkozott: azt adni, amire lehetőség van, és azt elfogadni, amire szükség van. A relacionális etika lényege ebben a megállapításban érhető tetten. A cél ennek a méltányos és igazságos emberi viszonyulásnak a megvalósítása. A türelem szempontjából a következő kérdések tehetők fel: milyen türelem gyakorlására van lehetősége az egyénnek, és milyen türelemre van szüksége másoktól? A kettő nem ugyanaz. Egy példa erre: az „én”-nek lehetősége van meghallgatni másokat (ezzel ad és elfogad), de ennek érdekében szüksége van arra, hogy legyen, aki beszéljen hozzá (ezzel elfogad és ad is). Az ember nem tud egy időben hallgatni és beszélni is. A türelem gyakorlása ebben a példában akkor vetődik fel, amikor az „én”-nek, beszélnie vagy más tevékenység végzésére nagyobb szüksége lenne, minthogy meghallgasson valakit, de ennek ellenére ezt cselekszi. Ezzel gyakorolja a türelmet – mint a nehézségnek az elhordozását. A meghallgatás nehézségét hordozza valaki érdekében. Amennyiben a meghallgatásával azt reméli, hogy adott időben és esetben őt is meghallgatják, akkor ez esetben az „adok, hogy adj”-elv szerint cselekszik. Amikor a meghallgatással az „én” saját idejéből ad, azon az alapon, hogy őt is meghallgatták, és ezért tartozik most ezzel a meghallgatással, akkor az „adok, mert nekem is adatott”-elv szerint cselekszik. A második esetben a meghallgatás a relacionális etikai elv alapján történik, amikor a lehetőség belső szükségletté válik (hiszen tartozik a meghallgatással, amit törlesztenie kell), amiből ismét új lehetőség származik. A relacionális etika alapján a türelem fogalma ideális esetben eltűnik. Vagyis nincs szükség türelemre ott, ahol a lehetőséggel való élés belső szükségletté válik. A dolgok gyakorlati oldala felől közelítve tehetjük fel a kérdést: van-e egyáltalán ilyen ideális helyzet? Ha lenne is, akkor is történhet a mi példánk esetében meghallgatás során félreértés vagy valami más, ami nehézséget okoz, és ehhez már szükséges a türelem gyakorlása, a beszélgetés menetének a megfelelő irányba való terelése érdekében.

C.d.1 ábra.



IV. Összegzés

Az első fejezetben a lelkigondozás alanyi voltára való rákérdezéssel a megközelítési szempontokat jelöltük ki. A lelkigondozás alanyi volta előtt ennek igei természetét állapítottuk meg. Így vált számunkra fontos szemponttá a párbeszéd és a találkozás mellett a lehetőség és a szükséglet is. Ezek a kulcsszavak az egész dolgozat során végigkísérnek bennünket. A lelkigondozás során a párbeszédnek szintjei vannak, mint amelynek az eszközei a fogalmak, amelyeket a négy kapcsolati valóság kereteiben helyeztünk el. A második fejezetben a türelem fogalmi megközelítésekor a türelem fogalmának széles irodalmára hívtuk fel a figyelmet, majd a türelem kapcsolati jellegére utaltunk. A harmadik fejezetben a türelem fogalmának a négy kapcsolati valóság alapján való megközelítésére kerül sor. A tények alapján való megközelítés két ábrán, a C.a.1. esetében az „én” és „te” vonatkozásait szemlélteti, míg a C.a.2. ábra az „én” belső lelki háztartásának fontosságára mutat rá. A pszichológiai megközelítés következik, amit szintén egy ábra szemléltet. A C.b.1. ábra a türelemnek a magját az „ösbizalomban” jelöli meg. A türelem fogalmi megközelítése – e szemlélet szerint – az ösbizalom mintája alapján történik. Innen indul ki, és ide tér vissza a fogalmi megközelítés az átmeneti tárgy segítségével. A türelemnek, mint szenvedésnek, vagy mint jutalomnak a megtapasztalása, akárcsak mint a kivárásnak és a csalódásnak egyéni válaszaiban érhető tetten. A következő szempont a rendszerszemléletű megközelítés. Itt a C.c.1. és C.c.2. ábrák szemléltetik az én többirányú kapcsolatait és elkötelezettségeit alapján a türelem fogalmának a megközelíthetőségét. Itt az egyén a családon belüli-, majd a házassága utáni új családi kötelékei közötti, és végül a társadalom irányába történő megközelítését kapjuk a

türelem fogalmának. A türelem fogalmi megközelítése a különböző csoportok közötti találkozások és párbeszédok során történik. Végül a türelem fogalmának a kapcsolati erkölcs alapján történő megközelítése a lehetőségek és a szükségletek alapján történik. A meghallgatásnak és a beszédnek a példáját hoztuk fel a türelem fogalmának a relacionális etika alapján történő megközelítésére. Ezt a *C.d.I. ábrán* szemléltettük, a lehetőségek és a szükségletek egymásba irányuló fogaskerekei képeinek szemléltetésével az adás és az elfogadás egymásba kapcsolódását, ahol az „(elfog)adás” arra vonatkozik, ami maga is egyfajta lehetőségteremtés, vagyis egyfajta adás annak, aki adni tud vagy akar.

V. Utószó

A dolgozat címében megjelenő „néhány” fogalom arra utal, hogy a lelkipozózi szemponatoknak csupán egy pár irányát sikerül körvonalazni. Ezek a szemponatok az előbb említett I., II., valamint a III. fejeztek alapján közelítenek a türelem fogalmához. Tudatában vagyunk annak, hogy a dolgozataból több más szempona is elmaradt. Egy ilyen hiányzó szempona például a különböző lelkipozózi helyzeteken és eseteken belüli fogalmi megközelítések lehetőségeire való ráfigyelés. Gondolunk itt a gyászolók lelkipozózására,¹⁹ valamint a különböző személyiségtípusok²⁰ esetében a türelem fogalmi megközelítések eltéréseire is. Jelen dolgozat keretei nem adtak lehetőséget továbbá a türelem fogalmának az lelkipozózás, valamint egyháztörténetében megjelent példaira való kitérésre, valamint a *Szentírás* szövegei és előfordulási helyeinek vizsgálata alapján történő megközelítésre sem. Ezek a felsorolt szemponatok mintegy utalások arra nézve, hogy nem lehet figyelem nélkül hagyni a türelem fogalmi megközelítésének a kérdésselvetésénél e szemponatokat, és arra nézve is, hogy e felsorolt szemponatok sem kerülhetik el a figyelmünket, amikor a lelkipozózi szemponatokra gondoltunk e fogalmi megközelítésben. Ugyanakkor a felsorolt szemponatok sem merítik ki azt a zárt egységet vagy teljességet, ami a megközelítési szemponatokat jelentené. A dolgozat elsősorban a bizalomalapú lelkipozózás szerint és ennek is az említett négy dimenziója alapján közelít a türelem fogalmához, felvállalva ennek a tévedéseinek a kockázati tényezőit is. Meggyőződésünk, hogy kockázatvállalás nélkül nincs lehetőség, és ahol ez megvan, ott bizalomnak is lennie kell.

Madách Imre türelemre utaló szavaival zárom ez írást, amint ezt Ádám szájába adja a Luciferrel való párbeszéd során, ami után egy Szentírás vers következik majd:

¹⁹ BODÓ Sádra: *Gyászidőben*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2013.

²⁰ Ole HALLESBY: *Személyiségtípusok*, Harmat, Budapest, 2002.

„Könnyű neked beszélni a türelemről,
Előtted egy öröklét van kitárva,
De én az élet fájából nem ettem,
Arasznyi lét, mi sietésre int.”

„ErősödjeteK meg minden erővel az ő dicsőségének nagysága szerint a teljes állhatatos-
ságra és az örömmel viselt hosszútúrésre.” (1Kol 1,11)

Felhasznált irodalom

- BALINT, Peter: *Respecting Toleration*, Oxford, 2017.
- BALOYANNIS, Stavros I.: *Psihologie pastorală*, Iasi, 2015.
- BODÓ Sára: *Gyászidőben*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2013.
- BÖSZÖRMÉNYI-NAGY Iván – KRASNER, Barbara R.: *Kapcsolatok kiegyensúlyozásának di-
alógusa*, Budapest, 2001.
- BUBER, Martin: *Én és Te*, Budapest, 1991.
- CARDINAL RAITZINGER, Joseph: *Truth and Tolerance*, San Francisco, 2004.
- CARSON, D. A.: *The Intolerance of Tolerance*, Cambridge, 2012.
- DEES, Richard H.: *Trust and Toleration*, London, 2014.
- DUCOMMUN-NAGY, Catherine: *Lojalitás erő, mely gúzsba köt vagy felszabadít*, Kolozsvár,
2014.
- ERLEWINE, Robert: *Monotheism and Tolerance*. Indiana Press University, 2012.
- FLASKAY Gábor: *Függőség, tárgykapcsolat, viszontáttétel*, Budapest, 1994.
- FORST, Rainer: *Toleration in Conflict*, Cambridge, 2016.
- FRIEDMAN, Edwin H.: *Nemzedékről nemzedékre*, Kolozsvár, 2008.
- GALEOTTI, Anna Elisabetta: *Toleration as Recogniton*, Cambridge, 2002.
- HALLESBY, Ole: *Személyiségtípusok*, Harmat, Budapest, 2002.
- HAMILTON, Gregory N.: *Tárgykapcsolat-elmélet a gyakorlatban*, Budapest, 1996.
- HORVÁTH György: *A tartalmas gondolkodás*, Budapest, 1984.
- HURTON, Jhon – MENDUS, Susan: *Aspects of Toleration*, New York, 1985.
- KAMEN, Henry: *The Rise of Toleration*, World University Library, 1967.
- KING, Preston: *Toleration*, London, 1998.

- KISS Gábor: *A felelősség motivációja*, in: <http://reformatus.hu/mutat/a-felelosseg-motivacioja/> (utolsó megtekintés dátuma: 2018. 03. 14.)
- KISS Jenő – MEULINK-KORF, Hanneke – MELZER, Annete: *Megmászhatatlan jogigény. Betekintés a kontextuális lelkipozícióba és segítségbe*, Kolozsvár, 2013.
- MENDUS, Susan – EDWARDS, David: *On Toleration*, Oxford, 1987.
- MEULINK-KORF, Hanneke – VAN RHIJN, Aat: *A harmadik – akivel nem számoltak*, Kolozsvár, 2009.
- MICHELSEN, May – Wim VAN MULLINGEN: *Összetartozásban a kontextuális segítségről*, Kolozsvár, 2010.
- MORENO-RIANO, Cerson: *Tolerance in the Twenty-First Century*, Lexington Books, 2006.
- NÉMETH Dávid: *Isten munkája és az ember lehetőségei a lelkipozícióban*, Budapest, 1993.
- NICOLESCU, Costin (pref.): *Zeul toleranței și descreștinarea creștinismului*, București, 2009.
- PETHŐ Bertalan: *Pszichiátria és emberkép*, Budapest, 1986.
- SÁNDOR Szilárd: *Normatív és etikai szemléletek (A szentség szabadsága, avagy a szabadság szentsége)*, in: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 59/1–2, 2014. 99–118.
- STANTON, Graham N. – STROUSMA, Guy G.: *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge, 1998.
- SZÉKELY Ilona: *Tárgykapcsolat-elmélet a családterápiában*, Budapest, 2003.
- VAN HEUSEN, Amy – VAN DEN EERENBEEMT, Else-Marie: *A változó egyensúly. Böszörményi-Nagy Iván egyéni és családterápiás elmélete és módszere*, Budapest, 2001.
- VERGOTE, Antonie: *Valláslélektan*, Budapest, 2001.
- VOIGHT Vilmos: *A vallási élmény története*, Budapest, 2004.
- VON THUN, Friendmann Schulz: *A kommunikáció zavarai és feloldásuk. Általános kommunikációs pszichológia*, Budapest, 2012.
- WALTZER, Michael: *On Toleration*, London, 1997.
- WARTOFSKY, Marx W.: *A tudományos gondolkodás fogalmi alapjai. Bevezetés a tudományfilozófiába*, Budapest, 1977.

Király Lajos¹:

A zene hatása az értelmi és az érzelmi intelligenciára

The Effect of Music on Cognitive and Emotional Intelligence.

This study analyses the effect of music on aesthetic and emotional intelligence. Since creativity also means healing creation at the same time that implies digging deeper and transcendence as well, we would like to talk about the therapeutic effects of music with an intercommunication outlook. Some state that musicality is inborn and coded into our genes, which we call talent that can be further developed and transferred to the following generation. According to others, musicality and the ability to play and sing is not merely a matter of genetics but also the social and cultural background the individual grew up in is very important. We shall see that there are cultures in which music is the sole instrument with which the individual can adapt into the respective *culture*. Many deem that music is the “peak of human intellect and emotionality”, and that is why many studies were published in the second half of the 20th century about its effects on intellectual and emotional development. In what follows, we shall also talk about the debated *Mozart effect*, the biological basis of music and the stimulation of logical thinking.

By music, the help, the counselor, the attender, the priest have a tool with which they can positively influence cognition, the expression of feelings, the development of creativity, whilst „the effects of the expansive transfer prevails through the intellectual, emotional and motivational changes”. But for all that, we must be familiar with the effects of music on intellectual and emotional intelligence.

Keywords: music, emotional intelligence, creativity, imagination, *Mozart effect*, logical thinking.

¹ Doktorandusz, BBTE Református Tanárképző Kar, Ekumene Doktori Iskola, email: kiralylajosdrs@gmail.com

„... a leendő kompozíció csirája hirtelenül és váratlanul jelentkezik. Ha a talaj elkészített – így mondva, hogyha a munkára való hajlandóság jelen van – gyökereket ver rendkívüli erővel és gyorsasággal, kihajt a földből, és erős ágakat, leveleket növeszt, majd kivirágzik. Nem tudom másképp meghatározni az alkotó folyamatot, mint ezzel a hasonlattal.”² Csajkovszkij

A kreativitás és az öröklődés

A kreativitást (alkotókészséget³) az 1950-es években Joy Paul Guilford⁴ kezdte el vizsgálni, aki a kreativitásnak nevezett tulajdonságot „feltalálásra való képességnek nevezte”, és megkülönböztette a *konvergens*⁵ és a *divergens* (széttartó) gondolkodást. Az előbbi az elemzés, az osztályozás, és az elemek közötti viszonyok felismerése által jut el a megoldáshoz, míg a divergens gondolkodás a kutatáshoz és a kereséshez hasonlít, mely különböző alternatívákon keresztül jut el a felismeréshez.⁶ Eckhard Tolle szerint, minden „ami igazán számít a szépség, a szeretet, a kreativitás, az öröm, a lelki béke az elmén túli birodalomból származik”.⁷ Ellis Paul Torrance, pszichológus⁸, a kreatív gondolkodás mérésére szolgáló *Torrance-Teszt* (Torrance Test of Creative Thinking, TTCT) megalkotója szerint a kreatív gondolkodás többek között gyógyító hatást, mélyebbre ásást és transzcendálást is jelent⁹. A kreativitás tehát gyógyító alkotás is egyben, ezért az alábbiakban a zenével kapcsolatos terápiás hatásáról szeretnénk szólni.

Bizonyos népi kultúrák a hangszerhasználatban és a táncban is kreativitásukról tesznek

² NEWMARCH, Rosa: *Life and letters of Peter Illich Tschajkovsky*. John Lane, London, 1906. 274. To N. F. von Meck, *Florence February 17th (March 1st)*, 1878. „...I cannot define the creative process in any other way than by this simile”.

³ alkotó: „a mű egyedi létrehozója, aki szellemi vagy fizikai munkával tudatosan új alkotást teremt”. In: ORTUTAY Gyula (főszerk): *Magyar néprajzi lexikon öt kötetben – MNL (1977-1982)*. Akadémiai Kiadó, Budapest. <http://mek.niif.hu/02100/02115/html/1-8.html> (2017. március 20.).

⁴ GUILFORD, Joy Paul (1897-1987), amerikai pszichológus.

⁵ Lat. összehajlás.

⁶ GYARMATHY Éva: *Kreativitás és a beilleszkedési zavarok*. In: A kreativitás többszemponú vizsgálata, Debreceni Egyetem, Didakt Kiadó, Debrecen, 2011. 13. <http://real.mtak.hu/8835/1/Kreatcikk.pdf> (2017. május 13.)

⁷ TOLLE, Eckhard: *A most hatalmas*. (Ford.: Domján László és Jónai Hava) Agykontroll Kft., Budapest, 2001. 14.

⁸ TORRANCE, Ellis Paul (1915-2003) USA.

⁹ TORRENCE, E. Paul: *The nature of creativity as manifest in its testing*. In: Robert J. Sternberg: *The nature of creativity*. Cambridge University Press, USA, 1988. 49-50.

bizonyosságot. Az 1970-ben 500 főt számláló perui *amahuacca* indiántörzs a szájját vonós hangszerként használja,¹⁰ míg a kelta eredetű, interkommunikációs svájci alpesi kürtben¹¹ a telefon előfutárját tisztelhetjük. Az afrikai törzseknek két vagy több dob játéka túlmutat a pusztá zeneiségen, hiszen kreatív, poliritmikus formája egy nyelvi eszköznek, a kommunikációnak is a kifejezője.¹² A dél-afrikai vanga törzs nem ismeri az írást és olvasást azaz preliterátus, ezért énekekkel és tánccal adja át a következő nemzedéknek a tudást. Ezt a képességet mindenki örököli közülük, nem úgy, mint a nyugat-európai nemzeteknél. Vannak tehát olyan kultúrák, ahol a zene az egyetlen eszköz, mellyel az egyén beilleszkehet az adott *kultúrába*. Freud és követői szerint azonban a kultúránk hajlamos arra, hogy túlozza az irányítható és elhanyagolja a befolyásolható tényezők jelentőségét.¹³ Andrew Wilson-Dickson pedig arról ír, hogy Baliban¹⁴ nincs külön szó a művészetre, noha ez a világ egyik leggazdagabb kulturális hagyományokkal rendelkező vidéke, ugyanis a *zene*, a színház vagy a szobrászat, mint alkotó tevékenységek elválaszthatatlanok az élettől.¹⁵

Yehudi Menuhin szerint a zene tükre magának a gondolkodás folyamatának, hiszen igyekszünk úrrá lenni a kiszámíthatatlan dolgok fölött, munkálkodik bennünk a biztonság lélektani igénye, az eseményeknek célt és irányt akarunk adni, és továbbadjuk mindazt, ami elménkben megszületett.¹⁶ Ehhez kreativitásra van szükség. Ha a világ népességét nézzük, azt láthatjuk, hogy egyesek kreatívan komponálnak, énekelnek, zenélnek, mások pedig kevésbé.¹⁷ Az ógörögök szerint négy olyan *génusz-típus* van, amire születni kell: a matematika, a költészet, a vizualitás (képzőművészet) és a zene. Ez az állítás azt is feltételezi, hogy mindehhez a géneknek közük van.¹⁸ Vannak tehát olyan vélemények, melyek szerint a muzikalitás velünk született, a génjeinkbe kódolt. Ezt tehetségnek hívjuk, mely tovább fejleszthető és átadható a következő

¹⁰ HAMLIN-WILSON, Gail (szerk.): *Dictionary of Indian Tribes*. Cisco, Newport Beach, 1993. 54-55.

¹¹ <https://www.britannica.com/art/alphorn> (2016. november 2.).

¹² SEXTON, Timothy: *African Drumming and Communication. An Ethnomusicological Analysis of Traditional African Drum Rhythms*. <http://www.ramstrum.com/music125/AfricanDrummingCommunication.html> (2017. február 11.).

¹³ HALL, Edward T.: *The Hidden Dimension*. Anchor Books Editions. Doubleday, New York, 1966. 83.

¹⁴ Sziget Indonéziában, a lakosság 93%-a hindu, a legnagyobb kisebbséget a muszlimok alkotják. Az ún. gamelán zene rendkívül fejlett és változatos.

¹⁵ WILSON-DICKSON, Andrew: *The Story of Christian Music*. A Lion Book, Oxford–Batavia–Sydney, 1992. 9.

¹⁶ MENUHIN, Yehudi and DAVIS, Curtis W.: *The Music of Man*. Ontario, Canada 1979, Methuen Publications 2330, Milland Avenue, Agincourt, 17-18.

¹⁷ COCHRANE, Fiona: *Music of the Brain*. Documentary film, USA, 2009.

¹⁸ CZEIHEL Endre: *A zeneszerzők genetikája*. <https://www.youtube.com/watch?v=gPhcIgZy-QE> (2016. október 20.).

nemzedéknek.¹⁹ A családterápiában *delegációnak* nevezik azt a jelenséget, amikor az előttünk lévő generáció tapasztalatát, vágyait, értékrendjét továbbadja a következő nemzedéknek.²⁰ Sok magyarázat létezik arra nézve, hogy a zenei kreativitás örökölhető-e vagy sem, de a legvalószínűbb az, hogy ez kultúrafüggő. Amikor Johann Gregor Mendel, Ágoston-rendi apát és botanikus, felfedezte a géneket, tudta, hogy valaminek tovább kell adnia a genetikai adottságokat.²¹

Reed E. Pyeritz (orvos, Filadelfia) az öröklődéssel kapcsolatosan megkülönböztet *autosomális domináns*²², *autosomális recessív* (lappangó öröklődés) és *X-chromoszómához kötött öröklődést* (nemhez kötött).²³ Amint látni fogjuk, a zenélni- és énekelni tudás nemcsak öröklés kérdése, hanem nagyon fontos az a szociális- és kulturális háttér, amelyben az egyén nevelkedett.

Az imagináció többet ér, mint a tudás

Többen úgy gondolják, hogy a zene az „emberi intellektus és emocionalitás csúcsa”²⁴, ezért számos, az értelmi és érzelmi fejlődésre gyakorolt hatásáról szóló kutatás jelent meg a huszadik század második felében. A naponta zenélő Albert Eistein, aki szerint az *imagináció többet ér, mint a tudás*²⁵, a következőt mondta: „*ha valamilyen problémával nem tudtam továbbmenni, véglegesen megakadtam, a zene átsegített a nehézségeken – a problémát sikerült megoldani.*”²⁶ Platón tudta, hogy a fejlődő léleknek és elmének fontos a zene, ezért Glaukonnal

¹⁹ COCHRANE, Fiona: i.m.

²⁰ HÉZSER Gábor: *Miért? Rendszerszemlélet és lelkigondozói gyakorlat. Pásztorálpszichológiai tanulmányok.* Kálvin János Kiadó, Budapest, 1996. 15.

²¹ CLAYBOURNE, Anna: *Bevezetés a gének és a DNS világába.* (Ford. Sarka Edina) Tioti Kft, Budapest, 2005. 26.

²² Ha egy betegségért, jellegért felelős domináns gén valamelyik testi kromoszómán helyezkedik el, *autosomális domináns* (AD) öröklődésről beszélünk.

²³ PYERITZ, Reed: *Orvosi genetika.* In.: Lawrence M. TIERNEY Jr. – Stephen J. MCPHEE – Maxine A. PAPADAKIS – Steven A. SCHROEDER (szerk.): *Korszerű orvosi diagnosztika és terápia.* (Ford.: GERGELY Mária és MATOLTSYNÉ Horváth Ágnes) Melánia Kiadó, Budapest, 1993. 1274-1276.

²⁴ FALUS András: (szerk.): *Zene és egészség.* Kossuth Kiadó, Budapest, 2016. 16.

²⁵ ROOT-BERNSTEIN, Michele and Robert: *Einstein On Creative Thinking: Music and the Intuitive Art of Scientific Imagination.*
<https://www.psychologytoday.com/blog/imagine/201003/einstein-creative-thinking-music-and-the-intuitive-art-scientific-imagination> (2017. május 11.).

²⁶ CSÉPE Valéria: *Zene, agy és egészség.* In: FALUS András (szerk.): i.m.. 26.

beszélgetve a következőt mondja „Ugye, Glaukon, a legfontosabb a zenei nevelés, mivel a ritmus és összhang merül alá leginkább a lélek mélyébe, és a legerősebben ragadja meg azt, szépalakúságot támasztva benne; ez teszi a lelket szépalakúvá, feltéve, ha valami helyesen nevelődik, ám ha nem, az ellenkezőjévé.”²⁷ A Magyar Televízió egyik riportfilmjében Kodály Zoltántól megkérdezték, miért áldoz annyi energiát a gyermekek zenei nevelésére. Kodály elmondta, hogy oktatásügyi miniszter engedélyezte, hogy az egyik iskolában kísérletképpen heti hat órát tartsanak énekből. Az eredmények máris meglepőnek bizonyultak, hiszen a zenei osztályokba járó gyermekek jobban beszéltek, írtak, tanultak és jobb matematikai eredményeket értek el.²⁸ Számos, a matematika és a zene összefüggését vizsgáló tanulmány született, köztük olyan is, mely a zenét hívja segítségül ahhoz, hogy a matematika tantárgyát érthetőbbé és vonzóbbá tegye a tanuló diákság számára. Az egyik szerző célja az, „hogyan milyen típusú matematika feladatokon keresztül lehetne motiválni a zene iránt érdeklődőket, hogy a matematika is örömet jelentsen számukra.”²⁹

A Mozart-hatás

A Mozart-hatás az Alfred A. Tomatis³⁰, francia fül-orr-gégész orvos által bejegyzett fogalom, melyet 1991-ben publikált a *Pourquoi Mozart?* című könyvében, különösen Mozart zenéjének pszichofiziológiai hatását elemelve. A neuropszichológiai hangterápia bemutatja ugyanakkor, miként hat ez az eljárás.³¹ Tomatis a hallás és a zene kapcsolatát kutatva állapította meg, hogy a zenével gyógyítani lehet az alvászavart, a depressziót, sőt a szervi bántalmakat is. Frances Rauscher és mtsai., a kognitív fejlődés szakemberei, kutatásokat végeztek 1993-ban a Kaliforniai Stanford Egyetemen, Irvine-ban: felnőtteknek játszottak Mozart-zenét³², miközben intelligenciatesztet végeztek velük.³³ Mozart kézzongorás szonátája³⁴ hallgatásának a térbeli

²⁷ PLATÓN: *Az állam.* (Ford. Jánossy István) Gondolat Kiadó, Budapest, 1989. 12.

²⁸ http://fidelio.hu/klasszikus/2017/04/03/kodaly_a_televizionezeknek_is_elmondja_miért_van_szuksege_enekorakra/ (2017. május 11.).

²⁹ LANCZENDORFER Orsolya: *Matematika a zenében vagy zene a matematikában.* Diplomamunka, 2010 ELTE.

³⁰ TOMATIS, Alfred A. (1920-2001).

³¹ MALLORY, Caroline: *The Effect of Music on Math and Science Standardized Test Scores.* <https://web.wpi.edu/Pubs/E-project/Available/E-project-022812-093901/unrestricted/IQPFinalDraft.pdf> (2016. Szeptember 15.).

³² MOZART, Wolfgang Amadeus: *Sonate für zwei Klaviere D-Dur KV 448 (375a)*, 1781.

³³ CAROLL, Robert Todd: *Phänomenal: Der Mozart-Effekt.* <http://skepdic.com/German/mozarteffect.html> (2016. július 13.)

³⁴ Uo.

és időbeli képességek fejlődésére gyakorolt javulását állapították meg, melyet a „Stanford-Bine IQ teszt” szerint értékelték és eredményeiket a *Nature*-ben publikálták.³⁵ A tanulmány érdeklődést, de ugyanakkor vitákat is szült szakmai körökben.³⁶ Steven Halpern kutató például olyan eredményre jutott, hogy Mozart zenéje butít, míg Michael Linton véleménye szerint az emberiség a kutatás eredményeként az emberi intelligencia javulását remélheti.³⁷

Robert Todd Caroll idézi Frances Rauschert és mtsait,³⁸ akik patkányokon végeztek kísérleteket. Már a méhben bizonyos hangingereknek tették ki őket, majd születésük után egy labirintusba helyezték az egyedeket. Azt figyelték meg, hogy azok az állatok, amelyek Mozartot hallgattak, gyorsabban és alacsonyabb hibatényezővel teljesítették a feladatot. Később a sikeresen teljesítő egyedek agyát eltávolították és vizsgálat alá helyezték, elsősorban arra voltak kíváncsiak, hogy mi történhetett az ideganatómiai folyamatok során. Lehetségesnek tartották, hogy a zenei kezelés hatott az állatokra, elsősorban az agyi régiókban, a hippocampusz területén. Ez az a terület, amely az emlékezésben játszik fontos szerepet. Az 1993-ban végrehajtott kísérlet volt az, amely tehát tudományos körökben vitát váltott ki. Egyre nagyobb azok tábora, akik szerint Mozart zenéje³⁹ nem tesz okosabbá⁴⁰.

A teszt bizonyos aspektusaiban úgy látták, hogy megnövekedett kb. 10 percre az intelligenciaszintjük, azonban ezután elmúlt a hatás. A gyermekek esetében sohasem mutattak ki hatást. Sokan a médiát hibáztatták a jól hangzó hatás félreértelmezésében, hiszen hamarosan elindultak a különböző programok, úgy mint Mozart-program magzatnak, újszülötteknek és csecsemőknek. Néhány évvel később Christopher F. Chabris és mtsainak *meta-analysis* kutatásai nem igazolták a Rauscher-csoport korábbi eredményeit, és szerintük egyértelműen nem bizonyítható, hogy a zenehallgatás növelné az intelligenciát: „Bármely kognitív erősödés kicsiny, és nem tükröz semmilyen változást az IQ-ban vagy a gondolkodásban, hanem teljes mértékben egy adott

³⁵ RAUSCHER, F.H., SHAW, G.L. and KY, K. N.: *Music and spatial task performance*. In: *Nature*, 365. évf., 1993. 6447. szám, 611.

³⁶ JANURIK Márta: *A zenei képességek szerepe az olvasás elsajátításában*. In: *Magyar Pedagógia*, 108. évf., 2008. 4. szám, 289–317.

³⁷ CAROLL, Robert Todd: i.m.

³⁸ Uo.

³⁹ A dopamin vagy boldogsághormon csökkenése a szervezetben depressziót okozhat, azonban japán kutatók patkányon végzett kísérletei bizonyítják, hogy a zene növelte azok dopaminszintjét. A kísérletben 12 hetes patkányokat használtak, akik zárt helyiségben hangszórókon keresztül hallgathatták Mozart zenéjét 18 - 20 óráig. Az eredmény azt mutatta, hogy az agy bizonyos területén növekedett a dopaminszint, s ebből arra következtettek, hogy a zene minden olyan agyi betegségben szenvedők kezelésére alkalmas, ahol a dopamin szint csökkenése észlelhető. A dopamin szint növelése javítja az egyén mozgását, érzelmi funkcióit és az életkedvet. <http://panikbetegseg.eu/cikkek/a-boldogsag-hormonjai-2-resz-dopamin/> (2016. december 13.).

⁴⁰ ABBOTT, Alison: *Mozart doesn't make you clever*.

<http://www.nature.com/news/2007/070409/full/news070409-13.html> (2016. december 7.).

kognitív feladatban nyújtott teljesítményből származik, és egyszerű neuropszichológiai magyarázata van, amit emocionális arousal-nak (enjoyment arousal) hívunk.”⁴¹

A logikai gondolkodás serkentése

Rauscher és Shaw azt bizonyították, hogy a zongora- és énektanulás javítja a gyermekek elvont logikai gondolkodását, és jobban elősegíti, mint a számítógépes tanulás. A kísérlet három gyermekcsoportot foglalt magába: az első csoport zongora és szintetizátor, a második énektanulásban vett részt, míg a harmadik semmiféle gyakorlatban nem volt jelen. A végén a képességi vizsgáknál bebizonyosodott, hogy a tér-idő érzékelés (*spatio temporal reasoning*) nyolc hónapos zongoralecke után 34%-kal magasabb értéket ért el, mint a többi csoportnál.⁴² Olvasatukban ez a teljesítmény azt bizonyította, hogy azoknak, akik zenével foglalkoznak, agyi működésük magasabb, ami fontos a matematika, a sakk, a tudomány és technika megismerésében. Később Shaw és Raucher saját intézetet alapítottak *Music Intelligence Neural Development* (M.I.N.D) néven⁴³, mely a zene csodálatos hatását kutatja. Erről a tanulmányról közöl információt a *Boston Globe* 1997-es cikke is, melyet Judy Foreman a következő kérdéssel vezet be: *Is there really a connection between the magic of music and the way the brain develops?*⁴⁴ Shaw és mtsai megvannak győződve arról, hogy a tér-idő érzékelés a kulcs a magasabb kognitív feladatok elvégzéséhez. Az agy bizonyos részének ingerlésére, mely fontos szerepet játszik a matematika, a technika, a sakk megértéséhez, saját maguk által fejlesztett software-csomagot kínálnak, ami a tér-idő érzékelést segíti. A Helsinki Egyetemen végzett kutatások azt is bizonyítják, hogy Mozart G-dúr hegedűversenyének (K. 216) hallgatása közben csökken bizonyos agyműködési zavarokhoz köthető gének aktivitása, tehát kevesebb káros vegyület termelődik.⁴⁵

⁴¹ CHABRIS, Christopher F.: *Prelude or Requiem for the 'Mozart effect'?* In: *Nature*, 400. évf., 1999. 6747. szám, 826-827.

⁴² RAUSCHER, F. H. - SHAW, G. L., LEVIN - L. J., DENNIS, W. R. and NEWCOMB, R. L.: *Music training causes long-term enhancement of preschool children`s spatial-temporal reasoning.* In: *Neurological Research*, 19. évf., 1997. 1. szám, 2-8.

⁴³ http://www.musica.uci.edu/news/web_sites/msg00013.html (2016. december 9.).

⁴⁴ FOREMAN, Judy: *Music's Contribution To Early Iq Becoming More Certain.* http://articles.baltimoresun.com/1997-04-22/features/7901010213_1_baby-is-born-magic-of-music-specific-music (2017. február 4.).

⁴⁵ BORDÁS Veronika: *Zene sejtjeinknek.* <http://www.ng.hu/Tudomany/2015/11/09/Zene-sejtjeinknek> (2016. november 10.).

Janurik hivatkozik Peter R. Hurttlenocher *Neural Plasticity: The effects of environment on the development of the cerebral cortex* című munkájára⁴⁶, melyben a zenetanulás kognícióra gyakorolt pozitív befolyásáról van szó, különösen gyermekkorban, amikor az agy fejlődése nagyfokú plaszticitást mutat és nagyon érzékeny a környezeti befolyásokra. A zenetanulás ugyanis komplex tevékenység: a napi kottaolvasás, hangszeren való gyakorlás, memorizálás, a zenei struktúrák és sorozatok elsajátítása során a tanulás hosszabb ideig tartó fókuszált figyelmet igényel, és a motoros készségek folyamatos elsajátítását jelenti, de ugyanakkor az érzelmek kifejezésének elsajátítását is. A *Monsieur de Funès* című dokumentumfilmben Marcel Rufo, gyermekpszichiáter, beszél a színész zenei tehetségéről, zongorán játszott improvizációiról, ahol a filmben egy hirtelen ötlet, egy képzetársítás zenei improvizációnak hatott. Ez mutatkozik meg több filmjében, ahol bizonyos jeleneteket improvizált, s később lehetetlenné vált annak megismétlése.⁴⁷ Ugyanúgy egy jazz-muzsikust is akkor látunk legtehetségesebbnek, kreatívnak, amikor improvizál.⁴⁸ Ismerős a történet, miként hat a szirének éneke Odüsszeuszra⁴⁹, aki az árbocrúdhoz kötötteti magát, és aki a történetben az előrelátó ember stratégiai viselkedésének lehetőségét és jelentőségét testesíti meg.

A *Music of the Brain* című dokumentumfilm rámutat arra, hogy noha az ember az egyetlen zenélő faj, az állatok is adnak ki bonyolult hangokat. A madárcsicsergés⁵⁰, akárcsak a cetek éneke adott helyzetekben és adott céllal hangzik el, és adott funkciót szolgál: a párkeresést és a terület megvédését. Érdekesség az, hogy csak a hímek énekelnek. Ezzel ellentétben az emberek között férfiak és nők, gyermekek és idősek is énekelnek/zenélnek, kortól függetlenül. A dokumentumfilm ugyanakkor beszámol arról is, hogy kutatást végeztek nagyszámú fiatal muzsikuskörökben, hogy megtudják, életük korai szakaszában milyen tényezők árulkodtak arról, hogy felnőttként majd magas szintű teljesítményt nyújtanak. Az első fontos tényező az életkor volt, mikor a gyermekek először énekeltek, ugyanis azok a gyermekek, akik korábban énekeltek, többet értek el később. Ebben fontos szerepet játszik a szülő, aki énekel a gyermeknek, illetve zenei játékokat játszik velük.

Pléh és Barkóczy négy éven át végeztek felméréseket négy iskolai osztályban, 120 gyereknél az értelmi képesség alakulásáról, a személyiségről és a közösségszerveződésről a zenének tulajdonítható hatások tükrében.⁵¹ A kutatók arra is kíváncsiak voltak, hogy milyen

⁴⁶ JANURIK Márta: i.m.

⁴⁷ MONRO, Gregory and BENAZETH Catherine: *Monsieur de Funès*. Documentary film, French, 2013.

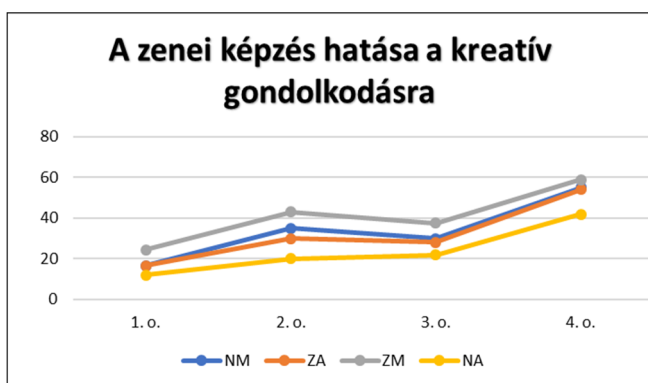
⁴⁸ TURI Gábor: *Improvizáció, kreativitás, jazz*. <http://turigabor.hu/node/1425> (2016. december 20.).

⁴⁹ HOMÉROSZ: *Odüsszeia*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1984. 154-163.

⁵⁰ Az agyuk bizonyos hormonális változásaihoz kapcsolódik.

⁵¹ PLÉH Csaba – BARKÓCZI Ilona: *A korai zenei nevelés ötletesebbé és hajlékonyabbá tesz*. In: FALUS András (szerk.): i.m. 48.

hatása van a családi és kulturális háttérnek az intellektuális fejlődésre. Arra a következtetésre jutottak, hogy a kreativitásbeli fejlődés az alacsony szociális státuszú egyéneknél igen jelentős. A tanulmányukat a következő gondolattal zárják: „Az eredmények alapján elmondható, hogy a zenei nevelés széles-körű transzfer-hatása az intellektuális és érzelmi-motivációs változásokon keresztül érvényesül”. Fogalmazhatunk úgy is, hogy a kreativitásban az évek során a szociális hátrány kompenzálódik.



Forrás: Pléh Csaba – Barkóczi Ilona: A korai zenei nevelés ötlete-sebbé és hajlékonyabbá tesz. In: Falus András (szerk.): i.m. 50.

ZM – Zenei Magas Szociális Státuszú, ZA – Zenei Alacsony Szociális Státuszú, NM- Nem Zenei Magas Szociális Státuszú, NA – Nem Zenei Alacsony Szociális Státuszú

Több kurató egybehangzó véleménye az, hogy a zene hasznos eszköz a gyermekek személyiségfejlődésében, a figyelemkoncentrációban, különböző képességek kialakulásában, asszociációban, a tehetségfejlesztésben.

A zene biológiai alapjai⁵² és a komponálás

Andrea Rinaldi a tanulmányában kifejti, hogy a 20. század végén a biológusok csatlakoztak ahhoz a küzdelemhez, melyben megpróbálták azonosítani és megfejteni azokat a molekuláris mechanizmusokat, amelyek meghatározzák a zenét, mint kreatív és kognitív cselekvést. Többek között arra keresi a választ, hogy létezik-e egy genetikai komponens a zenei hajlamra, és ha igen, az hogyan működhet. Hivatkozik Irma Järvelä és mtsai kutatására, akik a Finnországi Helsinki Egyetemen összesen 15 családból származó, több mint 200 személynek

⁵² A cím a következő tanulmányból idézve: RINALDI, Andrea: *Speak to me, melody, Music's biological roots and its relationships with language under scrutiny*. In: EMBO Reports, 10. évf., 2009. 12. szám, 1294-1297.

vizsgálták meg zenei attitűdjét. Az eredmények azt mutatták, hogy örökölhető a zenei vonások. Jarvel szerint megtalálták azt a *genetikai lokust*, amely tartalmazhat zenei hajlamú géneket. Ezek olyan gének, melyek befolyásolják a sejt kiterjesztését és vándorlását az idegi fejlődés során. A vizsgálatok szignifikáns kapcsolatot mutattak a 4q22 kromoszóma és a 8q13-21 kromoszómáknál. Dél-koreai kutatók tovább merészkedtek, azt állítva, hogy Beethoven Holdfény-szonátája genetikai aktivitást eredményez növényeknél.⁵³

A szülők az iskolai oktatásban a reál vagy lexikális intelligenciát jutalmazó⁵⁴ jegyekért aggódnak, a zeneoktatást azonban háttérbe szorítják. Ha jobb matematika jegyet várunk a gyermektől, nem elég beírni őket zongoraórára, hanem a matematikát is jobban kell tanulnia. A zenei oktatásban is kérdéses a kreativitás elősegítése, hiszen a gyermekek adott darabokat kapnak, ez olyan mintha a festészetben csak színezní kellene. A szakemberek szerint inkább komponálásra kellene sarkalni a gyermekeket. Nincs egyértelmű válasz a kérdésre, de az bizonyított, hogy az agy megváltozik annak során, ha valaki megtanul hangszeren játszani. Két kutatás eredményeit szeretném itt ismertetni.⁵⁵ Az első arról számol be, hogy ingyenes művészeti oktatást szerveztek hatéveseknek, négy kísérleti csoporttal: az egyik billentyűs hangszerre, a második énekórára vonatkozott, a harmadik drámaoktatásban részesült, míg a negyedik egy évvel később kezdte el a billentyűs órára való járást. Véletlenszerűen módon beosztották őket egy-egy csoportba. Tudjuk, hogy a kortárs zene egyik jellemzője, hogy a zenét számítógép vagy szintetizátor segítségével hozza létre, és ezek a számítógépes programok interakcióba léphetnek az emberrel (1. csoport). Azt figyelték meg, hogy akkor, amikor a gyermekek együtt dolgoztak, koncentráltabbak, feszesebbek és pontosabbak voltak, ami azt jelenti, hogy elfogultak interaktivitásukban, azaz elvárják a viszonzást, a *feedbacket*. Egy következő tanulmány arról számol be, hogy 144 család gyermekeivel végeztek intelligenciatesztet az iskolai tanév előtt, és annak elvégzése után. Az eredmény azt mutatta, hogy mindenkinek növekedett az intelligenciája, melyet az iskolai képésnek tulajdonítottak, de a zenei csoportok három ponttal magasabb eredményt mutattak.

⁵³ FLEMING, Nic: *Beethoven can help crops grow more quickly.*

<http://www.telegraph.co.uk/news/earth/earthnews/3305158/Beethoven-can-help-crops-grow-more-quickly.html> (2017. április 4.).

⁵⁴ Popper Péter hivatkozik Howard Gardenerre, aki beszél a vizuális-téri-, zenei-ritmikai-melodikai-hallásos-, a saját testre és annak mozgására irányuló testi-kinetikus-, érzelmi- és szociális intelligenciáról. POPPER Péter - RANSCHBURG Jenő - VEKERDY Tamás: *Az erőszak sodrásában.* Saxum Kiadó, Budapest, 2009. 78.

⁵⁵ COCHRANE, Fiona: i.m.

Robert Koch bakteriológus szerint „egyszer az embernek a zajjal ugyanúgy meg kell küzdenie, mint a kolerával és a pestissel.”⁵⁶ A gond tehát az, és ezt Bolyki is megerősíti, hogy a zajtól nem halljuk a hangot.⁵⁷ A kreativitás és a zene azonban a csendben gyökerezik. Ezt a gondolatot támasztja alá Sigfried Lehl orvos-pszichológus is, aki szerint az ember a lazítás fázisában különösen kreatívvá válik, és az agy képes lesz teljesen új képek kialakítására, és új összefüggések felismerésére.⁵⁸ Márai Sándor szerint Bach „*úgy írt, ahogyan a fák lélegzenek, ahogy az erdő egyszerre hallgat és beszél, úgy írt, mint Isten, amikor még nem volt Föld és Ég, csak a dallam volt, az összhang*”. Ugyanakkor figyelmeztet arra, hogy „*mindenfélé csak lármát lehet hallani, de te csak figyelj a dallamra*”⁵⁹ Mivel tehát a kreativitás és a zene a csendből születik, ezért a publikációnkat Phil Bosmans, belga katolikus pap, *Teremts csendet!* című versével zárjuk⁶⁰.

TEREMTS CSENDET!

„Ha egyszer lesz ötpercnyi időd,
tudod mit tegyél?
Gondolkodj!

Teremts nyugalmat magad körül.
Zárd el a rádiót, a magnót, a televíziót,
tedd félre a képes lapot, az újságot.
Kapcsolódj ki!

Szabadulj meg
a fogyasztói társadalom csapdáiból,
mely a reklámok csápjáival
a szabadság és a szellem maradékát is kiszívja belőled:
szabadulj meg az óriás poliptól.
Teremts nyugalmat, légy csöndben,
töltsd meg belsődet hallgatással,
érezd a saját szíved dobbanását....,

⁵⁶ <http://www.mvkepvisele.hu/archiv/2005/zajexpozicio.htm> (2016. július 27.).

⁵⁷ BOLYKI László: *Milyen zenét szeret Isten?* Álomgyár Kiadó, Budapest, 2005. 66.

⁵⁸ BARNARD, Christiaan: *50 Wege zu einem gesunden Herz*. ECON Ulstein List Verlag, München, 2000. i.m., 127.

⁵⁹ MÁRAI Sándor: *Ég és föld*. Helikon Kiadó, Budapest, 2001. 28. 96.

⁶⁰ BOSMANS, Phil: *Szívbalzsam*. Szeged 1996, (Ford. Rónaszegi Éva), Agapé, Ferences Nyomda és Könyvkiadó Kft., 19.

Felhasznált irodalom

- ABBOTT, Alison: *Mozart doesn't make you clever*.
<http://www.nature.com/news/2007/070409/full/news070409-13.html>
(2016. december 7.).
- BARNARD, Christiaan: *50 Wege zu einem gesunden Herz*. ECON Ulstein List Verlag, München, 2000.
- BOLYKI László: *Milyen zenét szeret Isten?* Álomgyár Kiadó, Budapest, 2005.
- BORDÁS Veronika: *Zene sejtjeinknek*. <http://www.ng.hu/Tudomany/2015/11/09/Zene-sejtjeinknek> (2016. november 10.).
- BOSMANS, Phil: *Szívbalzsam*. Szeged 1996, (Ford. Rónaszegi Éva), Agapé, Ferences Nyomda és Könyvkiadó Kft.
- CAROLL, Robert Todd: *Phänomenal: Der Mozart-Effekt*.
<http://skeptidic.com/German/mozarteffect.html> (2016. július 13.)
- CHABRIS, Christopher F.: *Prelude or requiem for the 'Mozart effect'?* In: *Nature*, 400. évf., 1999. 6747. szám, 826-827.
- CLAYBOURNE, Anna: *Bevezetés a gének és a DNS világába*. (Ford. Sarka Edina) Tioti Kft, Budapest, 2005.
- COCHRANE, Fiona: *Music of the Brain*. Documentary film, USA, 2009.
- CZEIZEL Endre: *A zeneszerzők genetikája*. <https://www.youtube.com/watch?v=gPhcIqZy-QE> (2016. október 20.).
- FALUS András (szerk.): *Zene és egészség*. Kossuth Kiadó, Budapest, 2016.
- FLEMING, Nic: *Beethoven can help crops grow more quickly*.
<http://www.telegraph.co.uk/news/earth/earthnews/3305158/Beethoven-can-help-crops-grow-more-quickly.html> (2017. április 4.).
- FOREMAN, Judy: *Music's Contribution To Early Iq Becoming More Certain*.
http://articles.baltimoresun.com/1997-04-22/features/7901010213_1_baby-is-born-magic-of-music-specific-music (2017. február 4.).
- GYARMATHY Éva: *Kreativitás és a beilleszkedési zavarok*. In: *A kreativitás többszemponútú vizsgálata*, Debreceni Egyetem, Didakt Kiadó, Debrecen, 2011.
<http://real.mtak.hu/8835/1/Kreatcikk.pdf> (2017. május 13.)
- HALL, Edward T.: *The Hidden Dimension*. Anchor Books Editions. Doubleday, New York, 1966.
- HAMLIN-WILSON, Gail (szerk.): *Dictionary of Indian Tribes*. Cisco, Newport Beach, 1993. 54-55.
- HÉZSER Gábor: *Miért? Rendszerszemlélet és lelkigondozói gyakorlat. Pásztorálpszichológiai tanulmányok*. Kálvin János Kiadó, Budapest, 1996.
- HOMÉROSZ: *Odüsszeia*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1984.

- JANURIK Márta: *A zenei képességek szerepe az olvasás elsajátításában*. In: Magyar Pedatógia, 108. évf., 2008. 4. szám, 289–317.
- LANCZENDORFER Orsolya: *Matematika a zenében vagy zene a matematikában*. Diplomamunka, 2010 ELTE.
- MALLORY, Caroline: *The Effect of Music on Math and Science Standardized Test Scores*.
<https://web.wpi.edu/Pubs/E-project/Available/E-project-022812-093901/unrestricted/IQPFinalDraft.pdf> (2016. szeptember 15.).
- MÁRAI Sándor: *Ég és föld*. Helikon Kiadó, Budapest, 2001.
- MENUHIN, Yehudi and DAVIS, Curtis W.: *The Music of Man*. Ontario, Canada 1979, Methuen Publications 2330, Milland Avenue, Agincourt.
- MONRO, Gregory and BENAZETH, Catherine: *Monsieur de Funès*. Documentary film, French, 2013.
- MOZART, Wolfgang Amadeus: *Sonate für zwei Klaviere D-Dur KV 448 (375a)*, 1781.
- ORTUTAY Gyula: (főszerk.) *Magyar Néprajzi Lexikon (1977-1982)*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
<http://mek.nif.hu/02100/02115/html/1-8.html> (2017. március 20.).
- NEWMARCH, Rosa: *Life and letters of Peter Illich Tschajkovsky*. John Lane, London, 1906.
- PLATÓN: *Az állam*. (Ford. Jánosy István) Gondolat Kiadó, Budapest, 1989.
- POPPER Péter - RANSCHBURG Jenő - VEKERDY Tamás: *Az erőszak sodrásában*. Saxum Kiadó, Budapest, 2009.
- PYERITZ, Reed: *Orvosi genetika*. In.: Lawrence M. TIERNEY Jr. – Stephen J. MCPHEE – Maxine A. PAPADAKIS – Steven A. SCHROEDER (szerk.): *Korszerű orvosi diagnosztika és terápia*. (Ford.: GERGELY Mária és MATOLTSYNÉ Horváth Ágnes) Melánia Kiadó, Budapest, 1993.
- RAUSCHER, F.H., SHAW, G.L. and KY, K. N.: *Music and spatial task performance*. In: Nature, 365. évf., 1993. 6447. szám, 611.
- RAUSCHER, F. H. - SHAW, G. L., LEVIN - L. J., DENNIS, W. R. and NEWCOMB, R. L.: *Music training causes long-term enhancement of preschool children`s spatial-temporal reasoning*. In: Neurological Research, 19. évf., 1997. 1. szám, 2-8.
- RINALDI, Andrea: *Speak to me, melody, Music's biological roots and its relationships with language under scrutiny*. In: EMBO Reports, 10. évf., 2009. 12. szám, 1294-1297.
- ROOT-BERNSTEIN, Michele and Robert: *Einstein On Creative Thinking: Music and the Intuitive Art of Scientific Imagination*.
<https://www.psychologytoday.com/blog/imagine/201003/einstein-creative-thinking-music-and-the-intuitive-art-scientific-imagination> (2017. május 11.).

SEXTON, Timothy: *African Drumming and Communication. An Ethnomusicological Analysis of Traditional African Drum Rhythms.*

<http://www.ramstrum.com/music125/AfricanDrummingCommunication.html>

(2017. február 11.)

TOLLE, Eckhard: *A most hatalma.* (Ford.: Domján László és Jónai Hava) Agykontroll Kft., Budapest, 2001.

TORRENCE, E. Paul: *The nature of creativity as manifest in its testing.* In: Robert J. Sternberg: *The nature of creativity.* Cambridge University Press, USA, 1988.

TURI Gábor: *Improvizáció, kreativitás, jazz.* <http://turigabor.hu/node/1425> (2016. december 20.).

WILSON-DICKSON, Andrew: *The Story of Christian Music.* A Lion Book, Oxford–Batavia–Sydney, 1992.

<http://www.musica.uci.edu>

<http://panikbetegseg.eu>

<http://fidelio.hu>

<http://www.mvkepvisele.hu>

The Editors of *Encyclopædia Britannica.* <https://www.britannica.com>

Németh Dávid¹:

A világkép és a világszemlélet megkülönböztetése a valláspedagógiában

Differentiating the World Picture and Worldview in Religious Education.

In the field of practical theology from a Christian pedagogical perspective we have to make a clear distinction between world picture (describing empirical reality) and worldview (determining personal affection to the first one). While the science based world picture tends to be as objective representation of our actual world as is could be, the worldview is hermeneutical system based upon principles, ideas and values. In most cases, mixing up these two notions cause tensions between faith and natural science. In order to clarify some points of differentiation and also reference to each other, this study investigates the two notions in the context of religious education.

Keywords: worldview, world picture, evolutionism, creationism, complementarity, creatio ex nihilo, creatio continua.

A mai gyermekek nemcsak az iskolában, hanem ismeretterjesztő gyermekkönyveket lapozva is bőséggel találkoznak természettudományos ismeretekkel. Ezek egy része a természet érdekességeibe enged bepillantást, a hétköznapi megfigyelő szeme elől elrejtett tényeket és folyamatokat mutat be, más részüknek oknyomozó jellege van, a jelenségek eredetének kérdésére igyekszik választ találni. A gyermekek az óvodáskor második felétől már keresik ezeket az információkat és örömet okoz nekik, ha valamilyen titok feltárul előttük. Amint gyarapodnak az ismereteik, egyre érdekesebb kérdéseket tesznek fel. Kezdetben még derűtséget vált ki egy-egy kérdésük a felnőttekben, de elég hamar elérkezik az idő, amikor már zavarba is jön a szülő, vagy a hittanoktató a gyermekek merész felvetésein. Nem ritkán azért, mert kiderül, hogy bizonyos kérdésekben az ő természettudományos ismeretei szerényebbek, mint ahol a gyermekek tartanak, máskor meg a gyermeki kíváncsiság a hittanórán hallottak és a más forrásból szerzett ismeretek közötti feszültség

¹ Egyetemi professzor, Budapesti Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, email: nemeth.david@kre.hu

okait firtatja. Ilyenkor lepleződik le, hogy a felnőtt keresztyén emberek – mi több, a teológiai iskolázottsággal bíró szakemberek – gondolkozásában is keverednek a bibliai és a mai természettudományos világgép elemei, és egybemosódnak a valóság megfigyeléséből származó tapasztalati megállapítások a hozzájuk fűzött értelmezésekkel. Innen ered minden bizonytalanságunk, amikor a keresztyén hit tartalmai és a természettudomány megállapításai között keressük a kapcsolatot és próbálunk választ adni az összeegyeztethetőség kérdésére. A megkülönböztetés művészete híján jutnak némelyek arra a fundamentalista-szcientista következtetésre, hogy vagy az egyik, vagy a másik megközelítésnek van igaza, a kettő együtt tarthatatlan. Mások meg keresik az integrálás lehetőségének útjait, mert abból indulnak ki, hogy mindkét megközelítésnek igaza van, ezért szükségképpen összeegyeztethetőeknek kell lenniük. Akadnak olyan gondolkodók is, akik a világgép és a világszemlélet² fogalmának a megkülönböztetésében látják a tisztázás első lépését, hogy ezáltal világossá váljon, mit mivel kell összeegyeztetni és a hitbeli meggyőződés és a természettudományos felismerések kapcsolatában milyen szerepe van az egyik és milyen a másik összetevőnek. Nem könnyű ez e különbségtétel, hiszen emberi természetünkhöz tartozik, hogy előfeltevésekkel, vagyis előlegezett értelmezésekkel közeledünk a valósághoz, így sohasem juthatunk egészen objektív ismeretekre, továbbá az is a természetünk része, hogy minden új információt értelmezve fogadunk be, ezért amit valóságként tartunk számon, már értelmezések által módosult kép arról, ami valójában létezik. Mégis meg kell tennünk ezt a megkülönböztetést, mert a természettudomány olyan adatokat tár elénk, amelyekre a lehető legnagyobb objektivitásra törekedve jutott el, mi pedig hívő emberként nyíltan vállaljuk, hogy mindenekelőtt arra az Istenre hallgatunk, aki sem a cselekedeteit, sem pedig az ígéreteit nem teszi függővé attól, ami a mi megítélésünk szerint ténynek számít, mert Ő a mindent meghatározó valóság. Itt tehát végső soron nem két tudományos megközelítés kapcsolatát, hanem a világgép és a világszemlélet kapcsolatát kell meghatározni. Innen nézve érdekesek ugyan a 20. század tudományelméleti vitái és az azokból fakadó különféle kapcsolatmeghatározások, de szinte valamennyi a világgép és a világnézet elemeinek az összekeverésétől szenved.

² Szándékosan nem a világnézet kifejezést használjuk, mert azt a „szocialista” pedagógia sajátos tartalommal töltötte meg a marxista-leninista és az ún. idealista világnézeti nevelés állandó szembeállításával. A világgép és a világnézet fogalmának megkülönböztetése nyelvi nehézségekbe ütközik az angol nyelvterületen, de a német nyelvben is igen gyakran szinonimákként használják a két kifejezést.

1. Világkép és világszemlélet

A természettudományok és a teológia kapcsolata hosszú ideig rendezettnek látszott, miután Wilhelm Dilthey³ természettudományok és a szellemtudományok között úgy tett különbséget, hogy az egyik feladatként a természet elfogultságtól mentes, objektív megfigyelését, és a benne végbemenő folyamatokra magyarázatok találását nevezte meg, míg a szellemtudományok szerinte az emberi szellem produktumaival foglalkoznak és a dolgok értelmét igyekeznek feltárni, vagyis a céljuk nem magyarázatok adása, hanem a megértés lehetővé tétele. Híres megfogalmazásában ezt így összegezte: „A természetet magyarázzuk, a lelki életet megértjük.”⁴ Dilthey látta a veszélyt, hogy a természettudományos gondolkodás előbb-utóbb a szellemtudományok területét is meg fogja hódítani, ezért próbált tudományelméleti bizonyítékokat szolgáltatni önállóságuk védelmére. A magyarázó tudományok a valóság kisebb egységeit vizsgálják, kísérletek segítségével keresik meg a kauzális kölcsönhatásokat és megfigyelési eredményeik alapján törvényszerűségeket fogalmaznak meg. Igyekeznek a legmesszebbmenőkig kizárni a vizsgálatot végző személy szubjektivitását. Olyan magyarázatokat keresnek, amelyek a kísérletek megismétlésével mindenki számára leellenőrizhetők, vagy legalább racionálisan beláthatók. A természettudományok funkciója a természet külső jellemzőinek a leírása, a „kulisszák mögé” nem kell benézniük. Ez a szellemtudományok feladata. Megérteniük és megértetniük nekik kell az életet. Nem a részekre bontás útján, hanem az egész felől nézve. Objektivitásra sem kell törekedniük, éppen ellenkezőleg, a behelyezkedés és „utánélés” segítségével juthatnak megértésre. Az „én” bevonódása nélkül ugyanis nem beszélhetünk igazi megértésről. „Mivel az élet értelemképződményekben objektiválódik, minden értelemmegértés az élet objektivációinak a visszafordítása abba a szellemi elevenségbe, amelyből erednek.”⁵ Az ilyen belső megértés is objektívnek nevezhető, amennyiben a megismerő a megismerés tárgyával szellemileg a lehető legteljesebb mértékig azonosul.

³ Wilhelm DILTHEY: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. In: DILTHEY, Wilhelm: *Gesammelte Schriften VII. Teuber – Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart – Göttingen, 1961. 79-188.* Az alábbiakhoz lásd Hans WEDER: *Neutestamentliche Hermeneutik*. Theologischer Verlag, Zürich, 1986. 108-114.; Hans-Georg GADAMER: *Igazság és módszer*, Gondolat, Budapest, 1984. 65-69. 162-177.

⁴ „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir.” Wilhelm DILTHEY: *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*. In: DILTHEY, Wilhelm: *Gesammelte Schriften V. Teuber – Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart – Göttingen, 1961. 144.*

⁵ GADAMER i. m. 66.

A kritikai racionalizmus nevében Karl Popper⁶ túlhaladottnak minősítette Dilthey elképzelését, ugyanakkor saját példájával akaratlanul is igazolta azt a félelmet, hogy a természettudományos gondolkodás maga alá fogja gyűrni a hermeneutikai szemléletet. Szerinte ugyanis csak egyféle tudományos eljárás létezik, mégpedig az, amely nem tisztán induktív, hanem hipotéziseket állít fel, majd ezekkel kapcsolatosan igazolásokat és cáfolatokat ütköztet egymással. Tudományosságának végső kritériuma azonban nem az igazolhatóság, hanem az elvi cáfolhatóság. Csak akkor nevezhető tudományosnak egy megállapítás, ha kiteszi magát a falszifikáció lehetőségének. Következésképpen csak addig számít igaznak (de nem igazoltnak), amíg valaki meg nem találja a cáfolatát.⁷ Ilyen értelemben minden tudományos állítást ideiglenesnek kell tartanunk. Valójában „nem tudunk, hanem találgatunk”.⁸ Hipotézisekből indulunk ki, de a megállapításaink hosszas vizsgálódás után is tulajdonképpen hipotézisek maradnak. Nincsenek tehát bizonyított tudományos elméletek, csak erős valószínűségekről beszélhetünk. Popper nem tesz különbséget a természettudományok és a szellemtudományok között, szerinte mindkettő állításait alá kell vetni a falszifikálhatóság követelményének. A tudomány szükségképpen empirikus, igazságait – ha egyáltalán lehet ilyenekről beszélni – a tényekkel való egybehangzásuk miatt tartjuk helytállóknak. Ezek szerint csak a természettudományos logika alapján eljáró kutatómunka nevezhető tudományosnak.

Úgy tűnik, hogy mára ismét fordulat állt be a tudományok megítélésében. A természettudós Csányi Vilmos szerzőtársával, Tóth Balázzsal közösen írt könyvében már ilyen megállapításokat tesz: „A tudomány maga is egy hiedelemrendszer”. „A tudósok szeretik hiedelmeiket elméleteknek nevezni.”⁹ A természettudós nem valóságos törvényszerűségeket ír le, mintha talált volna ilyeneket, hanem modelleket konstruál, amiket addig alakítgat, amíg működőképesnek nem bizonyulnak. Egy modell akkor számít működőképesnek, ha valamelyest képes leírni valóságban végbemenő folyamatokat és bizonyos pontossággal meg tud jósolni bekövetkező történéseket. Ettől még nem több pusztá hiedelemnél.¹⁰ A konstruktivista tudomány szemlélet a másik véglet felé hajlik: nincsenek a valóságot hűen tükröző tudományos megállapítások, csak hiedelmek vannak, amelyekhez a tudósok igyekeznek „híveket” toborozni.

⁶ Karl R. Popper: *Logik der Forschung*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1994. (Magyarul: *A tudományos kutatás logikája*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1997.)

⁷ Ehhez persze legalább feltételeznünk kell, hogy a cáfolásra használt eszközök és elméletek megbízhatóak, vagyis verifikáltak. Ha viszont a cáfolatok igazolhatóságát is tagadjuk – márpedig Popper logikája szerint ezt kell tennünk –, akkor a cáfolatok köre bezáródik.

⁸ „Wir wissen nicht, sondern wir raten.” POPPER i. m. 223.

⁹ TÓTH Balázs – CSÁNYI Vilmos: *Hiedelmeink. Az emberi gondolatok építőkövei*. Libri Kiadó, Budapest, 2017. 186sk.

¹⁰ Uo. 186-200.

A szélsőségek elkerülése érdekében nem haszontalan visszatérni Dilthey elképzeléséhez. Segít ugyanis különbséget tennünk aközött, amit a tapasztalható valóság tényeiről tudhatunk, s amivel tanácsos számolnunk, amikor a világban tájékozódunk, és aközött, amint ezekhez a tényekhez viszonyulunk: élünk velük vagy távol tartjuk magunktól őket, a céljaink szolgálatába állítjuk vagy védekezünk ellenük, hálaadással tekintünk rájuk vagy rezignáltan vesszük tudomásul a létezésüket. Különbséget kell tehát tennünk világkép és világszemlélet között. A világkép azoknak a ténymegállapításoknak az összessége, amit a világról tudhatunk, míg a világszemlélet azt foglalja magában, ahogy értelmezzük és értékeljük a tényeket, s ebből fakadóan, ahogy érezzük magunkat a világban. Zavart okoz, és végelethatalatlan viták forrása lesz, ha valaki a világképet világszemléletként, vagy a világszemléletet világképként kívánja kezelni. Érdemes tehát kitanulunk amellett, hogy a természettudományok feladata az, hogy a tapasztalható valóságról a lehető leghűségesebb képet alkossák, de tartózkodniuk kellene annak meghatározásától, hogy a tényekből milyen következtetéseket vonjunk le az emberi életre nézve, mert ez már világnézeti kérdés. A vegyész, aki egy festmény anyagának tulajdonságait elemzi, ne gondolja, hogy a vizsgálati eredményei alapvetően meghatároznák az esztéta véleményét a műalkotás értékeiről. Akkor sem, ha egyébként az esztéta is számol azzal, hogy a művész által használt anyagok bizonyos határokat szabtak kifejezési lehetőségeinek és az idő múlásával az anyagok belső szerkezeti változásai a kép hatását is módosíthatták.

1.1. A világkép

1.1.1 Objektivitáskövetelmény

A világkép azon tárgyilagos ismeretek összessége, amelyeket az élő és élettelen valóság egyes elemeiről és egészéről közvetlen tapasztalás útján és/vagy másoktól átvett megbízható információkból nyertünk, és amelyek magyarázatot adnak a világban előforduló jelenségek és objektumok előállításának mikéntjére, szerkezeti sajátosságaikra, működésük szabályszerűségeire és a közöttük zajló kölcsönhatásokra. Nagyobb távlatokban leírják az univerzum felépítését és fejlődését, az élet előállításának és fenntartásának feltételeit, valamint az ember természetét és az emberiség történetének és kultúrájának alakulását. Az így kialakult összképnek a lehető legpontosabban kell tükröznie a tapasztalható valóságot, ezért az azt alkotó ismereteknek a természettudományos és történelmi kutatások legújabb eredményeiből kell származniuk.¹¹ Ezért nincs „keresztyén” vagy „materialista” világkép, hanem csak tudományosan megalapozott és tudománytalan (esetleg tudományelőtti – mint amilyen a bibliai, vagy a gyermeki) világképről lehet beszélni. Van viszont

¹¹ Vö. Walter SPARN: *Weltbild – systematisch-theologisch*. In: Theologische Realenzyklopädie, Band XXXV. Walter de Gruyter, Berlin– New York, 2003. 605-611.

keresztyén vagy materialista világszemlélet, amely már a világgép bizonyos szempontú értelmezése. A világgép akkor megbízható, ha nem épülnek bele értelmezések és értékelések. Minden ilyen próbálkozás a világgép meghamisításával jár együtt. Kialakításánál törekedni kell a lehető legteljesebb objektivitásra. A világgép értelemszerűen folyamatosan változik, amint a tudományos kutatás egyre teljesebb képet fest a valóságról. Korábbi megfigyelések elvesztik érvényüket, vagy korlátozott érvényűvé válnak, ha újabb felismerések ezt kikényszerítik. A bibliai elbeszélések – így a teremtéstörténet is – a keletkezési idejük „tudományosságának” megfelelő világgépet tükröznek, következésképpen a mai tudásunk szerint tarthatatlanok. Bár éppen a papi irat (1Móz 1,1-2,4) teremtéstörténetének világgépéről feltételezhetjük, hogy kora legmagasabb szintű „tudományos” felfogását tartja szem előtt és azt figyelembe nézve fogalmazza meg az Isten kijelentése alapján álló hitvallását a kezdetekről.¹² Világgépe közben messze túlhaladottá vált, hitvallásának igazsága viszont megáll és érvényes lesz a világ végezetéig. A biblia világgépe nem része a kijelentésnek, ezért tévedés úgy ragaszkodni hozzá, mintha a kijelentéssel egyenértékű lenne. Kétkedve kell tehát fogadnunk minden olyan törekvést, amely a bibliai világgép védelmében tudományosan megalapozott elméleteket utasít el vagy próbál cáfolni, de az olyanokat is, amelyek a tudomány nevében támadják a keresztyén meggyőződést, mintha annak része lenne a bibliai világgép, vagy azt hangoztatják, hogy a tudományos eredmények kizárják Isten létezését. Nem kevésbé gyanúsak azok a próbálkozások sem, amelyek természettudományos érveket keresnek és vélnek találni a Biblia világgépének alátámasztására, vagy amelyek a bibliai tartalmak és a természettudományos felismerések integrációján fáradoznak. E fáradozásoknak a fő problémája éppen az, hogy nem tesznek különbséget világgép és világszemlélet között, ezért a világszemléletük védelmében egy világgéphez tartozó valóságleírást támadnak, vagy egy világszemlélet cáfolatául egy világgépet hívnak segítségül. Holott a világszemlélet és a világgép nem lehetnek egymásnak támogatói, sem pedig ellenségei. Nem azért, mintha függetlenek lennének egymástól, hanem mert a világszemlélet a világgép meghatározott szempontú interpretációja, nem a „mi” és a „hogyan” kérdésével foglalkozik, hanem a „milyen értelemben”, „milyen rendeltetéssel” és „mi célból” kérdésekre keresi a választ. Más kifejezéssel élve a „belső”, érzékszervekkel nem tapasztalható, ezért nem is mérhető értelemmel és szándékkal foglalkozik, nem pedig a „külső” megvalósulásra vonatkozó tényekkel és folyamatokkal.¹³ A biblikus keresztyén hitnek nincs sajátos világgépe – sajátos világszemlélete van.

¹² Andreas SCHÜLE felhívja a figyelmet arra, hogy a teremtéstörténetben megjelenő világgép a mai fogalmaink szerint aligha nevezhető tudományosnak, viszont az akkori ember pontos „tapasztalati” képét mutatja a világról. Andreas SCHÜLE: *Die Urgeschichte (Genesis 1-11)*. Zürcher Bibelkommentare. Theologischer Verlag, Zürich, 2009. 46. 50.

¹³ Wilfried HÄRLE: *Dogmatik*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1995. 118-120.

1.1.2. A világgép alakulása a gyermek és ifjúkorban

Mintegy a serdülőkor közepéig a gyermekek világgépe és világszemlélete szorosan összefonódik. Amit közvetlen tapasztalatok vagy közvetett információk révén a világról megtudnak, mindig hiedelmekkel egészítik ki, mert szerzett ismereteikhez akaratlanul is viszonyulnak valamilyen módon. Igen gyakran eleve valamilyen érdekeltség indítja őket új valóság régiók felfedezésére.

Piaget¹⁴ megfigyelései szerint az iskoláskort megelőzően a gyermek egyfelől úgy képzei el a valóság tárgyait, hogy azokat valaki (emberek vagy isteni lény) mintegy kézművesmunkával hozta létre (artificializmus), másfelől úgy gondolja, hogy az élettelen dolgok is valamilyen módon aktívak, maguktól mozognak, lelkük van (animizmus). Látása szerint mindent úgy készítettek és minden él. Előbb a dolgok előállításához mitológiaiakba illő történeteket kreál, melyek elmondják, hogy a különböző természeti objektumokat miként hozták létre az emberek (vagy Isten, akit nyilván egészen antropomorf módon képzel el), majd arról fantáziál, hogy azok miként fejlesztették magukat tovább. Később ezek az elképzelések „kivitelezéstechnikai” akadályok miatt módosításra szorulnak, mivel nyilvánvalóvá válik, hogy a természetben bizonyos dolgokat az emberek nem lennének képesek létrehozni, így a gyermek képzeletében elkezdnek a természeti törvényszerűségek egyre meghatározóbb szerepet játszani. 9-10 éves korra már csaknem eltűnnek a világgépből az emberi (jellegű) alkotómunkára és az animisztikus működési módra utaló elemek, megmarad viszont egy bizonyos belső artificializmus, ami a természet törvényei által érvényesül.

Hasonló változás megy végbe a vallásos szocializációban részesülő gyermekeknél. Kezdetben itt is az ember számít cselekvőnek, s csak az olyan „nagy feladatok” esetében lép be alkotóként Isten, ahol elképzelhetetlen, hogy az embernek megfelelő eszközei lennének a kivitelezéshez. Bár ekkor még az ellenkező logikára is gyakran találunk példát, nevezetesen, hogy a gyermekek valamilyen nyilvánvalóan emberi alkotást is Istennek tulajdonítanak. A felnőttek visszajelzéseire azonban hamar elválnak egymástól az ember által alkotott és az Isten által teremtett valóság elemek. Amint azután szaporodnak a természettudományos ismeretek, egyre

¹⁴ Az alábbiakban a következő munkákra támaszkodom: Martin ROTHGANGEL: *Naturwissenschaft und Theologie*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. 27-93.; K. Helmut REICH – Reto Luzius FETZ – Peter VALENTIN: *Weltbild, Gottesvorstellung, religiöses Urteil: Welche Beziehung?* In: BUCHER, Anton A. – REICH, K. Helmut (Hg.): *Entwicklung von Religiosität. Grundlagen – Theorieprobleme – Praktische Anwendung*. Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg, 1989. 149-158.; Reto Luzius FETZ – Karl Helmut REICH – Peter VALENTIN: *Weltbildentwicklung und Gottesvorstellung. Eine strukturgegenetische Untersuchung bei Kindern und Jugendlichen*. In: SCHMITZ, Edgar (Hg.): *Religionspsychologie*, Hogrefe Verlag für Psychologie, Göttingen etc. 1992. 101-130.

jobban erősödik az a felfogás, hogy mindig valami már meglevőből fejlődnek ki újabb formációk, s ezzel párhuzamosan viaszszorúlnak az artificialista képzetek Isten teremtő munkájáról. Ami magától fejlődött ki, az nem lehet egyúttal Isten teremténye is. Megfigyelhető azonban, hogy amikor az isteni teremtés tette már tarthatatlannak tűnik (pl. az ősröbbanás-elmélet, vagy az evolúcióelmélet megismerése miatt), akkor az artificialista megközelítés helyére az animista lép. Úgy tűnik, ez képes túlélni a „felvilágosodást”. Serdülőkorra sokaknál egyfajta panteista gondolkodás jelenik meg, és a mindent átfogó szeretet, a teremtényekben rejlő titokzatos szellemi töltés, az élőlényekben feltételezett „lélek” tölti be a mindenütt jelenlévő Isten szerepét. Új mozzanatként jelentkezik ekkor, hogy a fiatal a saját gondolkodásának módjaira is reflektál,¹⁵ vagyis a világgépének fontos összetevőjévé válik, hogy miként képzelhető el a világ ismert viszonyai között Isten léte. Lehetőséget lát arra, hogy Istennel már ne hatalmas személyként, hanem erőként számoljon. Azt is elképzelhetőnek tartja, hogy Isten nem első-sorban a természetben, hanem inkább az emberi szubjektumban munkálkodik. A külső világ a maga törvényszerűségeinek megfelelően működik, a belső világ pedig Isten hatalmi területe lesz. Ezzel a korábban elválaszthatatlanul összefonódott világgép és világszemlélet elkülönül egymástól és megszűnik az a kényszer, hogy a világgépet titokzatosága és hiányosságai miatt világszemléleti elemek egészítsék ki. Az istenkép az egyéni szemléletmód meghatározója lesz, s nem követel magának helyet a világról alkotott tapasztalati képben. A fentebb említett fejlemény esetén, amikor Isten lényé titokzatos erőként részévé válik a természetnek, a világgép naturalista-panteista világszemléletté minősül át.

Fetz és munkatársainak kutatásai szerint a gyermekek a kisiskoláskor végéig nagyon nyitottak a bibliai teremtéstörténet szó szerinti értelmezésére, minthogy ez igen jól beleillik artificialista és animista gondolkodásmódjukba.¹⁶ Ezt követően viszont megerősödik annak veszélye, hogy ezt a hitüket a többi gyerekes képzetrel együtt végleg maguk mögött hagyják, és a természettudományos magyarázatoknak annyira hitelt adnak, hogy a közvetítésükkel nyert és egyre teljesebbé váló új világgép egyben világszemléletté is válik a számukra.

Ha összefoglalva megkísérelünk fejlődési szakaszokat elkülöníteni a világgép alakulásának folyamatában, akkor a következő stádiumok nevezhetők meg:¹⁷

1) *Archaikus* stádium (5-8 éves kor): A világ a gyermekek szemében az ókori ember elképzeléseikhez hasonlóan „fenti” és „lenti” szintekre tagolódik. A Földet – ha tudnak is róla, hogy gömb alakú – laposnak tapasztalják, ami fölött az ég olyan, mint a szobában a

¹⁵ Vö. FETZ – REICH – VALENTIN: *Weltbildentwicklung*, 121sk.

¹⁶ FETZ – REICH – VALENTIN: *Weltbildentwicklung*, 108. 178.

¹⁷ ROTHGANGEL i. m. 56-58. Meg kell jegyeznünk, hogy a kutatások nem tudják külön kezelni a világgéphez és a világszemlélethez tartozó elemeket, azok annyira keverednek a gyermekek látásmódjában.

mennyezet. Az ég, ill. ami fölötte van transzcendens jelentéssel bír. A világmindenség és a természetelemeinek keletkezését antropocentrikusan és valamilyen célt szolgálva tudják elképzelni. A hiedelmekkel teli világkép világszemléletként funkcionál.

2) *Hibrid* stádium (7-9 éves kor, de néha elhúzódik a 15 éves korig is): Tanult természettudományos ismeretek és világszemléleti, vagy vallásos értelmezések együtt vannak jelen a gyermekek látásmódjában. Megszűnik a fent-lent-rétegeződés képzelete. A menny világtűrré változik. Világossá lesz, hogy nem lehet emberi alkotásokként elképzelni a világ alkotóelemeit, de a gyermekek kíváncsiságát a tudományos magyarázatok sem elégítik ki. Isten mint teremtő már nem köthető valamely elkülönített helyhez, de immanensen sem képzelhető el, és lemondani sem lehet róla a világ keletkezésének az elgondolásakor. A világkép és a világszemlélet még mindig egymást feltételezve, de már laza és bizonytalan kapcsolatban vannak együtt a gyermekek gondolkodásában a valóságról.

3) *Differenciált* stádium (10 éves kor fölött): A gyermekek világképében az ember és a természet autonóm egységekként szerepelnek. A valóságról történő gondolkodást a racionalitás és a kritikai megközelítés határozza meg. Vonzóvá és egyre kizárólagosabbá válnak az ilyen jellegű magyarázatok. Lassan megéri az igény egy koherens világszemlélet kialakítására. A fiatalok mintegy fele elveti gyerekes képzeit és a tudományos világképet világszemléletként kezdi használni, azaz a lét végső kérdései és az értelemkérdés megválaszolásánál is ezekre az ismeretekre támaszkodik. A serdülőkor végére a vallásos szocializációban részesült fiatalok számára is kiéleződik a természettudományos világkép és a hit összeegyeztethetőségének a kérdése. Legtöbbjüknél vagylagos formában. Általában két területre összpontosulnak a feszültségek: egyrészt a felszínesen értelmezett bibliai teremtéselbeszélés és a világ, ill. az élet keletkezéséről szóló, s csak nagyvonalakban ismert tudományos elméletek ellentmondásaira, másrészt az Isten léte bizonyíthatóságának kérdésére, amely problematika igen gyakran, de nem minden esetben kapcsolódik természettudományos megfontolásokhoz.¹⁸ A vizsgálatok azt is kimutatták, hogy ebben a konfliktusban a fiatalok ismeretei igen szegényesek a teológiai értelmezési lehetőségek tekintetében. A vallási szempontokra nyitott fiatalok legtöbbször három megközelítés közül választanak:¹⁹

- a serdülők közül azok, akik pozitív tapasztalatokat szereztek tradicionális keresztyén neveletésük során, nagy valószínűséggel először egy fundamentalista-kreacionista érvrendszerrel azonosulnak, melynek nyomán lényegében tudományellenes álláspontot foglalnak el, hogy megőrizhessék gyermeki archaikus világszemléletüket,

¹⁸ ROTHGANGEL i. m. 72.

¹⁹ ROTHGANGEL i. m. 67skk.

- más fiatalok racionális megfontolások alapján a természettudományos világgép hiátusainak pótlása érdekében vélik nélkülözhetetlennek Isten létének és teremtő munkájának feltételezését, mintha Istennek és a hitnek csak a tudományos ismereteink határain túlnyúló kérdések megválaszolásánál lenne jelentősége, következésképpen az ismeretek bővülésével Isten egyre szűkebb területre szorul vissza, míg végül már csak a világ „elindítójává” lesz, aki engedi a maga törvényei szerint működni a mindenséget,
- ismét más fiatalok – részint a gyermekkori animizmus maradványaként, részint keleti vallási befolyásra – immanens spiritualitást tulajdonítanak a természetnek, ami szerint az isteni valóság a közvetlenül tapasztalható valóság mélyén rejtőzik, annak lényegi magvát képezi.

Az első esetben egy elavult világgép emelkedik a világszemlélet rangjára, a másodikban a világgép és az istenhit egymástól elkülönülve szerepel a fiatal gondolkodásában, a harmadikban viszont egy naturalisztikus (pan)teizmus keretében válik a mai világgép elfogadhatóvá és épül be a világszemléletbe. A továbbiakban majd látni fogjuk, hogy az elérendő cél az lenne, hogy

- a fiatalok a tudomány mai állásának megfelelő, jól differenciált képet alkossanak a világ és benne az emberi élet felépítéséről és működéséről, amelyben a tudományosan alátámasztott megállapításokat el tudják különíteni a tudósok világnézeti továbbgondolásaitól,
- ugyanakkor a Szentírás és a hozzá kapcsolódó teológiai állásfoglalások tanulmányozása és megvitatása által tegyenek szert egy árnyalt, és az Isten kijelentésén alapuló hitbeli interpretációs rendszerre,
- majd ezek segítségével alakítsanak ki egy olyan világszemléletet, melyben a tapasztalható valóság jelenségeinek és történéseinek az értelmét úgy tudják a maguk számára megfogalmazni, hogy felelősségteljesen, félelmeiktől mentesen, hálaadással és reménységgel élhessék az életüket e világban, dicsőséget adva a mindenség Teremtőjének és Megtartójának.

1.2. Világszemlélet

James W. Sire, a világszemlélet kérdésével behatóan foglalkozó gondolkodó a következő definíciót adja:

„A világnézet meggyőződés, a szív alapvető irányultsága, amely kifejeződhet egy elbeszélésben, vagy előfeltevések összességében (feltételezésekben, amelyek lehetnek igazak, részben igazak, vagy egészen hamisak) arról, hogy mit tartunk (tudatosan vagy tudat alatt, következetesen vagy esetlegesen) a valóság alaptörvényének, és mi biztosítja az alapot, amire támaszkodva élünk, mozgunk és vagyunk.”²⁰

Ez a megfogalmazás feltételezi, hogy minden embernek van egy alapvető szemléletmódja, ami nemcsak az értelmi belátás szintjén, hanem meggyőződésszerűen is irányítja az életét. Egyesekben csupán beállítódásként van jelen, mások szavakban is össze tudják foglalni a tartalmát. Kidolgozottsága egy vagy néhány mondatban megfogalmazott életbölcsestől filozófiai rendszerekig terjedhet. A legtöbb ember korának valamely valósi, filozófiai vagy ideológiai meggyőződésrendszeréhez csatlakozik, de ebben az esetben is van valami sajátos színezete annak, amint azt magáévá tette és képviseli.

A 20. század elején többen is megkísérelték tipizálni a különféle világszemléleteket. Dilthey szerint pl. naturalista, szubjektív idealista és objektív idealista világszemléletek különböztethetők meg.²¹ Jaspers tárgyilagos, reflektáló és entuziasztikus pszichés beállítottságtípusokat feltételez, amelyek érzékszervi tapasztalatokra, lelki-kulturális ismeretekre, vagy metafizikai feltételezésekre épülő világképekhez kapcsolódva bizonyos értékpreferenciák nyomán alakítanak ki szellemiségtípusokat, majd ezek képezik a világszemléletek magvát. Ez utóbbiak lehetnek szkeptikus-nihilista jellegűek, a véges valóságon (pl. racionalizmus, autoritarizmus, liberalizmus, értékabszolutizmus), vagy pedig a végtelenen (pl. vallásos hit, misztika, idealizmus) tájékozódók.²² Sire – idézett művében – nem formális, hanem tartalmi kategóriákat nevez meg: a keresztyén teizmust, a deizmust, a naturalizmust, a nihilizmust, az egzisztencializmust, a keleti panteista monizmust, a vallás nélküli spiritualizmust (New Age), a posztmodernizmust és az iszlám teizmust találja korunk legjellemzőbb világszemléleti típusainak. Ezek a változatok nyilván besorolhatók lennének a korábbi formális tipológiai kategóriákba.

²⁰ „A worldview is a commitment, a fundamental orientation of the heart, that can be expressed as a story or in a set of presuppositions (assumptions which may be true, partially true or entirely false) that we hold (consciously or subconsciously, consistently or inconsistently) about the basic constitution of reality, and that provides the foundation on which we live and move and have our being.” James W. SIRE: *The Univers next Door*. InterVarsity Press, Downers Drove, 2009. 20. Vö. James W. SIRE: *Naming the Elephant. Worldview as a Concept*. IVP Academic, Downers Drove, 2004. 122.

²¹ Wilhelm DILTHEY: *Weltanschauungslehre*. Gesammelte Schriften VIII. Teubner, Stuttgart 1960. 100-118.

²² Karl JASPERS: *Psychologie der Weltanschauungen*. Springer Verlag, Berlin, 1919.

Saját definíciónk szerint a világszemlélet sajátos meggyőződésen alapuló viszonyulási, értelmezési és értékelési mód azokra az adottságokra vonatkozóan, amelyekről a magunk vagy mások (tekintélyszemélyek, kutatók) tapasztalatai alapján tudomást szereztünk. A világszemlélet értelemkereső és viselkedésorientáló reakció a világgépre. Míg a világgépünkkel kapcsolatban csak arra terjed ki a személyes felelősségünk, hogy megfelelő alapossággal tájékozódjunk-e a valóságleírások területén, addig a világszemléletünkért teljes felelősséget kell hordoznunk, mivel magunk választottunk alapelveket, tájékozódási pontokat és értékpreferenciákat hozzá, és azok iránt személyesen köteleződünk el. A világszemlélet emiatt mindig „hitbeli” meggyőződésen alapul.²³ Akkor is, ha nincs transzcendens vonatkozása. Alapját minden esetben a valóság teljességével kapcsolatos hitszerű meggyőződések (a világ történéseinek és adottságainak értelme, az ember kiléte, a társas kapcsolatok minősége) jelentik, ezekből kiindulva történik a tapasztalható valóság megítélése. Egy adott világszemlélet képviselője számára ezek az igazságok kiindulópontokul szolgálnak, és úgy kezeli őket, mintha egyetemes érvényűek lennének. Az említett elméletalkotók úgy látták, hogy a világszemlélet valamely világgéphez történő elköteleződést jelent kiegészítve saját élettapasztalatokkal és az adott világgéphez illeszkedő életideálokkal. Ha azonban a világgépet az empirikus tudományok által leírt ellenőrizhető és folyamatosan teljesebbé váló valóságleírásaként értelmezzük, akkor teljességgel indokolatlan különböző világgépekről beszélni. A világszemlélet alapját képező alapmeggyőződések ugyan nem függetlenek a tapasztalati valóságot leképező objektív megállapításoktól, de nem is azokból következnek. Amikor a végső kérdések megválaszolására szolgálnak, már nem merítenek a világgép elemeiből, hanem reflektálnak azokra.

Kétféle tartalma lehet az alapmeggyőződéseknek: magukban foglalhatnak vallási hittételeket, és tartalmazhatnak hiedelmeket. Az egyik isteni, a másik emberi szinten kínál megoldást az egyén azon alapvető lelki igényére, hogy értelmesnek élje át a világ történéseit, hogy értékesnek érezze a saját személyét, és hogy személyes kötődései biztosak legyenek. A keresztyén hittételeket meggyőződéssel képviselő világszemlélet az önmagát Krisztusban kijelentő Isten valóságértelmező üzenetein tájékozódik, és ezen a „szemüvegen” át nézve ítéli meg a valóságot. A hívő ember Istenben és Istennek hisz, az ő gondolatát és akaratát igyekszik megismerni és magáévá tenni, hogy arra alapozhassa látásmódját. A „mindent meghatározó valósághoz”²⁴ igazodik. Ezen az alapon, de csak ezen lehet nagyon nyitott a teremtet világ tényei iránt, de ugyanezen az alapon határozottan „dacolhat” is a tapasztalati valósággal. A hiedelmek ezzel szemben olyan emberi bölcsességeket fogalmaznak

²³ Fritz BURI – Jan Milic LOCHMANN – Heinrich OTT: *Dogmatik im Dialog. Band 3: Schöpfung und Erlösung*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1976. 43.

²⁴ Wolfhart PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973. 298. 302.

meg, amelyek vagy a tapasztalati valóság összefüggéseinek abszolutizálásával (pl. materializmus, naturalizmus), vagy az ember vágyteljesítő fantáziájának a termékeként (pl. ezotéria) jöttek létre. Az ilyen világszemlélet tájékozódási horizontja a teremtett világ és az arról alkotott valós vagy hamis kép. A benne megjelenő idealizáló tendencia miatt – ebben a körben – egy mégoly empirikusnak feltüntetett világszemlélet is látszat-vallási jelleget mutat. Ide kell sorolnunk a vallásos elkötelezettségüket igencsak hangsúlyozó ún. kreacionisták világszemléletét is, mivel világképhez tartozó tartalmakat tesz a világszemlélet alapjává, hitkérdésként kezel empirikus vizsgálatok alapján eldönthető kérdéseket. A természettudományok és a teológia, ill. közelebbről az evolúció kontra teremtés vitáiban jól tetten érhető, hogy a teológiai oldalon érvelő fél ugyanazzal a módszertannal és logikával él, mint amivel a valóság empirikus feltárására hivatott természet- és történelmi tudományok járnak el (ez pedig a teológiában nem legitim). A természettudományok oldaláról a vallásos meggyőződés ellen érvelők pedig kvázi-hittételekkel egészítik ki az empirikus vizsgálatok útján nyert ismereteiket (ami meg a természettudományokban számít illegitimnek).

1.2.1. Kreacionizmus

A kreacionista felfogás úgy kezeli a bibliai teremtésselbeszélést, mintha az történelmi feljegyzés, vagy valamiféle természettudományos értekezés lenne. E mögött két hamis feltételezés rejlik:

- feltételezi, hogy a bibliai leírás minden szava tévedhetetlen, tehát teljesen megfelel a tapasztalati valóságnak. A bibliai leírás a teremtésről tehát tényszerű. Az igazság egyenlő a tényszerűséggel.
- hallgatólagosan azt is feltételezi, hogy a természettudományos, vagy a történelmi állításoknak nem szabad tévedniük. Ha tehát a bibliai leírás igaz, akkor a tartalmának a természettudományok terminológiájával és természettudományos (vagy annak látzó) elméletekkel is leírhatónak kell lennie, s akkor természetesen minden ettől eltérő állítás hamisnak tekinthető.²⁵

Legtöbbször külön jelenik meg e két feltételezés. A fundamentalista verzió a bibliai leírás igazságába kapaszkodik, és azt hangsúlyozza, hogy mindenféle szimbolikus értelmezés nélkül a szavak és kifejezések elsődleges jelentésének megfelelően történt minden. Nem kell a szövegben keresnünk Isten üzenetét, hiszen az egyenlő a szöveggel magával. A szó szerinti értelemben vett szöveg tehát a feltétlen zsinórmérték, ezen kell lemérni

²⁵ Vö. Wilhelm KRAFT: *Schöpfung und/oder Evolution? Zur Aktualität einer „alten“ Fragestellung im Zeichen des Darwinjahres*. In: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik, 2009/1. 56-67.

minden tudományos kutatás eredményeit, következésképpen elfogadhatatlan az a tudományos megállapítás, amely ellentétben áll a Biblia szövegével.

A második feltételezés alapján természettudományos felkészültségű szakemberek szolgáltatnak tudományos, vagy annak tűnő bizonyítékokat arra, hogy a bibliai leírás természettudományosan is korrekt. Szerintük tudományosan igazolható, hogy a világ és az élet előállása olyan lépésekben és módon történt, amint a Biblia leírja. E nézet mai képviselői már igyekeznek kerülni a biblicista írásértelmezés érveit, helyette – kihasználva az evolúcióelmélet által nyitva hagyott kérdéseket – a tudományos diskurzusban is használható magyarázatokat alkotnak, ezzel alternatívát szeretnének kínálni az evolúciós felfogással szemben.

A kreacionista törekvések annak a tévedésnek esnek áldozatul, miszerint a teológiának nem csupán reflektálnia kell a világ megismerhető képeire, hanem meg is kell határozni azt, s mi több, a Szentírásban található ókori világgéphez kell igazítania a mai ember ismereteit a tapasztalható valóság természetéről. Magyarázataik így ugyanolyan mechanisztikus folyamatot vizionálnak, mint amilyenek az evolucionistákéi. Alapvetően ugyanúgy járnak el, mint a természettudományos világgép képviselői, csak egy 2500 éves világgép védelmében. Erőfeszítéseik teljességgel feleslegesek, minthogy teológiai szempontból „a teremtés és a technikai előállítás két különböző dolog”.²⁶

Emellett teológiailag megengedhetetlenül egyszerűsítő a kreacionizmus írásértelmezése. A bibliai szöveget Isten által diktált történelmi beszámolóknak tekinti. Bármely részlet objektív tényszerűségének a megkérdőjelezése a Szentírás hitelességének a feladásával jár együtt. Az igazság megegyezik a szöveg szó szerinti jelentésével, nem indokolt semmiféle szimbolikus értelmezés. A szavak elsődleges jelentéséhez való ragaszkodás – amit hermeneutikai pozitivizmusnak nevezhetnénk – éppen a szöveg értelmének, így teológiai mondanivalójának a megtalálásátakadályozza meg. Nem azt kérdezi, hogy miről tesz bizonyosságot az adott bibliai szakasz, mit tudunk meg belőle Istenről és az Isten és a világ, ill. az ember kapcsolatáról, mit jelent ki Isten önmagáról a bizonyágtéveők szavain át, hanem azt, hogy mit mond a szöveg „betűje” (vö. 2Kor 3,6), milyen tényekről tudósít minket. Holott az írott Ige nem archeológiai vagy természettudományos eszközökkel is bizonyítható tényeket kíván közvetíteni nekünk, hanem az Isten iránti bizalmunkban akar a lehető legtöbb szempontból megerősíteni, hogy e hitben szemlélve a világot „boldogan élhessünk és boldogan halhassunk meg” (vö. Heidelbergi Káté 2. kérdés). A Szentírás megértése közben „hinni nem azt jelenti, hogy legjobb tudásunkkal szemben azt állítjuk, hogy történelmi 'tényekkel' van dolgunk, hanem azt jelenti hinni, hogy sajátunkként fogadjuk el azt

²⁶ „Schöpfung und technisches Herrichten sind zwei verschiedene Dinge.” Hans Dieter MUTSCHLER: *Darwinismus und Schöpfungstheologie*. In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie, 2009/4. 304-313.

a létértelmezést, amit a szövegek tartalmaznak. A hit ilyen értelemben független a történelmi verifikációtól vagy falszifikációtól.”²⁷

1.2.2. Evolucionizmus

Míg az evolúció a mai tudományos világban általánosan elfogadott kifejezésnek számít az élővilágban végbemenő változási folyamatok megjelölésére, addig az evolucionizmus, mint a keresztyén vallás nézeteivel szemben álló világszemlélet abba a hibába esik, hogy a természet törvényszerűségeit a végső kérdések megválaszolásának az eszközévé teszi, azaz „vallásos” módon képviseli. Holott a természettudomány képviselőjének világnézetileg semlegesnek kellene maradnia. A természet működési mechanizmusaival kapcsolatos tudományos megfigyeléseinek „*érvényességi igényét*”²⁸ nem terjesztheti ki az adott mechanizmus előállításának a kérdésére. Egy biológiai elmélet például nem mondhat semmit az élet eredetéről, sem pedig Isten létéről vagy nem létéről. A biológus csak a már létező életet vizsgálhatja, s ezt is csak a tapasztalható valóság keretei között teheti. Legfeljebb addig juthat el, hogy megállapítja: a természet képes újat létrehozni. „*A természetnek ezek a teremtő képességei ex definitione nem lehetnek a természettudományok tárgyai, mivel ezek mindig csak egy olyan koherens tárgyterületre vonatkoznak, amely csupán egy részét fedi le a fejlődésnek. Az egész ily’ módon sohasem kerül a szemünk elé.*”²⁹ A tudományos megismerés lehetőségei behatároltak. Ha a kutató túllép e határokon, akkor már nem természettudósként, hanem „hívőként”, pontosabban „természethívőként” vagy „tudományhívőként” viselkedik. Amint például Richard Dawkins „isteni téveszméről” írt népszerű könyvéből Ittzés Gábor megjegyzi: „*a tudományt rendre összekeveri magával az igazsággal, a tudományos megismerés módszerét pedig az igazsághoz vezető útnak tekinti*” holott „*a tudomány ön-reflexiója lényegét tekintve (...) nem természettudományos, hanem filozófiai vállalkozás*”.³⁰ Ian

²⁷ „Galuben bedeutet nicht, wider besseres Wissen historische 'Fakten' zu behaupten, sondern Glauben bedeutet, das Daseinsverständnis, das die Texte enthalten, als das eigene zu übernehmen. Der Glaube ist insofern von der historischen Verifikation oder Falsifikation unabhängig.” Manfred OEMING: *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998. 160.

²⁸ MUTSCHLER semmilyen módoki. m. 305.

²⁹ „Diese schöpferischen Fähigkeiten der Natur können ex definitione nicht Objekt der Naturwissenschaften sein, denn diese beziehen sich immer nur auf einen kohärenten Objektbereich, der lediglich einen Teil der Entwicklung abdeckt. Das Ganze kommt uns auf diese Art niemals in den Blick.” Uo. 310.

³⁰ ITTZÉS GÁBOR: *Ateizmus és lelki egészség. Richard Dawkins Isteni téveszméje*. In: Embertárs, 2007/4. 365-377. Itt 371sk. Ittzés elfogulatlan és értő tudományelméleti elemzést ad Richard DAWKINS magyarul

G. Barbour hasonlóan érvel, amikor egyes természettudósok harcos materializmusát mérlegre teszi: „A természettudósok a népszerűsítő írásaikban gyakran hajlamosak a tudomány hatókörét olyan eszmékre is kiterjeszteni, amelyek valójában nem képezik magának a tudománynak a részét.”³¹ Ez az eljárási mód tudóshoz nem illő szcientizmusnak (tudományba vetett hitnek) nevezhető.

A keresztyén hit olyan világszemlélet, amely Istenbe, a feltételektől nem függő, ugyanakkor mindent meghatározó valóságba veti bizalmát, és az Ő kijelentését és tetteit tekinti tájékozódási alapnak a valóság megítélésekor. Alapvetően abban különbözik a többi, nem vallásos világszemlélettől, hogy bevallottan hitre épül és egy olyan hatalomba veti bizalmát, akinek a létezése empirikus eszközökkel nem bizonyítható és nem cáfolható, arról egyedül maga Isten adhat bizonyosságot. E hit alapján el kell utasítanunk mind a keresztyén fundamentalista (kreacionizmus), mind pedig a naturalista (evolucionista) világszemléletet,³² mert mindkettő egy-egy világgépet (vagy világgépészletet) tesz a hit tárgyává, és az általa vélt realitás elfogadását hitkérdésnek minősíti. Tévút tehát a teremtéstörténetnek és a természettudományos felfogásnak bármiféle harmonizálási kísérlete éppen úgy, mint ahogy megengedhetetlen az egyik elvetése a másik védelmében.³³

1.2.3. A teremtéstörténet teológiai olvasata

A teológia és a természettudomány/történelemtudomány vitája legtöbbször az 1Móz 1-11 ún. őstörténeti elbeszélései körül éleződik ki. Emellett persze a csodatörténetek és a történelmi jellegű elbeszélések is gyakran előforduló vitatémák. Ha csak a papi irat teremtéstörténetét (1Móz 1,1-2,4a) tekintjük át, világossá válik, hogy mennyire nem természettudományos, hanem világszemléleti kérdés a szentíró számára a világ teremtésével való foglalkozás. Megjelenik ugyan egy világgép az elbeszélésben, ez azonban az ókori embernek a világról alkotott tapasztalati képét tükrözi.³⁴ Az elbeszélő azt tekinti

2007-ben megjelent, s azóta több kiadást megért *Isteni téveszme* c. művéhez (Nytott Könyvműhely, Budapest). Magyarul megjelent további könyvei: Richard DAWKINS: *Az önző gén*. Kossuth Kiadó, Budapest, 2005.; Richard DAWKINS: *A vak órásmester*. Kossuth Kiadó, Budapest, 2005. Vö. még Alister MCGRATH: *Dawkins istene – Gének, mémek és az élet értelme*. Kalligram Kiadó, Pozsony, 2008.

³¹ Ian G. BARBOUR: *A természettudomány és a vallás találkozása*. Kalligram, Pozsony, 2009. 34.

³² Ez utóbbi elutasítására az ad okot, hogy önmagát empirikus szemléletmódként hirdeti, miközben „hitvallási” tételeket fogalmaz meg.

³³ A témát részletesen tárgyalja HEGEDŰS Loránt: *Aspekte der Gottesfrage. Ihre Radikalisierung und Konkretisierung*. Siebenbürgerischer Distrikt der Reformierten Kirche in Rumänien, Klausenburg (Kolozsvár), 1998. 81-106.

³⁴ Ezzel szemben mai tudományos ismeretanyag a világról a hétköznapi ember számára még a tudományos ismeretterjesztő irodalomból is alig érthető meg.

feladatának, hogy megvallja a teremtő Istenbe vetett hitét a mindenség és a földi élet előállítására vonatkozó kortárs nézetekkel kapcsolatban.³⁵

A bibliai teremtéstörténet egyik legmeghatározóbb üzenete, hogy alapvető különbség van Teremtő és teremtmény, az Isten és a világ között. Legyen bizalmunk és bátorságunk arra, hogy egyedül Istent tiszteljük Teremtőként. A világot pedig tekintsük világnak és tagadjunk meg tőle minden isteni tiszteletet. Merjük felkutatni a titkait és éljünk felelősségteljesen a benne kapott ajándékokkal. A bibliai teremtéstörténet – a maga korában forradalmi módon – megfosztja a világot varázslatosságától, mintegy mitológiátlanítja a mindenséget. A természet tárgyai és élőlényei megszűnnek mitikus lényeknek lenni, tengeri szörnyek helyett ártalmatlan víziállatok népesítik be a vizeket (1Móz 1,21), még a kísértő is csak egy a többi teremtmény között (3,1), a Nap és a Hold meg sem neveztetnek, nehogy valaki isteneknek gondolja őket, az égitesteket lámpásokként helyezi Isten az égboltra, egyedül az éjjel és a nappal fölött „uralkodhatnak”.³⁶ Minden, ami e világban körülvesz bennünket, csupán teremtmény, amint mi magunk is azok vagyunk. A teremtményeknek és a világerőinek pedig nem lehet isteni hatalma.

A teremtéstörténet nem a világ keletkezésének története, hanem bizonyágtétel Isten teremtő tetteről. *„Isten teremtő munkája úgyszólván másik időben és egy másik térben játszódik, nem pedig a fizikális téridőben.”*³⁷ Különös hangsúlyt kap az elbeszélésben, hogy Isten a szava által teremt. Ez egyszermind három dolgot jelent: a teremtéshez nincs szükség „alapanyagra”, a teremtés módja (hogyanja) nem lényeges és Isten teremtő tétének nincs evilági analógiája.³⁸ Bár a teremtéstörténetben fellelhetők olyan hagyományelemek, amelyek szerint Isten antropomorf módon tesz vagy alkot valamit, ezeknek azonban szavakkal szabja meg a rendeltetését és áldással bocsátja őket újtukra, máskor meg arról tesz vallást a szentíró, hogy Isten *„teremtő parancsszava”*³⁹ előz meg mindent. Még nincs megszólított, amikor Isten parancsa elindítja a folyamatokat. *„A teremtés tehát nem valaminek az elkészítése, ami azután már létezik; sokkal inkább célirányos működés, ami egy történésre vonatkozik, melyben*

³⁵ SCHÜLE i. m. 50. Az alábbiakhoz lásd még Otto Kaiser részletes elemzését. Otto KAISER: *Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments. Teil 2. Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998. 233-276.

³⁶ Werner H. SCHMIDT: *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte.* Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1968. 174sk.

³⁷ „Gottes Schöpfungshandeln spielt sozusagen in einer anderen Zeit und in einem anderen Raum als in der physikalischen Raumzeit.” Bernhard DRESSLER: *Überlegungen zur Didaktik der Schöpfungstheologie.* In: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie*, 2009/4. (391-401.) 395.

³⁸ SCHMIDT i. m. 174.

³⁹ Claus WESTERMANN: *Genesis 1-11 (Teil 1.).* Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1985. 118. Vö. KAISER: i. m. 240skk.

minden teremtménynek megvan a maga értelmes funkciója."⁴⁰ A teremtéstörténetből hiányzik a természettudományokból ismert kauzalitásgondolat. Megelégszik annyival, hogy Isten alkotta a világot, szuverén módon és tervezetten.⁴¹ Ennél többet nem akar és nem is tud mondani. Ha hozzátennénk, hogy a semmiből teremtette, azzal vélhetően nem többet, hanem kevesebbet mondanánk.⁴²

Feltűnik a teremtéselbeszélésben, hogy Isten tulajdonképpen nem világmindenséget alkot, hanem életteret hoz létre az ember számára.⁴³ Mint teremtő egyben gondoskodó Úrként is bemutatkozik. A teremtés centrumában egy sajátos kapcsolat áll, ami az embert Istenhez köti. Ennek a kapcsolatnak van alárendelve az ember és a világ kapcsolata is. A világ ugyanis az ember Istentől kapott otthona. Az embert az emeli ki a többi teremtmény sorából, hogy Istennel minősített kapcsolatra rendeltetett. Isten által megszólított és Istent megszólító lény. Ebben áll istenképüisége. Az ember teremtményként hálát ad Istennek a számára teremtett világért, és Istennel kommunikálva tudhatja meg, hogy mi a rendeltetése a világban. Nemcsak a saját életprogramjának megtudakolása érdekében, hanem egy „teremtményi közösség” szószólójaként is dialógusban áll a Teremtővel, hiszen előtte felel azért, hogy mit kezd az uralma alá vetett teremtményekkel.⁴⁴

1.2.4. A világszemlélet élettörténeti fejlődése

Amikor James W. Fowler a hit fejlődésének folyamatát vizsgálta az élettörténet során, valójában a világszemlélet alakulásának lelki mintázatait írta le az egyéni élettörténet különböző stádiumaiban. A hit fogalmán ugyanis nem feltétlenül vallásos meggyőződést ért, hanem egy olyan általános lelki, ill. személyiségbeli működési módot, melynek segítségével az ember keresi azokat a végső „érték- és hatalmi központokat”, amelyek iránt feltétlenül bizalommal köteleződhet el, mert átfogó orientációs és értelmezési keretet biztosítanak

⁴⁰ „Die Schöpfung ist also nicht ein Machen von etwas, was dann vorhanden ist, ; sie ist vielmehr ein zielgerichtetes Wirken, das auf ein Geschehen zielt, in dem jedes Geschöpf seine sinnvolle Funktion hat.” Westermann: i. m. 122.; vö. Markus WETTE: *Die biblische Urgeschichte*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1998.122sk.

⁴¹ SCHÜLE i. m. 23.

⁴² WESTERMANN i. m. 150.

⁴³ WESTERMANN i. m. 121sk., WETTE i. m. 123. Míg a papi elbeszélésben (1Móz 1,1-2,3) Isten távoli szuverén hatalom, a jahwista teremtéstörténet (1Móz 2,4b-24) határozottan embercentrikus szemlélete szerint Isten és az ember között közvetlen, dialgikus kapcsolat áll fenn. Vö. WETTE i. m. 231skk.

⁴⁴ Guido HUNZE: *Schöpfung – ein unterschätzter Grundbegriff der Religionspädagogik*. In: In: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik, 2009/1. (42-55.) 45sk.

számára az élethez.⁴⁵ Fowler tehát nem a hit tartalmait, hanem formai hátterét vizsgálja a személyiség fejlődése során. Azt találta, hogy az egyes fejlődési szakaszokban jól körülírható strukturális jellemzők határozzák meg, hogy az egyén milyen tulajdonságokkal ruházza fel tájékozódásának és valóságértelmezéseinek végső forrását, sőt hogy egyáltalán miben találja meg a végső tájékozódási pontokat és a valóságértelmezésének alappilléreit, vagyis mit, ill. kit tekint istenének. Ha tehát a hit fogalmát ilyen tág értelemben vesszük, akkor tulajdonképpen a világszemléletet értjük rajta, amelynek egyik speciális esete a valóság meggyőződés. Tanulságos megvizsgálni tehát, hogy a felnőttkorig terjedő időszakban az egyes fejlődési szintekena világszemlélet szempontjából milyen strukturális meghatározókkal találkozunk.⁴⁶

1) Intuitív-projektív hit

- *Gondolkodási mód:* epizodikus, benyomásokon tájékozódik, hiányoznak belőle a logikai összefüggések, animista jellegű, nem tesz különbséget fantázia és valóság között, a külső megjelenést azonosítja a valósággal, logikája asszociatív.
- *Világlátás:* nem koherens, különálló tapasztalatok halmaza, amelyek nem alkotnak egységes egészet, akár ellentétes is lehet a tartalmuk, kapcsolatuk esetleges, a tárgyi világot is gyakran megszemélyesíti, a történelemben személyes hatalmak és erők működését látja, a saját fantáziaképeit is a valóság részeinek tekinti.
- *Kapcsolat a transzcendenssel:*
 - Rajongó, élménykereső alapbeállítottság jellemzi, ezért erősen hangulatfüggő.
 - Az egyén hajlama erős a hiszékenységre: az isteni csodákként átélt tapasztalatok az egész világszemléletet meghatározzák, a realitást és az általános szabályszerűségeket kész figyelmen kívül hagyni a kivételes eshetőségekkel szemben.
 - A különös isteni beavatkozásokat állandó lehetőségeknek tekinti, és ekként is számol velük, a tapasztalható valóság mögött isteni erőmegnyilvánulásokat sejt.
 - A dolgok empirikus megközelítése kevésbé érdekli, a spirituális tartalmak kötik le a figyelmét.

⁴⁵ James W. FOWLER: *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1991. 25-57.

⁴⁶ Az alábbiakhoz lásd James W. FOWLER – Heinz STREIB – Barbara KELLER: *Manual for Faith Development Research*. Center of Research in Faith and Moral Development Candler School of Theology Emory University, Atlanta – Center of Biographical Studies in Contemporary Religion, Bielefeld, 2004.

2) Mitikus-szószerinti hit

- *Gondolkodási mód:* megfigyelésen és vizsgálódáson alapul, hasonlóságok és különbségek szerint rendezi (nem rendszerezi!) a tényeket, az okok és a következmények különösen is érdeklik, a folyamatok idői vonatkozását (előbb – utóbb, korábban – később) is figyelembe veszi, elkülöníti a látszatot és a valóságot, bizonyos mértékig képes általánosítani a konkrétumokból.
- *Világlátás:* a világ eseményeit szigorú időbeli és ok-okozati rendben szemléli, ebből azonban nem hoz létre átfogó rendszert, hanem elbeszélés formájában alkot képet a valóságról, amely konkrét mozzanatokot tartalmaz és egyszerű logikával jól követhető folyamatokat ír le, ennek alapján a következményesség, a bejósolhatóság és a kontrollálhatóság érzése ébred benne, a képzelet termékeit, ill. a „csak” hitt dolgokat élesen elválasztja a konkrét valóságtól.
- *Kapcsolat a transzcendenssel:*
 - Konkrét kapaszkodókat keres a meggyőződése számára: ragaszkodik a Biblia tévedhetetlenségéhez, szószerinti bibliaértelmezést követ.
 - Dualista szemlélet jellemzi: helyes-helytelen, igaz-hamis ellentétpárokban gondolkodik, árnyalatokat nem, csak kisarkított igazságokat tud elfogadni.
 - Kommunikációjának jellemző vonása az ítélkezés, az eltérő nézeten levőkkel türelmetlen, közléseiben kinyilatkoztatja az igazságot, védekezik, vagy támad, kevésbé hajlandó partneri gondolatcserére.

3) Szintetikus-konvencionális hit

- *Gondolkodási mód:* kísérletezési kedv jellemzi, megfigyeléseiből következtetéseket von le, az egyes faktorok között válogat, nem ellenőrzi a következtetéseit és nem foglalkozik azzal, hogy miként jutott bizonyos eredményekre, nem elég rendszeres és kritikai a gondolkodása, ezért hajlamos a sztereotipizálásra és az egyoldalúságra.
- *Világlátás:* közösségileg általánosan elfogadott értékek és attitűdök szintézisével keletkezik, elemei nem alkotnak rendszert és racionálisan nem megalapozottak, ezért nem beszélhetünk világmagyarázó elméletekről, csupán közös értékeken alapuló feltevésekről, melyek indoklásául egyedül a mögöttük álló konszenzus szolgál.
- *Kapcsolat a transzcendenssel:*
 - A végső valósággal fenntartott személyes kapcsolat áll a gondolkodása és az életgyakorlata középpontjában.

- A transzcendenst a gondoskodás és a szeretet forrásának tekinti.
- Látásmódjából etikai érzékenység következik az embertársi kapcsolatok szintjén éppúgy, mint a természet megóvásáért érzett felelősség terén.
- Szemléletében különböző álláspontokat kapcsol össze racionális következtetés nélkül. Türelmesen fogadja a nézetkülönbségeket. Általában a többség véleményéhez csatlakozik.

4) *Individuális-reflektáló hit*

- *Gondolkodási mód:* számot tud adni a gondolkodásának folyamatáról, rendszerben, definíciókban és szigorú különbségtételekben gondolkodik, logikáját kizárólagosság jellemzi.
- *Világlátás:* racionálisan védhető és fenntartható rendszert alkot, világos meghatározások és elhatárol(ód)ások jellemzik, a saját látását megkülönbözteti másféle látásmódoktól, általános szabályszerűségeket és normákat állapít meg (gyakran redukcionista módon), igyekszik kiküszöbölni minden belső ellentmondást és feszültséget.
- *Kapcsolat a transzcendenssel:*
 - Szabadon gondolkodó, a hagyományos szemléletmódokkal szemben kritikus, egyéni meggyőződés kialakítására törekszik.
 - A végső valósággal kapcsolatban az igazság kiderítésén fáradozik. Megállapításai objektívek és távolságtartók. Kész a vitára a másképp gondolkodókkal.
 - Érzékeny az ellentmondásokra a hit hagyományait és gyakorlatát illetően. Keresi a racionális megoldásokat.
 - Fontosnak tartja a nyitottságot más világszemléletek és vallások irányában, komolyan veszi a világ globális kérdéseit.

Aki segíteni akar a gyermekeknek és a fiataloknak világszemléletük kialakulása folyamán, annak számolnia kell azzal, hogy a fenti struktúrák valamelyike meg fogja határozni a keresésük irányát és a befogadóképességüket.

2. A természettudományos világnézet teológiai megközelítésének főbb szempontjai

A közoktatás természettudományos beállítottsága miatt ma mindenki szembekegyesen a természettudományok és a vallás kapcsolatának kérdésével. A témáról írt igényes, mégis közérthető könyvében Ian G. Barbour négyféle szemléletmódot különböztet meg

e kapcsolat meghatározásánál.⁴⁷ Mindegyik megközelítés képviselői úgy a vallás, mint a tudomány oldalán fellelhetők és a két terület valamennyi találkozási, ill. konfliktuspontján érvényesítik véleményüket: a világegyetem előállításának a kérdésében, a kvantumfizika területén, az evolúció megítélésében éppúgy, mint a genetika és az idegtudományok megállapításainak megvitatásakor.

- A *konfliktust* feltételező szemlélet a bibliai teremtésleírás és a természettudományos eredetelméletek között kibékíthetetlen ellentétet lát és az igazságot csak az egyik oldalon tudja elképzelni.
- A *függetlenséget* hangoztató megközelítés elosztja a feladatokat: a személyes megváltás, a hálaadó és reményteljes élet lehetőségének megvallását a teológiára osztja, míg a személytelen természet törvényszerűségeinek bemutatását a természettudományokra. A két területen megfogalmazott megállapításoknak nincs közük egymáshoz, ezért vitáik sincsenek.⁴⁸
- A *párbeszéd* képviselői szerint a két terület között fogalmi és metodikai párhuzamok állnak fenn, ezek alapján lehetővé válik a kölcsönös megértés a két terület határkérdéseiben. Ha nem az ellentéteket hangsúlyozzuk, hanem az eltérő modellekben kifejezett, de hasonló intenciójú megállapításokat vetjük egybe, akkor „*úgy tűnik, mintha a tudományos gondolkodás és a keresztyénség hitbeli meggyőződése egybecsengene*”.⁴⁹
- Az *integráció* hívei meg vannak győződve arról, hogy kidolgozható a természet teológiája, melyben szintézisbe kerül az Isten létének és a teremtésben való folyamatos aktív jelenlétének a feltételezése a természettudományos elméletek lényegi tartalmával. Barbour mindenesetre felhívja a figyelmet arra a veszélyre, hogy a szintézis megvalósulása érdekében mind a tudományos elméletek, mind pedig a teológiai igazságok torzulást szenvedhetnek.⁵⁰

A fent kifejtettek alapján megállapítható, hogy a világszemlélet és a világgép általunk javasol megkülönböztetése a párbeszédre törekvő szemléletmód kereteibe illeszkedik leginkább, ahol a természettudományok bizonyos autonómiát élvezhetnek világgépfor-

⁴⁷ BARBOUR i. m. 26-65.

⁴⁸ Karakterisztikus megfogalmazást ad OTTO WEBER: *Grundlagen der Dogmatik. Erster Band.* Evangelische Verlagsanstalt, Berlin. 1977. 515.

⁴⁹ GAÁL Botond: *Élet a teremtett világban.* In: GAÁL Botond – VÉGH László: *Fenntartható élet és vallás.* Hatvani István Teológiai Kutatóközpont Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2013. 9-63. Itt 55.

⁵⁰ BARBOUR i. m. 65.

máló feladatuk teljesítésében. Ebben a tekintetben a teológia teljes tiszteletet tanúsít irán-
tuk és semmilyen módon nem kíván beleavatkozni a munkájukba. Magának viszont, más
szellemtudományokkal együtt fenntartja a világszemlélet-formálás jogát, s egyúttal óvja is
a természettudományokat az efféle tevékenységtől. A párbeszéd fenntartására azért van
szükség, mert a teológiának mélységében is látnia kell a világgép elemeit ahhoz, hogy
azokra nézve megfogalmazhassa az Isten kijelentéséből nyert hitvallását. A teológiának az
a feladata, hogy a természettudományok által leírt tények jelentőségét vizsgálja meg az
ember számára a hit szemével. A alábbiakban három olyan hitbéli viszonyulási módot
ismertetünk röviden, melyek segítséget kínálnak a hívő emberek számára, amikor szem-
besülnek egyes természettudományos felismerésekkel.

2.1. Komplementaritás

A keresztyén hit világszemlélete és a természettudomány látásmódja közötti feszültség a
XX. század elejére már nemcsak a tudományos eszmecserékben, hanem a hétköznapi ember
lelküismeretének szintjén is jelentkezett. Az egyén, aki addig súlyosabb aggályok nélkül a keresz-
tyén szemléletmódot képviselte, döntéshelyzetbe került: kitartson hitbéli álláspontja mellett,
vagy a természettudományoknak adjon igazat. Mivel a konfliktus az emberek többségénél az
utóbbi oldal irányába dőlt el, a szekuláris gondolkodás általánossá vált és emberek tömegei távo-
lodtak el az egyháztól. Ez a helyzet rákényszerítette a protestáns teológiát, hogy a szekularizáció
jelenségét komoly teológiai vizsgálat tárgyává tegye. Korábban a liberális teológia beérte azzal,
hogy az egyre jobban elvilágiasodó világban Krisztusnak (de legalább Jézusnak mint példakép-
nek) és a keresztyénségnek (de legalább a vallásosságának) valahol helyet biztosítson. Ennek a
defenzív hozzáállásnak a következménye csak az lehetett, hogy folyamatosan zsugorodott az a
terület, ahol Istennek legalább mint „munkahipotézisnek” helye maradhatott: tarthatatlanná
vált az ember veleszületett vallásosságának tézise, a moralitás területén is feleslegessé vált a jézusi
példa, s hamarosan már csak a végső kérdések (bűn, halál) területe maradt meg, ahol úgy tűnt,
hogy Isten feltételezése nélkül nehéz boldogulni.⁵¹ Dietrich Bonhoeffer ezzel szemben arra
megállapításra jutott, hogy nem csupán meg kell barátkoznunk a ténnyel, hogy a „nagykorúvá
vált világban” az ember megtanult az isteneszme nélkül boldogulni,⁵² hanem a keresztyén teoló-
giai tisztességhez hozzátartozik, hogy kijelentsük:

⁵¹ Dietrich BONHOEFFER: *Widerstand und Ergebung*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1977.
356-360.

⁵² „... wir in der Welt leben müssen – „*esti deus non daretur*”. Und eben dies erkennen wir – vor Gott!
Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigeren
Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit

„úgy kell élnünk a világban – *’esti deus non daretur’*. És ezt éppen Isten előtt ismerjük fel! Isten maga kényszerít minket erre a felismerésre. Ilyen módon a nagykorúvá válásunk vezet el bennünket az Isten előtti helyzetünk őszintébb felismerésére. Isten tudatja velünk, hogy olyanokként kell élnünk, akik az étellel Isten nélkül is boldogulnak.”⁵³

Csak az Isten nélkül elképzelhető világban, és az istentelenül is élhető életben nyílik meg a szemünk az evangélium titkára, hogy ti. „Isten hagyja magát kiszorítani a világból a keresztre, Isten tehetetlen és gyenge a világban, és éppen így és csak így van velünk és segít nekünk.”⁵⁴ A szekularizációt tehát nem kell csapásként értelmeznünk, hanem áldást kell látnunk benne: lehetőséget arra, hogy az ember teljes felelősséggel és partnerként álljon Isten elé, mint akinek nagykorúan is, sőt éppen a nagykorúsága miatt van szüksége Rá.

Nem sokkal később Friedrich Gogarten hasonló következtetésekre jutott a szekularizációval kapcsolatban. Szerinte a teremtéshit és az evangélium szabadít fel bennünket arra, hogy a világra és mindenre, ami benne van, úgy tekintsük, mint világra, mint „*csak világra, szekuláris világra*”.⁵⁵ Ha a világot valóban világnak látjuk, akkor fogjuk Istent is valóban Istenként tisztelni, ill. fordítva, ha Istent a menny és a föld teremtőjének tartjuk, akkor nem szükséges a világban, vagy annak részeiben valami istenit sejtenuünk, vagy keresnünk. A valóság igazi rendje az, hogy az Isten Isten, a világ világ, és az ember ember.⁵⁶ A szekularizáció áldása abban rejlik, hogy távol tart bennünket attól a veszélytől, hogy összekeverjük Istent és a világot, vagyis hogy Isten világgá, vagy a világ istenné váljon a számunkra. A világnak ez az „istentelenítése”, mitikus vonásoktól történő megfosztása tulajdonképpen a reformációval kezdődött el, de a Szentírásban gyökerezik, ezért nem idegenkedhetünk tőle, inkább üdvözlünk kell. Látnunk kell azonban a szekularizáció árnyoldalát is: a szekularizmust, amikor a világról szerzett tudás üdvtanná, ideológiává válik.⁵⁷ Ez a veszély azért leselkedik az emberre, mert értelenkereső lények vagyunk. Kereszük az egészet, a teljességet, ami értelmet ad a részleteknek. A világot szem előtt tartó ember ezért hajlamos azt állítani, hogy az „a minden”, amit az érzékszerveivel tapasztal (pozitivizmus), vagy pedig azt, hogy teljesség pedig egyáltalán nincs (nihilizmus). Hívő

dem Leben ohne Gott fertig werden.” Uo. 356.

⁵³ Uo. 394.

⁵⁴ Uo. „Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns.”

⁵⁵ Friedrich GOGARTEN: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*. Siebenstern Taschenbuch Verlag, München – Hamburg, 1958. 103.

⁵⁶ Vö. Uo. 97.

⁵⁷ Uo. 143.

emberként egyetérthetünk azzal, hogy az empirikus tudományok műveléséhez nem szükséges hit. A természet- és a történelemtudomány maradjon tapasztalati objektivitásra törekvő megismerési tevékenység. A hit pedig maradjon meg hitnek és a teológia hittudománynak, vagyis ne keressen a teremtett világban bizonyítékokat saját igazságai alátámasztására, ne is használja ezeket az igazságokat a tapasztalati tudományok eredményeinek igazolására vagy cáfolására, vagy pedig a tudományos valóságleírás fehér foltjainak kipótlására, hanem tekintse azokat értelmezési alapnak annak meghatározásához, hogy az ember miként viszonyulhat a tapasztalt valósághoz, ha Istent tekinti a mindenség teremtőjének és fenntartójának. A valóság két alapvetően különböző megközelítéséről van szó, melyek önállóak, mégsem függetlenek egymástól. A kapcsolatuk komplementáris.⁵⁸

A komplementaritás fogalmát a dán fizikus Niels Bohr vezette be olyan fizikai ténymegállapítások kapcsolatának a kifejezésére, amelyek kizárják egymást, mégis egyidejűleg helytállóak. Definíciója szerint

„az egy és ugyanazon objektum viselkedéséről adott, egymást kizáró kísérleti körülmények között szerzett értesüléseket ... komplementereknek nevezhetjük, mivel annak ellenére, hogy leírásuk a mindennapi fogalmak segítségével nem foglalható össze egyetlen egységes képbe, mindegyik egy-egy lényeges oldalát fejezi ki az objektummal kapcsolatban egyáltalán elérhető tapasztaltok összességének”.⁵⁹

Ezt a gondolkodásmódot hamar kiterjesztették a természettudomány és a teológia tárgyát képező valóságok egymással szembeni önállóságának és egységbe tartozásának kifejezésére.⁶⁰ A komplementáris logika igénye *„mindenütt fellép, ahol a tekintet egy meghatározott iránya gátol bennünket abban, hogy egyidejűleg egy meghatározott másik irányba nézzünk, és pedig*

⁵⁸ Lásd magyar nyelven BOLYKI János: *A természettudományok kérdései a XX. század teológiatörténetében*. Magyarországi Református Egyház Zsinatának Sajtóosztálya, Budapest, 1979; BOLYKI János: *Hit és tudomány*. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest 1989; BOLYKI János: *A Szentírás kettős természetéről*. In: FABINY Tibor (szerk.): *Kinyilatkoztatás: Két megközelítés*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1997. 5-45. A valláspedagógia területén lásd ROTHGANGEL i. m. 1999; Thomas BORNHAUSER: *Gott für Erwachsene. Ein Konzept kirchlicher Erwachsenenbildung im Zeichen postmoderner Vielfalt*. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 2002.

⁵⁹ Idézi BOLYKI: *A természettudományok...* 230. Bolyki Krisztus kettős természetének, valóságos ember és valóságos Isten voltának modelljét alkalmazza a természettudományok és a teológia komplementáris kapcsolatának leírására.

⁶⁰ Megjegyzendő, hogy Barbour azért nem tartja a komplementáris megközelítést alkalmazhatónak a teológia és a természettudományok párbeszédében, mert szerinte azt az *„azonos kifejezés-módon belül, azonos logikai típusú modellek”* számára kell fenntartanunk, így pl. a teológián belüli ellentétek értelmezésére. BARBOUR i. m. 113.

nem véletlenül, hanem a dolgok természetéből eredően”.⁶¹ Nem szükséges tehát a természet-tudományos megállapításoknak és a teológiai igazságoknak ugyanazt állítaniuk a valóságról, lehet mégis helyes mindkét megközelítés megfogalmazása. A valóságnak különböző aspektusait írják ugyanis le. Ha állításaik számos ponton ellentmondást mutatnak is, egymást kiegészítik.

A klasszikus logika szerint „A” egyenlő, vagy nem egyenlő „B”-vel, harmadik lehetőség nincs. A komplementáris gondolkodás szakít azzal, a természettudományokban egészen a XX. század elejéig uralkodó nézettel, hogy a dolgok között csak ok-okozati összefüggés állhat fenn, vagy pedig függetlenek egymástól. Lehetnek ugyanis olyan kiegészítő kapcsolatban, amely egy teljesség keretében az összegegyeztetetlent is egységben engedi látni.

A komplementáris gondolkodás képessége csak az ifjúkorra alakul ki, amihez egy, több fokozatból álló fejlődési folyamat vezet el. Ehhez a formális műveletekben gondolkozást meg kell haladni és el kell jutni odáig, hogy a fiatal több szempontot koordináltan vegyen figyelembe ugyanazon tárgyra vonatkozóan (posztformális gondolkodás). Akkor valósul meg ez, ha ugyanazon jelenség többféle magyarázatát úgy képes valaki egyszerre figyelembe venni, hogy egy új, átfogó elmélet keretében tudja elhelyezni az eltérő magyarázatokat. Karl Helmut Reich kutatási eredményei szerint a következő fejlődési szintek különíthetők el a komplementáris gondolkodás kialakulásának folyamatában:⁶²

Első szint: *Még hiányzik a komplementaritás.* A gyermek az „A” és a „B” magyarázatot külön kezeli, és az addigi ismeretei vagy neveltetése alapján spontán az egyiket igaznak, a másikat pedig hamisnak tartja. A vizsgálatok szerint a 6-10 évesek 72,2%-a, a 11-14 évesek 25,4%-a, de még a 15-20 évesek 11,1%-a is ezen a szinten gondolkodik.⁶³

Második szint: *Kezdetleges komplementaritás.* A gyermek, ill. fiatal mindkét magyarázatot lehetségesnek tartja, ezért nem tudja eldönteni, hogy melyik a helyes. Bizonytalanul, de leteszi a voksát az egyik mellett. A 6-10 éveseknek már a 27,8%-a eléri ezt a gondolkodási szintet, a 11-14 évesek 34,9%-a, a 15-20 évesek 13,0%-a tart itt.

Harmadik szint: *Egyszerű komplementaritás.* Úgy ítéli meg a fiatal, hogy a probléma megértéséhez mindkét magyarázatot szükséges figyelembe venni, önmagában egyik sem meríti ki igazságot. A 11-14 éves fiatalok 34,9%-a, a 15-20 évesek 38,9%-a, a 21-25 éveseknek pedig a 22,2% képes ilyen módon gondolkodni.

⁶¹ Carl Friedrich von WEIZSÄCKER megfogalmazását idézi BOLYKI: *A Szentírás kettős természetéről*, 10.

⁶² Ismerteti ROTHGANGEL i. m. 45-49.; BOLYKI: *A Szentírás kettős természetéről*, 13sk.; BORNHAUSER i. m. 184-187.

⁶³ Az itt közölt arányszámokat lásd ROTHGANGEL i. m. 47.

Negyedik szint: *Reflektált komplementaritás*. A fiatal mindkét magyarázatot érvényesnek és összetartozónak tartja, és keresi a kapcsolatuk jellegét. Felismeri az egyes magyarázatok kontextushoz kötöttségét. Ezt a gondolkodási szintet a 11-14 éveseknek még csak 4,8%-a éri el, a 15-20 évesek között már 37%, a 21-25 éveseknél pedig a túlnyomó többség, 77,8% gondolkodik így.

Ötödik szint: *Átfogó elméletek alkotása*. A fiatal vagy a felnőtt olyan elméletet igyekszik létrehozni, amelyben az eltérő magyarázatok jelentőségéről, egymáshoz való kapcsolatáról, különbségeikről és hasonlóságaikról ad számot.

A kutatók megfigyelték, hogy a gondolkodási képesség szintje nem esik feltétlenül egybe a gyakorlatban tanúsított gondolkodási hajlandóság szintjével. Úgy tűnik, hogy legalább a 3. szint elérése szükséges ahhoz, hogy valaki a vallásos szemléletet a természettudományos világgéppel úgy koordinálja, hogy a nyilvánvaló ellentmondások ellenére is mindkét megközelítés létjogosultságát el tudja fogadni. Ennek a gondolkodási módnak a megléte elengedhetetlen, de a legtöbb esetben nem elegendő feltétel a vallásos felfogás és a természettudományos állítások komplementáris együttlátásához. Sokszor hiányoznak hozzá a megfelelő teológiai és/vagy tudományos ismeretek, de a kortárs csoport többségi felfogásához való alkalmazkodás készsége is akadályozza a fiatalokat a komplex gondolkodásban. Míg a gyermekek 12 éves kor alatt erősebb hajlandóságot mutatnak a vallásos felfogás elfogadására, a serdülőkorban a természettudományos elméletek tűnnek vonzóbbaknak, s kialakul egyfajta tudományhit (szcientizmus) a fiatalokban, ami sokaknál az istenhit elbizonytalanodásához vezet. Így lecsökken az érdekeltségük a tudományos világgép és a hit kapcsolatának tisztázásában. A motiváltságot gyengíti az is, ha a fiatal azt gondolja, hogy egyik oldalon sem érthetjük meg igazán az érveket, ahhoz ui. szakembereknek kellene lennünk, vagy ha abból indul ki, hogy ez a probléma alapvetően megoldhatatlan. A komplementáris gondolkodás fejleszthető azáltal, hogy mind a naiv és túlegyszerűsített biblicista szemlélet teológiai tarthatatlanságát, mind pedig a pozitivistá empirizmus hitszerűségét beláthatóvá tesszük, valamint a mögöttük meghúzódó szubjektív indítékokat felszínre hozzuk. A kérdezés, sőt a kételkedés bátorsága nemcsak a természettudományok, hanem a hit területén is alapvető feltétele a látásmód fejlődésének. Ügyelni kell azonban arra, hogy ne csupán a preferált nézőpontból fogalmazódjanak meg a fiatalokban kritikai kérdések a másik nézet irányába, hanem legalább ugyanolyan erővel és őszinteséggel kapjanak helyet önkritikus, ill. önreflexiós kérdések is. Csak egy differenciált teológiai látásmód lehet méltó komplementuma a természettudományos világgépnek, és csak egy jól megalapozott tudományos világgép méltó a komoly teológiai reflexióra. Mindazonáltal a komplementáris gondolkodás értelmében folytatott párbeszédnek alapszabályként kell kezelnie, hogy a teológia természetétől idegen dolog, ha a természettudományok segítségével kívánja alátámasztani megállapításait, vagy önmaga védelmében természettudomá-

nyos nézeteket támad, ugyanígy a természettudományoknak sem feladata, hogy megállapításaik megfogalmazásakor teológiai nézetekre legyenek tekintettel, de az sem tartozik a hatáskörükbe, hogy megállapításaikat teológiai nézetek bírálataként propagálják.

2.2. Creatio ex nihilo

Amint fentebb utaltunk rá (1.2.3.), a papi irat teremtéstörténetének lényeges vonása, hogy Isten felszólítására álltak elő a teremtmények.⁶⁴ „Mondta Isten” és „lett”, „megtörtént”. Isten beszéde valósággá válik, mert teremtő erő van benne és tartalmazza azt az információt, ami formát ad mindannak, ami létrejön. A Jn 1,3 *logosznak*, *igének* nevezi azt a teremtő erőt, ami által Isten létrehozta a mindenséget. Külön hangsúlyt helyez arra, hogy a „*logosz teremtő szerepe totális*”.⁶⁵ A „minden”, ami általa létrejött, kizárólagos ellentétben áll a „semmivel”, ami a teremtő ige nélkül „van”. Az Isten igéje tehát mindent megelőz a teremtés folyamatában. Nem maga a teremtő, de a teremtő akarat és terv közvetítője. A Zsid 11,3 ugyanerről tesz bizonyosságot.⁶⁶ Az Isten szava itt a beszéd aktusát jelenti. A teremtő Isten beszéde azonos Isten teremtő tetteivel. A szerző – a hellenista gondolkodásnak megfelelő filozofikussággal – láthatóknak a láthatatlantól történő előállításáról beszél, ami egyet jelent azzal az ószövetségi hagyományon nyugvó meggyőződéssel, hogy Isten a világot szava által alkotta (vö. Róm 4,17). A látható másodlagos a láthatatlannal szemben, vagyis visszavezethető a láthatatlan isteni szóra, ez pedig a láthatatlan Istenre. Aki tehát meg akarja érteni a teremtés titkát, annak nem csupán a láthatókat kell vizsgálnia, hanem Isten szavát kell meghallania és az Isten személyére figyelnie. Tanulságos, és a szövegösszefüggésben külön súlya van, hogy a teremtés lényegét hit által értjük meg. Mindebből arra következtethetünk, hogy az általunk tapasztalható anyagi világnak immateriális, szellemi háttere van. A mai fizika, biofizika és biokémia már magától értődő tényként kezeli, hogy mind az élettelen, mind az élő valóság alapegysége a „mintázat”, ami mindig valamely ható és meghatározó információ nyomán áll elő.⁶⁷ Az információ a mintázat hátterét képezi, de csak a mintázatból tudunk következtetni rá. Azt is tudjuk róla, hogy a tartalma független az információhordozó és -átvivő közegtől, tehát egészen immateriális strukturáló tényező, ami megelőzi

⁶⁴ Vö. KAISER i. m. 240skk.

⁶⁵ BOLYKI János: „*Igaz tanúvallomás*”. *Kommentár János evangéliumához*. Osiris Kiadó, Budapest 2001. 64.

⁶⁶ A továbbiakhoz lásd Hans-Friedrich WEIß: *Der Brief an die Hebräer*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991. 574sk.

⁶⁷ Carsten BRESCH: *Was ist Evolution?* In: BÖHME, Wolfgang (Hg.): *Evolution und Gottesglaube. Ein Lese- und Arbeitsbuch zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988. 31-54.

materializálódásának valamennyi formáját. Az információ rá van utalva az információhordozóra, a hordozó és az információ mégsem azonos.⁶⁸ Ez a hordozótól való lényegi függetlenség teszi lehetővé a materiális világban az információ továbbadását, így a kibontakozást, a fejlődést is. A modern kvantumelmélet alapján Thomas Görnitz megállapítja, hogy az információstruktúra – amit ő protipózisnak nevez – a valóság alapja. Ilyen értelemben a valóság szellemi alapon áll. Mintha azt mondanánk, hogy a kvantumfizika törvényei szerint a kozmosz fizikai szempontból egyszerűen a „semmiből” állt elő. Következtetésként az vonható le ebből, hogy amit valóságként tapasztalunk, az Isten gondolataiból származik.⁶⁹

A II. század második fele óta a keresztyénység hangsúlyozza, hogy Isten a semmiből alkotta a mindenséget, ez az ún. creatio ex nihilo tanítása. Isten szuverén döntés alapján, mindentől függetlenül, teljes szabadságban teremt. Erre következtethetünk abból, hogy szavával hívta létre a mindenséget (Zsolt 33,6; Jn 1,3; Róm 4,17; Zsid 11,3). Máshol azt hangsúlyozza a Szentírás, hogy még a sötétséget is Ő alkotta (Ézs 45,7) és hogy Isten bölcsessége megelőzte még a mélységek előállítását is (Péld 8,24). Mindennek egyedül Ő az eredete, Lelke erejére és bölcsességére vezethető vissza minden lét.

A „semmiből teremtés” tana néhány fontos teológiai igazságot sűrít magában:⁷⁰

- Isten teremtő munkája feltételektől mentes. Nem szabad félreérteni ezt a megállapítást úgy, mintha Isten teremtő tettét egy kauzális eseménysorban helyezhetnénk el, melynek az elején kezdő láncszemként Ő maga áll. Isten nem része a láncolatnak. De nem létezik olyan koegzisztens vagy konkuráló valóság sem, ami Isten szabad döntését befolyásolhatná, még kevésbé olyan, ami feltételt szabhatna neki. Az Ő cselekvése nem állhat semmilyen szükségszerűség kényszere alatt. Teremtőként a világra mindig is úgy tekint, mint ahol tetteit szükségszerűségektől mentesen hajthatja végre.

- A teremtés nem kauzális oka, hanem lehetőségalapja a világ előállításának, megelőzi mindazt, ami ok-okozati folyamatokban realizálódhat. A világ előállításának a lehetősége és célja van Istenben, nem pedig az ősoka. A teremtés ennél fogva minden más alkotó tevékenységtől alapvetően különbözik. Isten nemcsak teremtő elhatározásában, hanem a teremtményei vonatkozásában is szabad.

- A teremtés nemcsak „semmiből”, hanem „semmiért” is történt, azaz ingyen (grátisz) van, ajándék. Azt fejezi ki ez, hogy a teremtés a szeretet tette. Minden feltétel nélküli ajándék a szeretet realizálódása. A szeretet természetéhez tartozik ugyanis, hogy nem

⁶⁸ Hartmut WEHRT: *Belebte Materie und Information*. In: AICHELIN, Helmut – LIEDKE, Gerhard: *Naturwissenschaft und Theologie. Texte und Kommentare*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1974. 97-104. Itt 100.

⁶⁹ Thomas GÖRNITZ – Brigitte GÖRNITZ: *Naturwissenschaft und evangelische Spiritualität*. In: ZIMMERLING, Peter (Hg.): *Handbuch Evangelische Spiritualität*. Band 2: Theologie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2018. 89-110.

⁷⁰ A következő pontokhoz lásd HÄRLE i. m. 422.

függ feltételektől és nem szab feltételeket. Ami minden feltételtől szabad, annak szeretet-természete van. Ha tehát egyáltalán beszélhetünk a teremtés feltételéről, akkor az Istenben keresendő, aki maga a szeretet (1Jn 4,16).

2.3. Creatio continua

„Az Isten valósága egészen körül fogja a világ valóságát”,⁷¹ ezért az istenkérdés nem válhat sohasem függetlenné a valósággal kapcsolatos kérdésfeltevésektől, de kettő nem is mosható össze egymással. A valóság önmagában és önmagából nem érthető meg, csupán egy rajta kívül álló nézőpont igénybevéletével, mely egyszersmind feltétlen vonatkozásban is áll vele. Ha tehát meg akarjuk határozni a magunk számára a tapasztalati valóság valamely elemének a jelentőségét, akkor ezt a végső és legátfogóbb értelem felől tehetjük meg. A keresztyén hit a teremtő és megváltó Istent tekinti olyan valóságnak, aki felől nézve a résztapasztalatok jelentése megfejtethető. Az értelemtalálás mindig egyszeri és soha meg nem ismétlődő tapasztalatokra vonatkozik. Isten népe úgy tekintett mind a történelmére, mint pedig a természet történéseire, mint kontingens események sorozatára, és Isten cselekvését a kontingenciákban, a kiszámíthatatlanban, az előre nem láthatóban, az újban vélte felismerni.⁷² A természet működését véletlenszerűségek és törvényszerűségek határozzák meg. Ahol a természettudós kontingenciáról beszél, ott a hit a teremtő Isten munkájáról tesz bizonyosságot. Ha feltételezzük, hogy véletlenszerű egybeesések hoznak létre új formációkat a természetben, akkor ezeknek az egybeeséseknek az eredete már kívül áll a természettudományos megközelítés lehetőségének a körén.⁷³ Nem nevezhető tehát a

⁷¹ „Die Weltwirklichkeit ist ganz von der Gotteswirklichkeit umgeschlossen.” HEGEDŰS i. m. 72. Újabban a teológiában a panenteizmus kifejezéssel jelölik ezt a gondolatot, lásd Philip CLAYTON: *Panentheismus* I. In: RGG (4. kiadás), Band 6. Mohr-Siebeck, Stuttgart, 2008, 848-850. A megjelölés egyszerre kívánja kifejezni Isten transzcendenciáját a világgal szemben és immanenciáját, azaz világban való jelenlétét azaz, hogy a gondolkozás irányát megfordítja és a világ Istenben létét helyezi előtérbe. Ezzel mind a klasszikus panteizmus, mind a klasszikus teizmus szélsőségét igyekszik elkerülni. Arthur Peacocke a következő definícióhoz csatlakozik: „A hit, hogy Isten Lénye az egész univerzumot magában foglalja és átjárja, így annak minden része Benne létezik, azonban (szemben a panteizmussal) az Ő Lénye több, mint az univerzum, és az univerzum nem meríti ki azt”. ARTHUR PEACOCKE: *Egy tudományos kor teológiája*, Kalligram, Pozsony, 2011. 208.

⁷² Az alábbiakhoz lásd Wolfhart PANNENBERG: *Systematische Theologie. Band 2.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991. 83-92.

⁷³ Hasonlóan véleményen van Peacocke is: „Azt mondhatnánk, hogy a világ 'létének' potenciálja abban a 'keletkezésben' nyilvánul meg, amelyet a véletlen működése aktualizál. Ebből arra következtethetünk, hogy úgy a törvényszerűnek ('szükségszerűnek'), mint a 'véletlennek' Isten a végső alapja és

természet „képességének” az, hogy valami alapvetően újat produkáljon. De – amint Pannenberg kifejti – még a természettudományok által leírt törvényszerűségek is véletlenszerűségekre vezethetők vissza. Nem szükségszerűségeket írnak le, hanem a lehetőségek statisztikailag legesélyesebb változatát jelzik előre. Természettudományos megközelítésben azt sohasem tudjuk meg, hogy miként dőlnek el a dolgok, miért éppen az történik, ami végbemenő folyamatokról sohasem gondolkozhatunk mechanikusan. „Ha, akkor...” megállapításokat ugyanis csak abban az esetben tehetünk, ha volt egyszer egy kezdő történés (ami múlttá válása miatt már feltétlenül egyszerűnek tekinthető), amelyből valami következett. Ilyen értelemben a természeti törvényszerűségek egyszeri és soha meg nem ismétlődő, azaz kontingens eseményekből absztrakció által fogalmazhatók meg. Minden történés alapvető jellemzője, hogy kontingens.⁷⁴ Az a tény azonban, hogy azelemi folyamatok között mégis formai hasonlóságok fedezhetők fel, szükségszerű része a természeti történéseknek. Csak ilyen módon jöhetnek létre tartós alakzatok. E nélkül nem képzelhető el önálló lét. A törvényszerűségek tehát nem állnak ellentétben a véletlenszerűségekkel. A hit számára „a természeti folyamatokban mutatkozó egyformaság egyfelől kifejezi Isten hűségét és állandóságát teremtő és fenntartó munkája során, másfelől nélkülözhetetlen alapot képez arra, hogy a teremtmények világában mindig új és komplexebb alakzatok álljanak elő”.⁷⁶ Istenről mint teremtőről tehát úgy tehetünk bizonyosságot, hogy az Ő munkáját látjuk minden egyes eseményben és a természet egész folyásának a hátterében.

A teológia hagyományosan a creatio continua tanításával fejezi ki, hogy Isten teremtő tevékenysége nem egyszeri aktus, hanem folyamatosan kíséri fenntartó és gondviselő munkáját. Nevezhetnénk ezt teremtettségen belüli teremtésnek is. A keresztyén hit meggyőződése szerint „a teremtett világ idői létének minden pillanatában rá van utalva Isten aktív jelenlétére”,⁷⁷ hogy egyáltalán fennmaradjon. Az 1Móz 1,1-2,4a teremtetéstörténete közvetlenül nem utal ugyan Isten folytatólagos teremtő munkájára, de az Ószövetség

forrása.” PEACOCKE i. m. 153.

⁷⁴ Vö. Christian LINK: *A teremtés teológiája*. Károli Gáspár Református Egyetem Tanítóképző Főiskolai Kara, Nagykőrös, 2007. 167.

⁷⁵ PANNENBERG: *Systematische Theologie*. Band 2. 88.

⁷⁶ „Die Gleichförmigkeit des Naturgeschehens ist einerseits Ausdruck der Treue und Beständigkeit Gottes in seiner Tätigkeit als Schöpfer und Erhalter, und bildet andererseits den Boden, der für den Entstehen immer neuer und komplexerer Gestalten in der Welt der Geschöpfe unerlässlich ist.” PANNENBERG: *Systematische Theologie*. Band 2. 91.

⁷⁷ „...daß die geschaffene Welt in jedem Augenblick ihres zeitlichen Daseins auf die aktive Gegenwart Gottes angewiesen ist.” Christian LINK: *Creatio continua*. In: RGG, (4. kiadás), Band 2. Mohr-Siebeck, Suttgart, 1999, 484.

tágabb összefüggésében, de már az 1Móz 1-11-ben is egyértelműen látszik, hogy a világ fenntartása nem egyszerűen conservatio. Westermann rámutat, hogy már a papi teremtésbeszélésben is feltűnik, hogy a növények és az állatfajok teremtése fejlődési rendet mutat, ami egyébként hiányzik a Biblián kívüli teremtés mítoszokból. A korábbi, jahwista elbeszélés (1Móz 2,4b-24) viszont egyértelműen jelzi, hogy az emberről Isten több szempontból is gondoskodik, folyamatosan biztosít számára életfeltételeket és beszélgető kapcsolatot tart fenn vele. Ezzel a teremtés részévé válik egy olyan történetnek, amelyben Isten a történelem és a történelem Ura, aki áldásaival, rendreutasításaival, büntetéseivel és határszabásaival az ember és a teremtett világ létét folyamatosan igazgatja.⁷⁸ Ezt mégsem szabad úgy felfognunk, mint valami külső vezérlést, hiszen Isten teremtő jelenléte a teremtett világ számára egyben az önszervező kibontakozás lehetővé tételét is jelenti, valamint valóban új kezdetek állandó lehetőségének a biztosítója. E nyitottsággal együtt jár a visszafordíthatatlanság és a jövőorientáltság. A bibliai bizonyágtétel szerint Isten és Krisztus úgy jelenti ki magát, mint a mindenség Alfája és Ómegája. Ebből tudhatjuk meg, hogy a kezdet és a végkifejlet, az első teremtés és az új teremtés egyazon kézben van, de a kettő között zajló folyamat minden lépése is Isten műve (Ézs 44, 6; 48,12; Jel 1,8. 17; 2,8; 21,6; 22,13).

Felhasznált irodalom:

- AICHELIN, Helmut – LIEDKE, Gerhard: *Naturwissenschaft und Theologie. Texte und Kommentare*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1974.
- BARBOUR, Ian G.: *A természettudomány és a vallás találkozása*. Kalligram, Pozsony, 2009.
- BOLYKI János: *A természettudományok kérdései a XX. század teológiatörténetében*. Magyarországi Református Egyház Zsinatának Sajtóosztálya, Budapest, 1979.
- BOLYKI János: *A Szentírás kettős természetéről*. In: FABINY Tibor (szerk.): *Kinyilatkoztatás: Két megközelítés*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1997. 5-45.
- BOLYKI János: *Hit és tudomány*. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest 1989.
- BOLYKI János: *„Igaz tanúvallomás”. Kommentár János evangéliumához*. Osiris Kiadó, Budapest 2001.
- BONHOEFFER, Dietrich: *Widerstand und Ergebung*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1977.
- BORNHAUSER, Thomas: *Gott für Erwachsene. Ein Konzept kirchlicher Erwachsenenbildung im Zeichen postmoderner Vielfalt*. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 2002.

⁷⁸ Claus WESTERMANN: *Schöpfung und Evolution*. In: BÖHME (Hg.) i. m. 240-250.

- BÖHME, Wolfgang (Hg.): *Evolution und Gottesglaube. Ein Lese- und Arbeitsbuch zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988.
- BRESCH, Carsten: *Was ist Evolution?* In: BÖHME, Wolfgang (Hg.): *Evolution und Gottesglaube. Ein Lese- und Arbeitsbuch zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988. 31-54.
- BUCHER, Anton A. – REICH, K. Helmut (Hg.): *Entwicklung von Religiosität. Grundlagen – Theorieprobleme – Praktische Anwendung*. Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg, 1989.
- BURI, Fritz – LOCHMANN, Jan Milic – OTT, Heinrich: *Dogmatik im Dialog. Band 3: Schöpfung und Erlösung*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1976.
- CLAYTON, Philip: *Panentheismus I*. In: RGG (4. kiadás), Band 6. Mohr-Siebeck, Stuttgart, 2008, 848-850.
- DILTHEY, Wilhelm: *Gesammelte Schriften V*. Teuber – Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart – Göttingen, 1961.
- DILTHEY, Wilhelm: *Gesammelte Schriften VII*. Teuber – Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart – Göttingen, 1961.
- DILTHEY, Wilhelm: *Gesammelte Schriften VIII*. Teubner, Stuttgart 1960.
- DAWKINS, Richard: *Isteni téveszme*. Nyitott Könyvműhely, Budapest, 2007.
- DAWKINS, Richard: *Az önző gén*. Kossuth Kiadó, Budapest, 2005.
- DAWKINS, Richard: *A vak órásmester*. Kossuth Kiadó, Budapest, 2005.
- DRESSLER, Bernhard: *Überlegungen zur Didaktik der Schöpfungstheologie*. In: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie*, 2009/4. 391-401.
- FABINY Tibor (szerk.): *Kinyilatkoztatás: Két megközelítés*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1997.
- FETZ, Reto Luzius – REICH, Karl Helmut – VALENTIN, Peter: *Weltbildentwicklung und Gottesvorstellung. Eine strukturgegenetische Untersuchung bei Kindern und Jugendlichen*. In: SCHMITZ, Edgar (Hg.): *Religionspsychologie*, Hogrefe Verlag für Psychologie, Göttingen etc. 1992. 101-130.
- FOWLER, James W.: *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1991.
- FOWLER, James W. – STREIB, Heinz – KELLER, Barbara: *Manual for Faith Development Research*. Center of Research in Faith and Moral Development Candler School of Theology Emory University, Atlanta – Center of Biographical Studies in Contemporary Religion, Bielefeld, 2004.
- GAÁL Borond – VÉGH László: *Fenntartható élet és vallás*. Hatvani István Teológiai Kutatóközpont Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2013.

- GAÁL Botond: *Élet a teremtett világban*. In: GAÁL Botond – VÉGH László: Fenntartható élet és vallás. Hatvani István Teológiai Kutatóközpont Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2013. 9-63.
- GADAMER, Hans-Georg: *Igazság és módszer*, Gondolat, Budapest, 1984.
- GOGARTEN, Friedrich: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*. Siebenstern Taschenbuch Verlag, München – Hamburg, 1958.
- GÖRNITZ, Thomas – GÖRNITZ, Brigitte: *Naturwissenschaft und evangelische Spiritualität*. In: ZIMMERLING, Peter (Hg.): *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 2: Theologie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2018. 89-110.
- HÄRLE, Wilfried: *Dogmatik*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1995.
- HEGEDŰS Loránt: *Aspekte der Gottesfrage. Ihre Radikalisierung und Konkretisierung*. Siebenbürgerischer Distrikt der Reformierten Kirche in Rumänien, Klausenburg (Kolozsvár), 1998.
- HUNZE, Guido: *Schöpfung – ein unterschätzter Grundbegriff der Religionspädagogik*. In: In: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik, 2009/1. 42-55.
- ITTZÉS Gábor: *Ateizmus és lelki egészség. Richard Dawkins Isteni téveszméje*. In: Embertárs, 2007/4. 365-377.
- JASPERS, Karl: *Psychologie der Weltanschauungen*. Springer Verlag, Berlin, 1919.
- KAISER, Otto: *Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments. Teil 2. Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998.
- KRAFT, Wilhelm: *Schöpfung und/oder Evolution? Zur Aktualität einer „alten“ Fragestellung im Zeichen des Darwinjahres*. In: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik, 2009/1. 56-67.
- LINK, Christian: *A teremtés teológiája*. Károli Gáspár Református Egyetem Tanítóképző Főiskolai Kara, Nagykőrös, 2007.
- LINK, Christian: *Creatio continua*. In: RGG, (4. kiadás), Band 2. Mohr-Siebeck, Stuttgart, 1999, 484-485.
- MCGRATH, Alister: *Dawkins istene – Gének, mémek és az élet értelme*. Kalligram Kiadó, Pozsony, 2008.
- MUTSCHLER, Hans Dieter: *Darwinismus und Schöpfungstheologie*. In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie, 2009/4. 304-313.
- OEMING, Manfred: *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Systematische Theologie. Band 2*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991.

- PEACOCKE, Arthur: *Egy tudományos kor teológiája*, Kalligram, Pozsony, 2011.
- POPPER, Karl R.: *Logik der Forschung*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1994.
- REICH, K. Helmut – FETZ, Reto Luzius – VALENTIN, Peter: *Weltbild, Gottesvorstellung, religiöses Urteil: Welche Beziehung?* In: BUCHER, Anton A. – REICH, K. Helmut (Hg.): *Entwicklung von Religiosität. Grundlagen – Theorieprobleme – Praktische Anwendung*. Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg, 1989. 149-158.
- ROTHGANGEL, Martin: *Naturwissenschaft und Theologie*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- SCHMIDT, Werner H.: *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1968.
- SCHMITZ, Edgar (Hg.): *Religionspsychologie*, Hogrefe Verlag für Psychologie, Göttingen etc. 1992.
- SCHÜLE, Andreas: *Die Urgeschichte (Genesis 1-11)*. Zürcher Bibelkommentare. Theologischer Verlag, Zürich, 2009.
- SIRE, James W.: *Naming the Elephant. Worldview as a Concept*. IVP Academic, Downers Drove, 2004.
- SIRE, James W.: *The Univers next Door*. InterVarsity Press, Downers Drove, 2009.
- SPARN, Walter: *Weltbild – systematisch-theologisch*. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Band XXXV. Walter de Gruyter, Berlin– New York, 2003. 605-611.
- TÓTH Balázs – CSÁNYI Vilmos: *Hiedelmeink. Az emberi gondolatok építőkövei*. Libri Kiadó, Budapest, 2017.
- WEBER, Otto: *Grundlagen der Dogmatik. Erster Band*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin. 1977.
- WEDER, Hans: *Neutestamentliche Hermeneutik*. Theologischer Verlag, Zürich, 1986.
- WEIß, Hans-Friedrich: *Der Brief an die Hebräer*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991.
- WEHRT, Hartmut: *Belebte Materie und Information*. In: AICHELIN, Helmut – LIEDKE, Gerhard: *Naturwissenschaft und Theologie. Texte und Kommentare*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1974. 97-104.
- WESTERMANN, Claus: *Genesis 1-11 (Teil 1.)*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1985.
- WESTERMANN, Claus: *Schöpfung und Evolution*. In: BÖHME (Hg.) i. m. 240-250.
- WETTE, Markus: *Die biblische Urgeschichte*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1998.
- ZIMMERLING, Peter (Hg.): *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 2: Theologie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2018.

Fekete Károly¹:

A Húsvét Homiletikuma

The Homiletics of Easter.

The death of Jesus was the sacrifice of the obedient and loving Son until death. Good Friday and Easter are inseparable. The cross and the resurrection together make Jesus the Christ and the Saviour. The sacrifice of the cross is linked to the open tomb of our Lord. And this interconnection can invite us to rejoice.

If I understand the significance of Easter, I can also believe in its reality. The resurrection must not only be taught, but also believed. Otherwise, my creed of the resurrection is *sacrificium intellectus* (the victim of reason), an empty, arbitrary, and contradictory statement.

The triple benefit of the resurrection of Christ is referred to in the 45th question–answer of the Heidelberg Catechism as the three time planes: the past, the present, and the future showing the threefold consolation of the resurrection. *The first time plane* recalls the memorable past, the first Easter, when the Prince of Life came out of the tomb of Joseph Arimathia. *The second time plane* points to the present. Christ has overcome the power of death to learn to walk in new life right now. Everything that must happen to us must be under the power of the living Jesus Christ. *The third time plane* is the Future: Christ overcame the power of death, so there will be a resurrection for us. God brought life to triumph with the resurrection of Christ. His resurrection is the keystone of the glorious resurrection that will come upon Christ's return.

The Resurrection of Jesus Christ is a guarantee of the renewal of the whole created world. The relationship between the present world and the “new heavens and new earth” (2 Peter 3,13) is characterized by continuity and discontinuity at the same time: we are waiting for the ultimate salvation that we have already “tasted” and which will be quite different from what we can think or imagine.

Keywords: Saviour, Easter, triple benefit of the resurrection, homiletics

„Minden keresztyén prédikáció rejtett főtételének annak kell lennie, hogy Krisztus feltámadott... Mindig hiábavaló a prédikáció, ha nem Krisztus feltámadásának húsvéti bizonyossága képezi láthatatlan alapját.”² Jézus halála a mindhalálíg engedelmes és minket szerető Fiú áldo-

¹ Egyetemi professzor, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, a Tiszántúli Református Egyházkerület püspöke, email: fekete@drhe.hu

² JOÓ Sándor: *Húsvét homiletikuma*, Debrecen, 1942. 5.

zara volt. Engesztelő áldozat érettünk, Ádám „árváiért”.

A legcsodálatosabb, leghűségesebb mártírok sem támadtak fel, de a Megváltó – igen. Az Atya előhozta a juhok nagy pásztorát a halálból, meghallgatva Jézus kiáltását: „Bocsáss meg nekik, mert nem tudják, mit cselekszenek.”

Nagypéntek és Húsvét elválaszthatatlanul egybetartozik. A kereszt és a feltámadás együtt teszi Jézust Krisztussá, Szabadítóvá. „Nagypéntek Húsvét nélkül abszolút csőd. Húsvét Nagypéntek nélkül pogány theofánia.” (Ravasz László) „Krisztus halála a kifizetett adósság nyugtája.” (Spurgeon) A kereszt áldozata összekapcsolódik Urunk megnyílt sírjával. S ez az összekapcsolás örömteli ujjongásra hívhat bennünket.

A feltámadás hitelesíti a keresztet. Nincs külön keresztben kiszenvedett Jézus és egy ettől függetlenül újraéledt Krisztus, hanem a Szenvedő és a Feltámadott ugyanaz. Az élő Krisztus a keresztyén hitvallás alapja és tartalma. Ezért a húsvéti igehirdetés szólhat a Jézus Krisztus valóságos jelenlétéről. „A feltámadás ereje a jelenben úgy hat, mint Jézus Krisztus valóságos jelenlétének személyes energiája.”³

A feltámadás a keresztyén hit és az evangélium középpontja. Ahogyan K. Barth kifejti:

„A keresztyén gyülekezet a húsvéti gyülekezet. Prédikálásunk: húsvéti prédikálás, énekeink húsvéti énekek, hitünk: húsvéti hit. Nemcsak teológiai crucisunk van, hanem teológia resurrectionisunk is, és ezért teológia gloriaenk is; ti. a Megfeszítettként diadalmaskodó megfeszített Jézus Krisztusban valósággá lett és megjelenített új ember dicsőségének teológiája; eme ember halálán alapuló és eredező örök életünk ígéretének teológiája.”⁴

Ha húsvét jelentőségét megértem, akkor tehetek hitet annak valóságáról is. A feltámadást nem csak tanítani kell, hanem hinni is. Máskülönben a feltámadásról szóló hitvallásom *sacrificium intellectus* (az értelem áldozata), üres, önkényes és az értelemnek ellentmondó állítás. Tehát a feltámadás jelentőségének és üdvtörténeti jelentésének kérdésében valóságossága is eldől. (Heinrich Ott)

A Krisztus feltámadásának hármas hasznát a Heidelbergi Káté 45. kérdés–felelete⁵ a múlt – jelen – jövő három idősíkjára vonatkoztatja, felmutatva a feltámadás hármas vigasztalását.

³ CZEGLÉDY Sándor: *A homiletika vázlatja*, Debrecen, 1971. 177. Vö. Jel 1,17–18; Jn 8,51; Jn 6,54.

⁴ Karl BARTH: *Kirchliche Dogmatik IV/2*. 394–397.

⁵ *Mit használ nekünk Krisztus feltámadása?* – Először azt, hogy feltámadásával legyőzte a halált, hogy minket is részesítsen abban az igazságosságban, amelyet halálával szerzett. Másodszor: hatalmával már most új életre támaszt minket is. Harmadszor: Krisztus feltámadása a mi boldog feltámadásunk záloga.

Az első idősík azt az emlékezetes múltbéli, történelmi, első húsvétot idézi, amikor az Élet Fejedelme kijött az Arimátiai József sírboltjából, amikor elhangzott az angyal szájából: „Nincsen itt, hanem feltámadott, mit kerestek a holtak között az élő” (Lk 24,6).

Krisztus legyőzte a halált, és megigazulást szerzett az embernek. Szépen fejezi ki ezt Hunyadi Ferenc hajdani debreceni püspök: „aki bárány volt a szenvedésben, feltámadásában lett oroszlánná.” Az örömhír az, hogy Isten szenvedő Báránya és Júda győztes oroszlánja a miénk. Értünk halt meg, és érettünk támadott fel. Részeltet, magához emel, megajándékoz. Vele járulhatunk a megengesztelődött Atya elé.

Húsvétkor nem az ember a főszereplő a maga vallási-hitbeli problematikájával, hanem a halálon győzedelmes Krisztus. Amennyiben Krisztus a halálban maradt volna, nem tehetett volna minket részesévé a halálával szerzett igazságnak. Igencsak figyelemre méltó gondolatmenet ez ma, amikor annyira emberközpontúan gondolkodunk.

Az első húsvétkor helyreállt a viszony Isten és ember között, mert Krisztus kiengesztelte az Atyát. Krisztus legyőzte a halál hatalmát, ezért valóságosan felmentette az embert Istennel szembeni tartozásunk alól. A megnyitott úton Ő maga vezet minket. Megszerezte az igazságot, az „igaz” viszonyt. Az első haszon esetében még véletlenül sem szabad a társadalmi igazságosságra gondolni, hanem itt Krisztus megigazító igazságosságáról van szó. A feleletben a legtipikusabb református jellegű kifejezés az igazságban részesítés (*participáció*), amely az ajándékozott igazság hangsúlyozása. Olevianus ezt így magyarázza:

„Amikor Krisztus a helyettes üdvözítő munkájában minden mi bűnünkből dicsősegesen feltámadt, ez azt jelenti, hogy minden bűnünk a Krisztus testére vettett, és ezek közül egy sem maradt teljes büntetés és megfizetés nélkül. Mert másként Krisztus nem támadhatott volna fel, ha csak egy bűn is (mint Istennek való tartozás) megmaradt volna, mert akkor még a bűn zsoldja a halál lenne érvényben.”⁶

Krisztus feltámadása által legyőzte a halált.

„Jézus Krisztus személyében helyettünk teszi ki magát a halálos viszony nélküliségnek, hogy éppen ott, ahol a bűnös élet befejeződik, egy új kezdetet készítsen. Hiszen azáltal, hogy a mi kapcsolat-nélküliségünket, a bűn halálos átkát önmagán elhordozta, az igazságát, saját létének kapcsolatrendszerét úgy érvényesíti, hogy azt felénk fordítja és ezáltal megigazított bűnösökké tesz bennünket.”⁷

⁶ Idézi G. VAN DEN END: *Zondag 17*, in: J.H. van de Bank et al. (red.): *Kennen en vertrouwen: handreiking bij de prediking van de Heidelbergse Catechismus*, Boekencentrum, Zoetermeer, 1993. 153, 155.

⁷ Eberhard JÜNGEL: *Igazságból való élet – Isten cselekvése és az emberi tett*, (ford. Básti Péter) Másik oldal, Felvidéki Teológus Fórum, 1997. február 27., 3. szám. 19.

Amikor kimondjuk, hogy a halál legyőzött, azt jelenti, hogy a halál mint a bűn által nyeregbe segített hatalom (Róm 5,12–13) Krisztus által kivetettetett a nyeregből. A húsvéti igehirdetés éppen ezért győzelmi jelentés. A halál hatalmával való végső leszámolás még ezután következik: mint utolsó ellenség töröltetik el a halál (1Kor 15,26).

Hasznunk a feltámadásból, hogy nekünk nem halott király a fejedelmünk, hanem az Élő Krisztus, a Hű és Igaz, s általa új igazságunk van.

A második időskor a jelenre mutat. Krisztus legyőzte a halál hatalmát, hogy már most megtanuljunk az új életben járni. Mindannak, aminek velünk történnie kell, az élő Jézus Krisztus hatalma alatt kell történnie. A HK-felelet azt mondja: *az Ő ereje már most minket is új életre támaszt. „Minket, akik meg voltunk halva a vétkek miatt, megelevenített, együtt a Krisztussal”* (Ef 2,5-6). Majd később felszólító formában mondja Pál: *„Serkenj fel, aki aluszol, és támadj fel a halálból, és felragyog tenéked a Krisztus”* (Ef 5,14). A feltámadás ünnepének evangéliuma arról győz meg, hogy itt ezen a földön lehet és érdemes a bűn álmából, sőt halálából felébredni, megtérni, új életet élni.

Amikor az ember megtér, akkor új, minőségileg más élet kezdődik számára Krisztussal: *„mert ez az én fiam meghalt és feltámadott, elveszett és megtaláltatott”* (Lk 15,24). Pál apostol teológiájában nagyon sokszor találkozunk azzal, hogy amíg az ember meg nem tér, addig tulajdonképpen halott. Lehet, hogy érvényes rá a „biosz” fogalma, tulajdonképpen él, vegetál, de a megtérésre (fel)támadás nélkül nem jöhet el az a másik fajta élet, a „zóé”, amely az Istennel élt minőségi életet jelenti. Amikor ez a fajta feltámadás megtörténik, onnan kezdve számítja az új életet Pál apostol, ott kezd el az ember igazán élni, mert az ember új perspektívát lát meg, már ebben a földi életben. *„Nemcsak az igazság viszonya állott helyre Isten között és mi közöttünk, hanem ebben a helyreállított viszonyban bennünk magunkban is megfordul az élet iránya és kicserélődik az élet tartalma.”*⁸

Amikor az új életről van szó, mi gyakran elsősorban egy feladatra, egy parancsra gondolunk. A Krisztus feltámadásában megnyilvánuló erő úgy jelenik meg, mint amely a Krisztus-testben, a gyülekezetben folyamatosan ható erő. A feltámadás tehát nem olyan történeti tény, amely csak a múlthoz tartozik, hanem a Krisztus feltámadásában megnyilvánuló erő a jelenben is megtapasztalható. A keresztyén ember számára ez az erőmegnyilvánulás a legvilágosabb bizonyítéka annak, hogy Ő valóban feltámadott.⁹

Hasznunk a feltámadásból, hogy *„nem világhírű elméletek, népszövetségek, sopánkodások, egyezmények, emberi elgondolások, tiszavirág-filozófiák fogják megoldani ennek a fájó emberi életnek ezer kínzó sebéit, az ifjúság elhelyezkedését, az új magyar holnap égető kérdéseit, hanem egyes-egyedül a Feltámadott, Jézus Krisztusnak erői.”*¹⁰ A kibontakozás egyetlen útja: Krisztussal, az Ő erőivel egy új életre indulhatunk.

⁸ VICTOR János: *Megigazulás, megszentelődés, megdicsőülés*, in: *Az Út*, 1951/41. 2.

⁹ VAN DEN END: *Zondag* 17, 153.

¹⁰ PAP Ferenc, in: *Kálvinista Szemle*, (XIV.) 1933/17. 137.

A harmadik idősík a jövőé: *Krisztus legyőzte a halál hatalmát, ezért számunkra is lesz feltámadás.* Isten diadalra vitte az életet a Krisztus feltámadásával. Az ő feltámadása annak a dicsőséges feltámadásnak a záloga, amely majd a Krisztus visszajövetelkor fog megtörténni. A zálog kifejezés itt arra utal, hogy a Krisztus feltámadásának ténye adja meg nekünk azt a garanciát, biztosítékot és bizonyítékot, hogy egyszer mi is fel fogunk támadni. Maga a Feltámadott ad szemléltető példát arra, hogy Isten megváltó munkája bennünk is ki fog teljesedni. Ezért boldogító tudni, hogy „*az én Megváltóm él, és az én porom felett megáll!*” (Jób 19,25). Ezután nem lesz már többé halál, bizonytalanság, s eljön a színről színre látás ideje.

Hasznunk a feltámadásból, hogy a megnyílt sír fényében boldog nyugalommal tudunk nézni halottaink sírjára és a magunk sírjára is, mert a halálban sem hagy magunkra a mi Feltámadott Urunk. Ez új örömmre hangoló üzenet.

A Feltámadott a kiteljesedés útját kínálja: élet – újjászületett élet – örökélet.

„*Úgy szoktuk nevezni ezeket: »megigazulás« – ez az alapja minden másnak is, »megszentelődés« – ez az, amiben egész földi életünk során részesülnünk kell –, és »megdicsőülés« – ez a jövődönék az az ígérete, amelyben teljességre fog jutni megváltásunk. Láttuk: mindháromhoz lényeges köze van Jézus Krisztus feltámadásának.*”¹¹

A feltámadáshit az alapja a Krisztus-hitnek. Keresztyén hit nem létezik feltámadáshit nélkül. Aki nem hisz a feltámadásban, az nem keresztyén. Sem a lélekvándorlásban, sem a lélek halhatatlanságában nem hiszünk! Mi a feltámadásra teszünk fel mindent. Ennek a feltámadáshitnek a fontossága, hogy Isten diadalra vitte az életet, és ennek a diadalra vitt életnek vannak etikai következményei, olyan következmények, amelyek egyszerűen nem engedhetik meg, hogy mi úgy folytassuk az életünket, mint eddig. Ilyen következmény pl.:

– a megbékéltetés szolgálata, amely az átfogó békességet jelenti a bibliai „*salom*” értelmében;

– a halál ellen az életért való küzdelem: ahogyan Isten küzdött a halál ellen, úgy kell nekünk is küzdeni az életért;

– az *Apostoli Hitvallás* sem csupán a lélek, hanem a test feltámadását vallja, ha Isten ebben a testben akar feltámasztani, akkor ezért a testért sokkal nagyobb a felelősségünk, ezért az ember elkötelezett a testi élet megbecsülésére;

– áldozatvállalás az életért és harc a bűn ellen – ez a hit konzekvenciája.

Értelmünknek ez felfoghatatlan, Isten hatalma azonban korlátlan.

A Szentírás bizonyágtétele szerint Megváltó Urunk a „*halottak közül az elsőszülött*”. Tehát az első, a „*zsenge*”, aki a János evangéliumában olvasható szavait nekünk is üzeni: „*Én élek, ti is élni fogtok*” (Jn 14,19).

¹¹ VICTOR: *Megigazulás, megszentelődés, megdicsőülés*, 2.

Az örök élet evangéliuma meghirdetése nélkül nincs igazi húsvéti ünneplés. Vigyáznunk kell itt arra, hogy az örök élet nem a halál után kezdődő élet, hanem ott kiteljesedő élet. Voltaképpen akkor elkezdődik már, amikor az ember bűnei bocsánatában részesedve új életet nyer itt a földön. Amikor a halottak feltámadása elérkezik, akkor kiteljesedik, és győzelmet vesz az új élet, akkor már örök élet.

„A feltámadás és az örök élet nem éppen csak a halál után folytatódó, tehát mennyiségileg megnyújtott életet jelentik, hanem minőségileg más életet: az igazi életet, amelyre Isten teremtette és rendelte az embert, és amelynek csak a nyomorúságos mása az, amit a bűn által megrontott ember él ebben a világban. »Örök életnek« azért nevezük, mert a mulandóságnak nincs hatalma fölötte. A halál is csak teljesebb kifejlésének nyit kaput. De nem a halál után kezdődik. Ott csak kiteljesedik. Akkor kezdődik, amikor Isten a tőle elszakadt, bűnös embert visszafogadja magához, vagyis bűneinek bocsánatában részesíti. Aztán folytatódik, növekszik, mélyül és gazdagodik, amint az ember egyre jobban behatol az Istenmel való közösség áldásaiba. És egyszer majd eléri a maga teljes dicsőségét testünknek feltámadásában.”¹²

P. Bukowski az alábbiakra hívja fel a figyelmet a feltámadásról szóló igehirdetéssel kapcsolatban: Jézus feltámadása kizárólag Isten tette.¹³ Ez az esemény nem állítható be más világtörténelmi események sorába. A bibliai szövegek hallgatnak arról, hogy miként történt Jézus feltámadása. Amit elmondanak, azok Isten cselekvésének következményéről szólnak, a feltámadott megjelenéseiről. Mivel a feltámadás analógia nélküli esemény, a történelmi kutatás számára nem elérhető. Ezért az igehirdető óvakodjon attól, hogy a Jézus feltámadásáról szóló textusokat a történelmi kutatás felől próbálja megérteni és magyarázni, mert a történelmi kutatáson tájékozódó prédikáció elhallgatja azt a minőségi különbséget, ami Jézus feltámadása és minden más világtörténelmi esemény között van; nem veszi figyelembe a feltámadás titok-jellegét; nem veszi figyelembe, hogy a feltámadás csak a hit számára evidens. A történelmi kutatáson tájékozódó prédikáció nagy veszélye, hogy megpróbálja Jézus feltámadását besorolni az evilági realitások közé. A hallgatókat, akik ismerik a realitásokat, az ilyen megoldás nem elégíti ki. Ezt látva, a realitásokra figyelő prédikátor a moralizálás eszközához nyúl. Elvárja hallgatóitól, hogy a feltámadás evilági realitását cselekedeteikkel idézzék elő. Mottójuk: Feltámadás akkor történik, ha mi ezt meg azt tesszük... Ez visszaélés az etikával.¹⁴ A prédikációnak nem igazolnia kell a feltámadás tényét, hanem alapul venni.

¹² CZEGLÉDY: *A homiletika vázlatja*, 179.

¹³ Karl BARTH: *Kirchliche Dogmatik* IV/1. 331.

¹⁴ Peter BUKOWSKI: *Predigt wahrnehmen*, Neukirchen, 1990. 176–178.

Jézus feltámadása mint Isten cselekvése térben és időben, azaz az egyetemes emberi történelem konkrét körülményei között zajlott.¹⁵ Ha az igehirdető úgy gondolja, hogy a feltámadás a tanítványok hitének tartalma, azaz nem veszi figyelembe a feltámadás valóságos voltát, akkor a feltámadásról szóló textusokról a „mintha” értelmében fog beszélni. Úgy fogja beállítani a textusokat, mintha azok nem azt gondolnák, mint amit mondanak, hanem amit mondanak, az mitológiai vagy szimbolikus kifejezése annak, amit tulajdonképpen gondolnak.¹⁶

Húsvéti igehirdetésünk legyen hitvallás is! Ne szégyelljük megvallani a személyes reménységünket! A feltámadás ereje véget vet a rezignációnak, és élénkséget, elevenséget idéz elő. A Feltámadott uralma alatti keresztyén életet az is jellemzi, hogy a világot és annak hatalmait és hatalmasságait nem vesszük annyira komolyan, mint amennyire hajlamosak vagyunk komolyan venni a világot, és amennyire a világ hatalmasai szeretnék, hogy komolyan vegyük őket.¹⁷

Összegzőként, Jézus Krisztus feltámadása az egész teremtett világ megújításának garanciája (ApCsel 3,21; Róm 8,23; 1Kor 15,22–28). A jelenlegi világ és az „új ég és új föld” (2Pt 3,13) viszonyára egyszerre jellemző a kontinuitás és a diszkontinuitás (1Kor 15,49–50): azt a végső szabadítást várjuk, amelynek erőit máris „megízleljük” (Zsid 6,5) és amely mégis egészen más lesz, mint amit el tudunk gondolni vagy képzelni (1Kor 2,9; 1Jn 3,2).¹⁸ „A végső szabadítás reménysége nem »aszthenikus«, hanem »szthenikus« érzés; nem tesz álmodozóvá és felelőtlené, hanem tette serkent, munkás életre buzdít, tudván, hogy »a mi munkánk nem hiábavaló az Űrban« (1Kor 15,58).”¹⁹

Felhasznált irodalom

BARTH, Karl: *Kirchliche Dogmatik IV/1*.

BARTH, Karl: *Kirchliche Dogmatik IV/2*.

BUKOWSKI, Peter: *Predigt wahrnehmen*, Neukirchen, 1990.

JOÓ Sándor: *Húsvét homiletikuma*, Debrecen, 1942.

JÜNGEL, Eberhard: *Igazságból való élet – Isten cselekvése és az emberi tett*, (ford. Básti Péter) Másik oldal, Felvidéki Teológus Fórum, 1997. február 27., 3. szám. 19.

PAP Ferenc, in: *Kálvinista Szemle*, (XIV.) 1933/17.

VAN DEN END, G.: *Zondag 17*, in: J.H. van de Bank et al. (red.): *Kennen en vertrouwen: handreiking bij de prediking van de Heidelbergse Catechismus*, Boekencentrum, Zoetermeer, 1993.

VICTOR János: *Megigazulás, megszentelődés, megdicsőülés*, in: *Az Űt*, 1951/41. 2.

¹⁵ BARTH: *Kirchliche Dogmatik IV/1*, 368.

¹⁶ BUKOWSKI: *Predigt wahrnehmen*, 179.

¹⁷ Uo. 186–190.

¹⁸ CZEGLÉDY: *A homiletika vázlata*, 179.

¹⁹ Uo. 179.

Siba Balázs¹:

Money Matters in Pastoral Vocation – An Empirical Study

The interviews conducted with the 33 Reformed Pastors in the Reformed Church in Hungary make it clear that their relation to money bears an intrinsic ambivalence, which is part of pastoral identity. Living on the border between two worlds, the pastor carries the message of the Kingdom of God and represents a spiritual value system and lifestyle that is meant to be different from that of our world. Mostly, a shortage of money, social or clerical unfairness is mentioned in the interviews, however, amounts of money that are more than necessary can also create tension in a pastor's life.

Keywords: pastor, theology, money, ambivalence, value

In our world, we tend to attribute a special kind of metaphysical power to the flow of money.² It is seen as an instrument that drives the competitive market according to its own laws. In the church, on the other hand, other laws and values are at play. Philip Goodchild sees it the following way:

“All religions, in essence, direct and distribute time, attention, and devotion. Religions enrich life by establishing patterns for living. If there is an opposition between God and money, then fundamentally it comes down to this: wealth contains its own principles according to which time, attention, and devotion are allocated. In a society organized primarily for the pursuit of wealth, nothing could seem more evident and unquestionable than that time, attention, and devotion should be allocated to the pursuit of wealth. It is the very obligation to do so that constitutes the spiritual power of money.”³

¹ Egyetemi docens, Budapesti Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudományi Kar, email: siba.balazs@kre.hu.

² M. HAILER: *Gott und die Götzen: über Gottes Macht angesichts der lebensbestimmenden Mächte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006. 361–366.

³ P. GOODCHILD: *Theology of Money*, London, SCM Press, 2007. 3.

33 interviews with Hungarian Reformed Pastors seem to make it clear that their relation to money bears an intrinsic ambivalence, which is part of pastoral identity. Mostly, a shortage of money, social or clerical unfairness will be mentioned. However, as we would see, amounts of money that are more than necessary can also create tension in a pastor's life. In their case, ambivalences of life and paradoxes of human existence are topped with the contradiction of "seeking the things that are above" and having to live in this world. Ministers have to proclaim the message of God living on the border of these two universes. They appear to their environment and themselves as ambassadors of a value system and lifestyle that is different from this world. Standing up for a norm on the border of these two worlds will certainly not go without tension.⁴

1. Complexities of the Meaning of Money

What does money actually mean to society? It is in itself a complex phenomenon, as it has multiple meanings apart from the exchange of goods. Money can be an instrument for accumulating products. It can also be a means to pay. And it even has the function of symbolic value. Károly Polányi ventures as far as talking about its function as a means to power. After all, it was the powerful who imposed fines, customs, and other obligatory fees, and collected them also by power. In ancient societies, fees payable to gods and deities were collected by the representatives of higher power, i.e. the priesthood.⁵ In his doctoral thesis, András Szabó B. differentiates between the horizontal (exchange) and vertical (power, the sacred) dimensions of money accordingly.⁶ In addition to this complexity, there is the dimension of time as well – says Taylor, who describes money as something like a dense batch of energy and time: "In

⁴ Andrew R. MORTON: *A határon élni*, in: KARASSZON István (szerk.): „Hálával áldozzál...” – A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara tiszteletbeli doktorainak tanulmányai a 150. évforduló ünnepén, Budapest, KRE-HTK, 2005. 377–389. See also: BODÓ, Sára: *Lelkipásztori hivatás és spiritualitás*, in: FAZAKAS, Sándor – FERENCZ, Árpád (szerk.): „Krisztusért járva követségben...” Teológia – igehirdetés – egyházkormányzás: Tanulmánykötet a 60 éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára, (Acta Theologica Debrecinensis; 3.), Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2012. 303–320.

⁵ POLÁNYI, Károly: *Kereskedelem, piacok és pénz az ókori Görögországban*, Budapest, Gondolat, 1984. 304–313.

⁶ SZABÓ, B. András: *Az áldozattól a pszeudoesztakológiáig – A pénz kulturális szerepeinek teológiai értékelése* Budapest, Evangélikus Hittudományi Egyetem, 2015. 43.

money the past, the present, and the future meet to inform one another... history and eschatology meet and inform one another.”⁷ Christian religion offers a wide spectrum of how one can relate to earthly possessions (money included): from lay ascetics, through building monumental cathedrals, to current large-scale projects of the church. This diversity might be due to the intricacy of the role money plays:

“From a psychological aspect, money is not a single symbol, but it encompasses a variety of symbolizations. In our views about and attitude towards money, we express not only financial value, but a host of socially modifying factors as well. E.g. where did it come from, or on what occasion we received it.”⁸

Money is portrayed not simply as a medium of exchange, but as a symbol, it also brings extra layers of meaning and emotional associations to the surface. It is exemplified by the way a pastor evaluates social trends:

“The end times are hidden in God. However, in my opinion, these processes are unstoppable. Money is utilized for everything. The business world and what it does. Through all its private banks. How do I view the world? As something that will soon be ready to be destroyed. The other day, I heard a political scientist explain that he can see this in the whole world, in almost all the greater segments, so in almost all the great segments of the world, he can see a moral decay. Be it the corruption in politics one can hear, see or know about. Be it the scandals that broke out in FIFA. Be it art or music industry. Everything is declining. And it's not just the Atlantic world that's declining, but the whole world, almost the whole world.” (15/20)

Money has more than fiscal value. Rather, “money and possessions are, as it were, extensions of the self: symbols of power, success, sexual identity, wellbeing.”⁹ It is challenging for a pastor to consider money simply as an instrument, or the guarantee for a certain standard of living. This kind of dichotomy can be discovered all through those interviews where money issues were mentioned:

⁷ S. TAYLOR: *Soul and Money – A Theology of Wealth*, New York, Episcopal Church Center, 1991. 7.

On the notion of money as a flow of energy, see also: N. WARIBOKO: *God and Money – A Theology of Money in a Globalizing World*, Lanham, Lexington Books, 2008. 7.

⁸ KÖRÖSSY, Judit – LISZNYAI, Sándor: *A pénz pszichológiája és a gazdasági szocializáció*, in: HUNYADY, György – SZÉKELY, Mózes (eds.): *Gazdaságpszichológia*, Budapest, Osiris, 2003. 249–380, 351.

⁹ KÖRÖSSY–LISZNYAI: *A pénz pszichológiája és a gazdasági szocializáció*, 375.

“So, the world comprises of at least two parts: the visible and the invisible. And we desire both of course, they are both important for us. I wouldn’t want to play the two off against each other. Very often pastors tend to talk only about the invisible, and say nonsense like »brothers, money doesn’t matter«, or what not. But this is stupid, and many times, it’s exactly the pastor him- or herself who craves money the most, and he/she is the most chained by it. Be authentic, put your words in sync with your life. That’s the only way I can teach.” (18/50)

2. Ambivalent Relation to Money and Wealth

Some Bible passages concerning money typically appeared in the interviews with pastors, e.g. the sixth chapter of the Gospel of Matthew: “You have no greater treasure (and in this sense, it doesn’t matter if you belong to the clergy or laity), so you have no greater treasure than what you store up in heaven.” (15/22) Biblical aspects keep turning up in most cases – even if not word for word, but certainly on the level of attitude. When it comes to pastoral identity, it is important to point out that, even though material possessions do not rank high in the biblical worldview, two principles still offer important guidance in financial matters: the “blessing on diligent work” and “the labourer deserves his wages” (1 Tim. 5:19). Money and wealth do not seem to be good or bad *per se*, rather they are portrayed either as hindrances in the relationship with God, or as the fruit of God’s blessing:

“I want to go to Heaven! This is my long-term plan. [Me and my wife] often talk about the fact that we feel we are at the right place, we feel good, we like it here. This is our home in every sense of the word. However, if the Lord so wishes one day, we might leave. The prospect of moving to a bigger house or earning more money – I had many opportunities for this – never interested me to the least extent. Instead we are watching out for an inner assurance about the journey, that this is what He meant for us.” (14/120)

One glimpse at church history reveals that for centuries, joining the clergy was a means of social breakout for many. Throughout the history of the church, as long as it imposed tithes and had powerful sponsors or patrons, there was constant ambivalence and tension between affluence on the one hand, and abstinence from earthly wealth on the other. According to Max Weber’s famous, but much contested theory, puritan thought has greatly contributed to initial capital formation.¹⁰ However, this dichotomy

¹⁰ M. WEBER: *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Penguin Books, 2002. On Weber’s influence on Hungarian thought, see: NAGY, Károly Zsolt: *Max Weber Protestáns etikájának recepciója a magyar református teológiában a második világháború előtt*, in: HOPPÁL Mihály (főszerk.) – BERTA Péter (szerk.): *Ethno-lore, A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve, XXVI. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest, 2009. 239–261.*

was present in Protestantism just as much. It is God who, as a sign of God's mercy, grants earthly possessions. Nevertheless, self-control, ascetics, and modesty are all important.¹¹ It remained unclear from the interviews what is considered much, when it comes to money and wealth. There is a dissonance between the world of faith and the world of money, which is also echoed in the New Testament: "No one can serve two masters, for either he will hate the one and love the other, or he will be devoted to the one and despise the other. You cannot serve God and money." (Mt. 6:24)¹²

"I'm fed up with the fact that our church is such a wuss. Anyhow, I just can't reconcile the two. I had already earned too much. No, I'm gonna put it very bluntly: I had already taken too much money to still waste my time with the church. I guess it was a bit inconsistent to go up to the pulpit sometimes. Although I don't think I ever had to preach, ever had preached anything that I didn't mean." (1/12)

The above-quoted pastor explained that one of the reasons why he/she left the church was exactly this situation. Namely, that wealth and the ideas around pastoral vocation were irreconcilable.¹³ A similar kind of tension made another pastor leave his church community for another one: "And in this village, there was a real classy, beautiful vicarage, built from a grant. I wasn't happy to live in a place like that because it didn't reflect the reality around me." (2/14)

Although it's not possible to draw strong conclusions based on such a number of interviews, it seems clear that in the church, there is an informal notion of an ideal life standard, fit for today's society. We have no exact data about its extent. However, the interviews make it evident that a greater deviation from this standard (be it positive or negative) creates significant tension between a pastor and their environment, a pastor and their colleagues, as well as in the pastor's psyche.

¹¹ The Old Testament considers wealth the blessing of God. See: RUFF, Tibor: *Lebetnek-e gazdagok a kereszények?* in: Új Exodus, XII. évf. 2-3. szám, 2001. 46–55.

¹² One Hebrew word used for money is *mammon*. This expression stems from the Aramaic, and it appears in the New Testament as well. Depending on the context, it can have a variety of meanings. Some derive it from the Phoenician word *mommon* ("gain"), other from the Hebrew *matmon* ("treasure"). It could also have been used as the equivalent of the Hebrew מָוֶן ("money") as early as the time of Jesus. He mentions its Greek counterpart *mamonas* in the *Sermon on the Mount* (Mt. 4:24), as well as in the *Parable of the Dishonest Manager* (Lk. 16:9–13). W. BAUER: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Walter de Gruyter, Berlin–New York, 1988. 994; F. KARRENBERG: *Geld – IV. Sozialethisch*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart – Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Zwieter Band: D-G, Mohr, Tübingen, 1980. 1318–1320. 1319.

¹³ M. JOSUTTIS: *Der Pfarrer ist anders – Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie*, Ch. Kaiser, München, 1982. 157.

3. Money as a Deficit Motif

Several theories confirm that money in itself does not motivate. In other words, beyond a certain point, it is not possible to motivate anyone with the amount of money.¹⁴ According to Maslow's theory, our human needs can be ordered into a hierarchy. As soon as a need is satisfied, we will strive to satisfy a higher need:

“Human needs arrange themselves in hierarchies of pre-potency. That is to say, the appearance of one need usually rests on the prior satisfaction of another, more pre-potent need. Man is a perpetually wanting animal. Also, no need or drive can be treated as if it were isolated or discrete; every drive is related to the state of satisfaction or dissatisfaction of other drives.”¹⁵

If we assume Maslow's motivation theory is right, it can be inferred that material possessions are not on the top of the pyramid. This is demonstrated well in the interviews where pastors explain how they prioritize values:

“When I told my parents that I was going to seminary, my father and my mother said the same thing: very well, but first go and get a proper profession, with which you can make money. And they were right you know, because as a pastor, you just cannot make good money. It's actually, it's a nice hobby being a pastor. A really nice hobby, for sure, but you're just going to starve to death, period. So, after all, they were right, I shouldn't have chosen this profession, when I thought about making a living. If I think about the beauty of this profession then I couldn't have chosen a better one. And I guess that's the reason I'm still doing it. Cause it's worth it, for all the struggles, it's worth doing theology.” (22/8)

“That's exactly what's weird about it. I don't ever get this feeling that oops I missed out on something, no. I would have been crazy to quit in the hope of more money or prestige. I mean, there are things that make you feel, that there are things that show you: you are where God wants to see you.” (14/95)

Maslow's thesis about the hierarchy of needs is true the other way around as well: as long as one of our basic needs is not satisfied, we are unable to strive for the satisfaction of higher needs. In church history, there are plenty of examples of people who consciously gave up their basic needs in order to dedicate their lives to higher causes. On the other hand, there can be situations where it is not the need for transcendence or self-actualization that matter the most: when it is not about ourselves, our career

¹⁴ FODOR, László: *Gazdaságpszichológia*, Budapest, Noran Libro, 2013. 182.

¹⁵ MASLOW, Abraham H.: *Hierarchy of Needs: A Theory of Human Motivation*, 8.

aspirations, but e.g. about the well-being of our loved ones or children. In that case, the need for safety or social needs can overwrite previous life aspirations – thereby causing a pastor a lot of inner tension.

“I wouldn’t have been able to properly sustain myself, let alone a family. Saving: no chance. So, I was being humiliated by the Reformed Church as its teacher of religion. My work was not appreciated. Church leaders acknowledged it, yet they never did anything to change that... So, I was doing this for years, with incredible zeal. And I was honestly living from the air around me, or this zeal. But you just can’t do that for very long.” (5/85)

As an amendment to Maslow’s views, in order to better understand the interviews, it needs to be mentioned that in Frederick Herzberg’s theory, money is not one of the motivators, but one of the hygiene factors.¹⁶ According to Herzberg’s motivation theory, there are two kinds of factors in work: inner motivators one the hand, which are the sources of satisfaction; and mental health (hygiene) factors on the other hand, which cause dissatisfaction. Improving mental hygiene factors will not bring about satisfaction, it will only eliminate dissatisfaction; likewise, the lack of motivation factors will not cause dissatisfaction, only the lack of satisfaction. It is the motivation factors that make people satisfied, and it is the lack of mental hygiene factors that make them dissatisfied. Consequently, money as a motivator at work, drives people only up to a certain point. Yet, if they are deprived of the money that is necessary for the desired living standard, then the lack of it can turn into a highly demotivating factor. In those interviews where money is brought up, it is usually mentioned in this manner, as a deficit motif.

“While my mother was trying to feed us on such a shoestring budget that you wouldn’t believe. It was common that she made me scratch the butter off my bread, because I had spread it too thick. These are age-old stories, but that’s how tight our budget was, honestly. It was tight in the sense that, if they had been in real big trouble, their parents or grandparents could have supported them. But they simply wouldn’t see it, or rather, it was hard for them to see how little we had. This is something I see, I often see with first generation pastors... that they get into this really bad financial situation and their parents simply don’t understand how can that be. Their child doesn’t earn much, fine, but not enough to, say, pay for the gas bill? To make ends meet? There are tons of such stories in the church. If someone is not ready for this, it can get really dramatic in a family.” (17/3)

¹⁶ F. HERZBERG: *One More Time: How Do You Motivate Employees?* in: Harvard Business Review 46. 1968/1. 53–62.

Most interviewees get the sense of not being appreciated in their pastoral vocation either in society, or in the church. They also deem this unfair. Pastors, too, live in this society, hence they are also influenced by consumerism: there is a correlation between their self-esteem and the money they make, or do not make. Self-esteem depends on several factors: besides a religious lifestyle and the appreciation of the environment, financial reward is also part of the formation of self-worth.¹⁷

“No salary, no people, no manse. Ok. An ancient manse with wet walls. Historic churches, on the brink of collapsing, non-existent community, there are no people. There’s no money. I mean, when I left, I was making 22,000 net, per month... Just imagine having this much for a salary. So, there’s a pastor, with a salary of 22 thousand net, per month. Now what? What to do? How am I gonna buy firewood? How’re you gonna make ends meet?... What do we see all around? Many, many people with broken lives. Miserable people who have been crippled in this struggle. With great loyalty... A lot of loyal people are being broken, going insane because of these things, because of ministry. We’ve seen what the number one purpose of a pastor, or a parish is for that matter: that pastors wouldn’t go insane. That’d be a start.” (17/36-37)

As it is obvious from the previous interview, money is not merely a medium of exchange; it is also a channel of communication.¹⁸ It conveys a subjective message in human relationships: whose work is worth so much for the society, or in this case, the church.¹⁹ American philosopher and religious scholar Needleman sees the following connection between money and the sense of being appreciated:

„Fifty percent of who we are, in this day and age, has to do with the money question. Our health, where we live, where we go, what we do with our time, how we are respected or not, what we can accomplish, all our sufferings and pleasures, one way or the other, are related to money. Money is so tied into our sense of self-worth. It may be rooted in the Protestant ethic and the spirit of capitalism; Max Weber had a thesis that Calvinistic Protestantism looked upon success in the world as a sign of God’s favor. How one succeeded in the world of business and commerce, became a sign of not just our material worth, but our spiritual worth and our worth as human beings as well. Money then became very intimately connected with a sense of self.”²⁰

¹⁷ SZONDY, Máté: *Anyagi helyzet és boldogság: kapcsolat individuális és nemzetközi szinten*, in: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*, 8 (4), 2007. 291–307.

¹⁸ SZABÓ: *Az áldozattól a pszeudoesztakológiáig*, 34.

¹⁹ GOODCHILD: *Theology of Money*, 8.

²⁰ M. WEST: *Tie Your Camel to the Hitching Post – An Interview with Jacob Needleman*, in: *Personal Transformation*, vol. 8. Number 5. 2000. 43–48.
http://www.personaltransformation.com/jacob_needleman.html See also: J. NEEDLEMAN: *Money and the Meaning of Life*, Doubleday, 1994. 61.

If one possible component of self-esteem is remuneration, and pastors receive less of it, then a question arises: are there any areas in their lives, apart from religious motivation, where they receive positive feedback and encouragement, in order to tackle their experience of deficit?

4. Difficulties in the Exchange of Money and Love

According to Edna B. Foa and Uriel G. Foa, humans have a number of resources with which they can reward one another.²¹ The authors describe different types of resources in their theory: status, information, money, goods, services, love, tools, and thoughts. In social interactions amongst humans, concrete objects are being exchanged as resources, but symbolic ones, highly personal as well as material ones are also being exchanged. As the diagram reveals, almost any type of resource will be exchanged with any other type of resource (or even its own type) in social interactions.

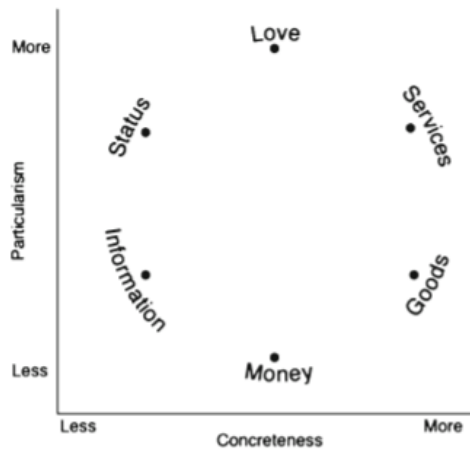


Figure 1.²²

²¹ Edna B. FOA – Uriel G. FOA: *Resource Theory: Interpersonal Behavior as Exchange*, in: K. J. GERGEN – M. S. GREENBERG – R. H. WILLS (eds.): *Social Exchange: Advances in Theory and Research*, Plenum, New York, 1980. 77–94.

²² Edna B. FOA – Uriel G. FOA: *Resource Theory of Social Exchange*, in: K. TÖRNBLOM – A. KAZEMI (eds.): *Handbook of Social Resource Theory: Theoretical Extensions, Empirical Insights, and Social Applications*, Critical Issues in Social Justice, Springer Science + Business Media, New York, 2012. 15–33.

There are many kinds of transactions in our financial lives, as well as our everyday lives. In these interactions, different resources are being exchanged. They are not independent of each other. E.g. the value of love resource highly depends on who we receive it from, whereas the value of money is less determined by its source. However, in a church context, even this has significance. Since if a pastor is financially dependent on the church, then this money is not independent of all persons. Further tension can be created in this context by the fact that, according to the theory of exchanging resources, exchanging money with love is not acceptable. Yet, what a pastor does is not simply providing service to the parish, but he/she is supposed to serve them out of love. When love is exchanged (be it a horizontal or a vertical exchange) it should rather be considered a “spiritual currency”,²³ like for example favours, good deeds, or words of affirmation. In such an exchange-theoretical equation, the value of money becomes a sensitive issue both for pastor, and parish. The former develops a feeling of shame towards money. It is depicted as a moral sin.²⁴

“So, lots of people, also in my community, were saying that I must have taken this job thingy at the city council only to gear myself up and stuff. And when they saw that all the money ended up in their pockets, they were really surprised and kept asking why don’t I spend it on something else? I just said, money isn’t the point. The point is faith.” (7/108)

Being a pastor is first and foremost a spiritual vocation. Therefore, the question arises: what remuneration is justified?²⁵ Manfred Josuttis identifies the root of the problem in the following:

“The notion that a pastor has to be different, means that they expect that, at the end of the day, they will experience the kind of human freedom which is not based on money or possessions but God. Living in a middle-class society, pastors seek to reconcile money and God with each other. As theologians, they will have to resolve the intrinsic conflict between the dependence of the prophets and the security of the priesthood.”²⁶

²³ Jürgen VON HAGEN – M. WELKER (ed.): *Money as God? The Monetisation of the Market and its Impact on Religion, Politics, Law, and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014. 8.

²⁴ JOSUTTIS: *Der Pfarrer ist anders*, 165.

²⁵ H. PACHMANN: *Pfarrer sein – Ein Beruf und eine Berufung im Wandel*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2011, 79.

²⁶ JOSUTTIS: *Der Pfarrer ist anders*, 169.

5. The Principle of Fairness

Whenever money becomes emphatic in an interview, it is usually connected to the notion of fairness. What most interviewees complained about, is the fact that having the same qualification, but serving at a different location, or on a different level in church hierarchy, makes a huge financial difference. This unfairness is internal to the system, and it is less relevant to the question of where pastors financially find themselves compared to other groups of society. The principle of fairness is an especially sensitive question in human relationships, for those who work within the same organization, or those who work in similar positions.²⁷ It becomes a demotivation when pastors with the same or similar qualifications, working in the same position are rewarded very differently (by money, appreciation, bonuses, benefits, or other allowances). In this case, it is not merely the absolute value of these commodities that matter, but their relative value as well, compared to what others earn.

Tolerating unfairness in the church is all the more difficult, since the unfavoured ones perceive a system that would not allow open discussion about these financial biases, instead it insidiously sustains inequality. As it is demonstrated in the interview quotes below, injustice within the church system and the sense of unfairness can create major inner conflicts:

“About the same kind of vices: that there is a dog eat dog situation among pastors, they ban each other from their parishes, they are so jealous, if a pastor gets a little more money somewhere, or they don’t let each other conduct funerals in their territories, because then they lose the funeral charge.” (7/120)

“How is it that pastors don’t tend to relocate to smaller places in Hungary? A call from God? The Holy Spirit always guides them towards the higher salary? This Hungarian Holy Spirit is really cool, eh? So, let’s not go into that... because we’ll end up cynical.” (17/44)

Conflicts in the relationship between pastoral identity and money or possessions can be traced back to three causes: partly they are “natural” concomitants of this vocation; they are partly caused by the lack of straightforward teaching in the church; and they are partly rooted in the anomalies of the organizational functioning of the church. In coping with and tolerating these tensions, I believe Needleman’s summary is valid:

²⁷ J. S. ADAMS: *Inequity in social exchange*, in: Leonard BERKOWITZ (ed.): *Advances in Experimental Social Psychology*, Vol. 2, Academic Press, New York, 1965. 267–299. See also: J. S. ADAMS: *Toward an understanding of inequity*, in: *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 1965, Vol. 67. 422–436.

“Money is the principal means in the modern world for organizing the material part of ourselves and our lives. To know money is to know the organizing, desiring, creating ways that we act in the world... The meaning of spirit appears when it’s related to our life in the world. While we’re on this earth, we are meant to be in relationship to these two worlds. The real meaning of life comes when you feel and know that there is a connection [...] Phrases in the great traditions, »a pearl of great price« and »the one thing needful«, speak of that one thing which is the only really important thing in life: the spiritual truth in your own heart... At the same time, there are a lot of secondary things that are pretty important, that need our attention and care; otherwise, »the one thing needful« will be impossible.”²⁸

Living between two worlds

As I see it, the main point where the vocation of a pastor differs from other vocations is that the pastor does not only face the questions and challenges of living the Christian life as other believers do, but „models” and teaches these. From time to time, whether from the pulpit, in a religious education class, or in a personal conversation, the pastor „makes available” his/her relationship with God, as well as his/her reflections on the world and himself/herself. This is a lifestyle that continually looks for connections between the Bible’s testimony and today’s world. The church is an organization that is here and is to come, it is visible and invisible at the same time; it is very much in the world, but does not live by the values of this world. Living on the border between two worlds, the pastor carries the message of the Kingdom of God; he/she represents, for himself/herself and for his/her environment, a spiritual value system and lifestyle that is different from that of our world. It is necessary that the pastor, just like any Christian, comes into, and remains in a relationship with God, himself/herself, and his/her environment. He/she must be honest with himself/herself in personal dilemmas, and as an „official Christian”, the pastor must find confidence of being a role model for Christian life and live according to nonmaterial values in the middle of a consumer society.

Bibliography

- ADAMS, J.S.: *Inequity in social exchange*, in: BERKOWITZ, Leonard (ed.): *Advances in Experimental Social Psychology*, Vol. 2, Academic Press, New York, 1965. 267–299.
ADAMS, J.S.: *Toward an understanding of inequity*, in: *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 1965, Vol. 67. 422–436.

²⁸ WEST: *Tie Your Camel to the Hitching Post*, 47.

- BAKACSI Gyula: *A szervezeti magatartás alapjai*, Budapest, AULA, 2010.
- BAUER, W.: „*Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*”, Walter de Gruyter, Berlin–New York, 1988.
- BODÓ, Sára: *Lelkipásztori hivatás és spiritualitás*, in: FAZAKAS, Sándor – FERENCZ, Árpád (szerk.): „Krisztusért járva követségben...” Teológia – igehirdetés – egyházkormányzás: Tanulmánykötet a 60 éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára, (Acta Theologica Debrecinensis; 3.) Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2012. 303–320
- CHAPMAN, Gary: *Egymásra hangolva - Az öt szeretetnyelv*, Harmat Kiadó, Budapest, 2003.
- FOA, Edna B. – FOA, Uriel G.: *Resource Theory of Social Exchange*, in: TÖRNBLÖM, K. – KAZEMI, A. (eds.): *Handbook of Social Resource Theory: Theoretical Extensions, Empirical Insights, and Social Applications, Critical Issues in Social Justice*, Springer Science+Business Media, New York, 2012. 15–33.
- FODOR László: *Gazdaságpszichológia*, Noran Libro, Budapest, 2013.
- GOODCHILD, P.: *Theology of Money*, SCM Press, London, 2007.
- HAGEN, Jürgen von – WELKER, M. (eds.): *Money as God? The Monetisation of the Market and its Impact on Religion, Politics, Law, and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.
- HAILER, M.: *Gott und die Götzen: über Gottes Macht angesichts der lebensbestimmenden Mächte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2006. 361–366.
- HERZBERG, F.: *One More Time: How Do You Motivate Employees?*, in: *Harvard Business Review* 46., 1968/1. 53–62.
- JOSUTTIS, M.: *Der Pfarrer ist anders – Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie*, Ch. Kaiser, München, 1982.
- KARRENBURG, F.: *Geld – IV. Sozialethisch*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart – Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Zwieter Band: D-G, Mohr, Tübingen, 1980. 1318–1320.
- KOPP Mária – SKRABSKI Árpád: *Magyar lelkiállapot az ezredforduló után*, in *Távlatok/86*. 2009. 32–53.
- KÖRÖSSY Judit – LISZNYAI Sándor: *A pénz pszichológiája és a gazdasági szocializáció*, in: HUNYADY György – SZÉKELY Mózes (szerk.): *Gazdaságpszichológia*, Osiris, Budapest, 2003. 249–380.
- MASLOW, A.: *A lét pszichológiája felé*, Ursus Libris, Budapest, 2003.
- MIHÁLYFI Ákos: *A papnevelés története és elmélete*, I. kötet, Szent István Társulat, Budapest, 1896.
- NAGY Károly Zsolt: *Max Weber Protestáns etikájának recepciója a magyar református teológiában a második világháború előtt*, in: HOPPÁL Mihály (főszerk.) – BERTA Péter (szerk.): *Ethno-lore. A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve*, XXVI. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest, 2009. 239–261.
- NEEDLEMAN, J.: *Money and the Meaning of Life*, Doubleday, 1994.

- MORTON, Andrew R.: *A határon élni*, in: „Hálával áldozzál...” – A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara tiszteletbeli doktorainak tanulmányai a 150. évforduló ünnepén, KRE-HTK, Budapest, 2005. 377–389.
- PACHMANN, H.: *Pferrer sein – Ein Beruf und eine Berufung im Wandel*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2011.
- POLÁNYI Károly: *Kereskedelem, piacok és pénz az ókori Görögországban*, Gondolat, Budapest, 1984. 304–313.
- RUFF Tibor: *Lehetnek-e gazdagok a keresztények?* in: *Új Exodus*, 2001, XII. évf., 2-3. szám. 46–55.
- SZABÓ B. András: *A pénz mint teológiai probléma – Az áldozattól a pszeudoesztetológiáig*, Evangélikus Hittudományi Egyetem, Budapest, 2015.
- SZONDY Máté: *Anyagi helyzet és boldogság: kapcsolat individuális és nemzetközi szinten*, in: *Mentálhigiéne és Pszichoszomatika*, 2007, 8 (4). 291–307.
- TAKÁCS Sándor – CSILLAG Sára – KISS Csaba – SZILAS Roland: *Még egyszer a motivációról, avagy „Hogyan ösztönözzük alkalmazottainkat itt és most?”*, in: *Vezetéstudomány*, XLIII. évf., 2012, 2. szám. 2–17.
- TAYLOR, S.: *Soul and Money A Theology of Wealth*, Episcopal Church Center, New York, 1991.
- WARIBOKO, N.: *God and Money: A Theology of Money in a Globalizing World*, Lexington Books, Lanham, 2008.
- WEBER, M.: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Gondolat, Budapest, 1982.
- WEST, M.: *Tie Your Camel to the Hitching Post – An Interview with Jacob Needleman*, in: *Personal Transformation*, vol. 8., nr. 5., 2000. 43–48.

*Kustár Zoltán*¹:

A „nagy felsóhajtás zsoltára”. A Zsolt 124 magyarázata

The Psalm of the Great Sigh of Relief. Interpretation of Psalm 124.

The study examines Psalm 124, one of the greatest gems of the biblical psalm-poetry. After briefly expounding the metre, the genre and the poetic structure, the author dates the poem, analyzes the role of the Psalm in its immediate literary context, and provides linguistic, formal, tradition-historical and theological analysis passage by passage. The author regards the Psalm as one of the post-exilic impressions of the Zion theology along with the collection of Psalms 120–134 which was formed around 400 BCE. Regarding the form of the poem, it is masterfully structured. Traces of later adaptations and additions cannot be proven unequivocally. The theological specialties of the poem are the articulation of the preventive providence of God, the thanksgiving and the consistent trust toward the God of Israel. The Psalm fits in well with the collections of Psalms 123–125 and Psalms 123–130, where the preceding Psalm of lament continues with the themes of thanksgiving and teaching, and goes further toward the theme of salvation of the end times.

Keywords: Bible, Old Testament, Psalms, Psalms of Pilgrimage, Chaos, Trap, Providence, Deliverance, Thanksgiving

A 124. zsoltár a zarándokzsoltárok kedves, közvetlen hangvételű, bizalmat és hitet sugárzó gyűjteményébe tartozik. Bár a költeménynek az élénk színekkel ecsetelt korábbi veszélyek adnak némi komor színezetet, összességében mégis a hálaadás, a bizalom és a feltétlen Isten-magasztalás dominál benne.

E zsoltár és annak üzenete különösen is alkalmas tehát arra, hogy életünk kiemelt fordulópontjain visszatekintsünk, és hálát adjunk vele az Úrnak oltalmáért, szabadításáért, gondviselő szeretetéért. Hadd kívánjam hát Isten áldását dr. Bodó Sára tanárnő, egyetemi kollégám életére ezzel a zsoltárral 60. születésnapja alkalmából!

¹ Egyetemi professzor, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, email: kustar.zoltan@drhe.hu.

1) Metrum

A 124. zsoltár költői sorainak a metrum-képlete nem egységes, de annak változása hűen követi a zsoltár szerkezetének tagozódását. Az uralkodó metrum a 3+3: ez szerepel a 3–5. és a 8. versekben. A nagyobb tartalmi egységek kezdetét az 1–2., illetve a 6. versekben a 2+2+2(3)-es metrum-képlet jelzi, míg a záró vers hitvallását a 7. vers egyedi 3+2 és 2+2 sorai készítik elő.

Korábban számos exegéta gondolta úgy, hogy a zsoltár eredetileg szabályosabb metrum-képlettel rendelkezett, és csak utólag, az átdolgozások, illetve szövegromlások miatt nyerte el a mai „szabálytalan” formáját. Egy-két szó törlésével, illetve a 7. versben egy szó hozzáadásával valóban elérhető lenne egy szabályos 3+2, illetve 2+2+2 metrum-képlet.² Ám minden metrikai alapú rekonstrukció csak feltételezés, a szöveg összességében jó állapotúnak tűnik, ráadásul a jelenlegi hangsúlyozás, illetve sorszerkezet is tökéletesen összeegyeztethető a héber költészet szabályaival, így az újabb kommentárok már nem tartják szükségesnek a javításokat.

2) Műfaj, szerkezet

A zsoltár a kollektív hálaének műfajába tartozik.³ Ez a Zsoltárok könyvében jóval ritkább, mint az egyéni hálaének, hiszen a Zsolt 66,8–12 és az Ézs 12,3–6 zsoltár-részek mellett összesen három zsoltár: a 67., a 124. és a 129. sorolható ebbe a kategóriába.⁴ Ám a 124. zsoltár szerkezete is csak nagy vonalakban követi a műfaj által adott mintát, már amennyire a meglehetősen kevés kollektív hálaének alapján ez egyértelműen megállapítható.

Az 1–5. versek egy sajátos bevezetőt képeznek, amely azt írja le, hogy Isten szabadítása milyen helyzettől kímélte meg Izráelt: az itt használt „*ha (nem) — akkor*” formula egy zsoltár elején teljesen unikális.⁵ Itt tehát nem a szabadítást megelőző nyomorúság leírását találjuk, hanem azoknak a nyomorúságoknak a drámai ábrázolását, amelyek a szabadulás elmaradása esetén következtek volna be.

² E korábbi rekonstrukciós javaslatokhoz lásd összefoglalóan GUNKEL: *Psalmen*, 547–548.

³ Így GUNKEL–BEGRICH: *Einleitung in die Psalmen*, 315, után pl. KRAUS: *Psalmen*, 846; WESTERMANN: *Ausgewählte Psalmen*, 44; SEYSBOLD: *Wallfahrtspsalmen*, 29; HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 101–150*, 477.

⁴ Lásd GUNKEL–BEGRICH: *Einleitung in die Psalmen*, 315, láb. 1.

⁵ WESTERMANN: *Ausgewählte Psalmen*, 44.

A zsoltár tulajdonképpeni korpusza csak két versből, a 6–7. versekből áll; ez írja le, hogy a rettenetes, fentebb vázolt lehetőségekkel szemben mi is történt valójában Izrá-
ellel, és fejezi ki ezért ez áldásmondás formájában a háláját. Az egész költeményt végül a
8. versben egy tanítói jellegű hitvallás zárja.

A strófák fokozatosan csökkenő sorszáma (5 – 3 – 1) minden bizonnyal tudatos:
a költemény így egy feje tetejére állított piramishoz hasonlít, s hegyes ékként irányítja fi-
gyelmünket a 8. vers bizonyágtételére.⁶ E formai szabadság részben a szerző formákat
áttörő kreativitását mutatja,⁷ másrészt annak is bizonyítéka, hogy a költeménynek a zsol-
tárok viszonylag kései darabjaihoz kell tartoznia. Ugyanakkor a 8. verset már csak e tu-
datosan kijelölt helye miatt sem tekinthetjük későbbi kiegészítésnek.⁸

További feltűnő jellegzetessége a zsoltárnak az, hogy az első öt versben bizonyos
részletek, kisebb változtatásokkal, megismétlődnek (vö. 1aβ és 2a; 3a és 4a; 4b és 5a, 7aα és
7bβ). Ennek aligha az istentiszteleti előadásmód az oka, hiszen az, hogy a léviták kórusai
felelgettek volna ilyen rövid szakaszokban egymásnak, vagy hogy a léviták énekére a gyüle-
kezet válaszolt volna (vö. Zsolt 107),⁹ nem túl valószínű. Valójában az *anadíplószisz* költői
technikájáról van itt szó, akár a többi zarándokzsoltárban: ez azt jelenti, hogy a szerző „lép-
csőszerűen”, egy ismétléssel visszakapcsolódik az addig elhangzottakhoz, hogy onnan ve-
zesse aztán tovább a gondolatmenetét. Ráadásul az ismétlésekkel a költő a 4–5. versekben
chiasztikus struktúrát hoz létre: „vizek – átsaptak volna – átsaptak volna – vizek”, hason-
lóan a 7. versben: „megmenekültünk – csapda – csapda – megmenekültünk”.¹⁰ Ugyancsak fel-
tűnő, hogy a zsoltár bizonyos részletei a 118. zsoltárban is szerepelnek. A 118. zsoltár egy
egyéni hálaének. Elképzelhető ezért, hogy eredetileg a 124. zsoltár is egyéni hálaének volt,
amit utólag dolgoztak át kollektív értelemben.¹¹ Seybold szerint az 1. és az 5. verset utólag
füzték bele a zsoltárba, ami éppen ezt a kollektivizálást szolgálta volna;¹² nézetét azonban

⁶ Lásd PETERSEN: *Mythos im Alten Testament*, 234–235.

⁷ Lásd HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 101–150*, 402.

⁸ Így Budde és WESTERMANN: *Ausgewählte Psalmen*, 44.47, nézetét visszautasítva PETERSEN: *Mythos im Alten Testament*, 235, láb. 7. GUNKEL: *Psalmen*, 548, a 8. vers szekunder jellegét lehetőségesnek, de bizonyíthatatlannak tartja. Újabban mindenesetre SEYBOLD: *Psalmen*, 483, valamint HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 101–150*, 478; XERAVITS: *Zarándokénekek*, 16.45, ismét kései, szerkesztői kiegészítésnek tekintik a verset, s azt – az 1b verssel együtt – a zarándokzsoltár-gyűjtemény összeállítójának a számlájára írják.

⁹ Így még DUHM: *Psalmen*, 433; KITTEL: *Psalmen*, 394.

¹⁰ HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 101–150*, 477.

¹¹ SCHMIDT: *Psalmen*, 225; KRAUS: *Psalmen*, 847.

¹² SEYBOLD: *Wallfahrtspsalmen*, 29; uő: *Psalmen*, 483, az 1. és 8. vershez ugyanígy XERAVITS: *Zarándokénekek*, 16.45.49.

Zenger meggyőzően cáfolja.¹³

A zsoltár költeménynek is igen tetszetős. Az első öt vers akrosztichon-szerűen kezdődik ugyanazzal a betűvel, illetve szóval (2x *lámed*, 3x *'álef* a sorok elején), a *-nú* záró szótag ismétlődése pedig a felsorok végén egyfajta rímelést idéz elő. A zsoltárban különösen gyakoriak az alliterációk: az 1b–2. versekben a *lámed*, a 3. versben a *bét* és *pé'* hangok, míg a 4–5. versben az *'ajin* hangok csengenek egybe. A 6–7. versekben – az egyre rövidebb strófák mintázatát követve – a sorok egyre kevesebb szóból állnak: a 6. verset hat, a 7. vers első felét öt, míg a második felét négy szó alkotja.¹⁴ Mintha Izráel a megindultságtól kénytelen lenne elhallgatni, hogy a saját helyzetének ecsetelése után, erejét ismét összeszedve, hitvallásként a 8. versben a végső tanulságot fogalmazza meg. A YHWH név mindig a költemény markáns fordulópontjain jelenik meg: a bevezető 1aβ. (és azt megismételő 2a. versben), majd a záró 8. versben, e kettő között pedig a 6. versben, a zsoltár korpuszának legelején. A *-nú* záró szótag összesen 12x fordul elő a zsoltárban, amivel a szerző mintha a megkönnyebbült felsóhajtást utánozná:¹⁵ ezert hangzik úgy az egész zsoltár, mint a megkímélt Izráel „nagy felsóhajtása”.

3) Történelmi háttér, datálás

A zsoltár Izráelt a múltban fenyegető csapásokról és az azoktól való csodás megmenekülésről szól. Hogy a szerző saját történelmi tapasztalataira gondolt-e, s ha igen, melyek lehettek ezek, ma már aligha lehet megválaszolni. Egyesek a babiloni fogságból való szabadulásra gondolnak;¹⁶ Gunkel a perzsa korszakra datálja a zsoltárt és elképzelhetőnek tartja, hogy egy zsidóellenes pogrom áll a háttérben, Duhm pedig egyenesen Jeruzsálemnek a Johannes Hyrkanos idejében bekövetkezett szeleukida ostromára gondol.¹⁷ A zsoltár megfogalmazása azonban túlságosan általános ahhoz, hogy a konkrét történelmi szituációra következtetni lehessen. A felhasznált képek egy részéből (ragadozó, összetört csapda), illetve a 2. versből („*ránk támadtak az emberek*”) legfeljebb arra következtethetünk, hogy nem természeti katasztrófára, hanem ellenséges betörésre, illetve elnyomásra gondolhatunk. Az általános megfogalmazás miatt Kittel és Gunkel elképzelhetőnek tartja, hogy a zsoltár nem is egy konkrét veszély szerencsés kiállítására reflektál, hanem – a Zsolt

¹³ HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen* 101–150, 478.

¹⁴ SEYBOLD: *Psalmen*, 483.

¹⁵ Lásd SEYBOLD: *Psalmen*, 483.

¹⁶ Lásd HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen* 101–150, 478–479, rövid áttekintését.

¹⁷ GUNKEL: *Psalmen*, 546; DUHM: *Psalmen*, 434.

129-hez hasonlóan¹⁸ – Izráel egész addigi történetére visszatekintve magasztalja szabadításáért az Istent.¹⁹

A zsoldár nyelvezete a fogság utáni/kései fogság utáni kor jellegzetességeit mutatja. Az 'aser vonatkozó névmás *se-* rövid alakja (1–2. versek) csak e kortól használatos, az 'azaj szó a 3–5. versek elején a héber 'áz arámos változata, s ugyancsak arámos a 4. versben a *náchál* szó nőnemű *nachlá^b* formája is. Ezek az – egyébként a zarándokzsoltárok egész gyűjteményére jellemző²⁰ – arameizmusok szintén a zsoldár kései keletkezése mellett szólnak,²¹ mint ahogy a műfaj szabad használata is a kései korra utal.²² Ha igaza van Zengernek abban, hogy a zarándokzsoltárok gyűjteménye Kr.e. 400 körül állhatott elő,²³ akkor ez a keletkezés lehetséges legkésőbbi időpontját is kijelöli.

4) A Zsolt 124 a zarándokzsoltárok gyűjteményében

Mielőtt részletesen megvizsgálánk a zsoldár tartalmát, üzenetét, érdemes kitekinteni annak szűkebb kontextusára. A zsoldárookra ugyanis ma már nem úgy tekintünk, mint egymástól független „almákra egy kosárban”, hanem többszintű szerkesztői folyamatként előállt gyűjtemények tagjaira, ahol részben a sorrendjük, részben a tematikus vagy fogalmi kapcsolataik, részben pedig a szerkesztői kiegészítések révén egy nagyobb szövegössze-függés részévé váltak, új értelmezési horizontokkal gazdagítva környezetüket, és maguk is új jelentés-elemekkel gazdagodva ezáltal.²⁴

¹⁸ Ehhez és a két zsoldár közötti további párhuzamokhoz részletesen lásd SEYSBOLD: *Wallfahrtspsalmen*, 27–29.

¹⁹ KITTEL: *Psalmen*, 394; GUNKEL: *Psalmen*, 546, hasonlóan később KRAUS: *Psalmen*, 847; PETERSEN: *Mythos im Alten Testament*, 235.

²⁰ SEYSBOLD: *Wallfahrtspsalmen*, 21.

²¹ SCHMIDT: *Psalmen*, 225; WESTERMANN: *Ausgewählte Psalmen*, 44; KRAUS: *Psalmen*, 847; PETERSEN: *Mythos im Alten Testament*, 237; SEYBOLD: *Psalmen*, 483.

²² Lásd GUNKEL–BEGRICH: *Einleitung in die Psalmen*, 322–323.

²³ HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 101–150*, 400.403; ZENGER: *Psalmenauslegungen* 2, 126, a kérdéshez lásd még lentebb, *A Zsolt 124 a zarándokzsoltárok gyűjteményében* című fejezet alatt.

²⁴ A zsoldárexegézisnek ehhez a paradigmaváltáshoz lásd Németh Áron kutatástörténeti áttekintését: NÉMETH: *A 72. zsoldár előállása és teológiája*, 14–23.

Ha a 124. zsoltár kontextusát vizsgáljuk, azt kell először is leszögeznünk, hogy az a 120–134. zsoltárok, a zarándokzsoltárok gyűjteményének része. Hogy ez a gyűjtemény mikor jöhetett létre, nehezen meghatározható: Zenger a Kr.e. 400 körüli időre gondol, és elképzelhetőnek tartja, hogy a zarándokok számára összeállított kis tekercs Jeruzsálemben volt forgalomban, s mind otthon, mind az úton, mind a jeruzsálemi templomban használatos volt.²⁵ E rövid, könnyen megtanulható és énekelhető zsoltárokat mindekelelt a fogság utáni kor Sion-teológiája kapcsolja össze,²⁶ amely Jeruzsálemet az Úr lakóhelyeként és áldásának forrásaként ünnepli, az eszkatonban annak meghatározó jelentőségét remélve és várva. További kapocs e zsoltárok között a földművesek egyszerű világa, a „politika-mentesség”, a hasonló költői technikák, valamint gazdag képi világ. Zenger szerint a szerkesztő kisebb betoldásokkal is igyekezett ezeket a zsoltárokat egyetlen egységgé összekapcsolni. Szerinte ekkor kerülhetett bele – például a Zsolt 130,7–8 és Zsolt 131,3 betoldásán túl – a 124. zsoltárba az 1b. vers, amely össz-izraeli perspektívát ad a költeménynek és egyben a 129. zsoltárhoz is hozzákapcsolja, valamint a 8. vers, amelyet a szerkesztő a Zsolt 121,2-ből vett volna át, de a 120. zsoltárral felvetett „Izrael őrzője” tematikához és szépen kapcsolódott.²⁷ Szerinte a gyűjtemény két darabja, a 132. és a 134. zsoltár eleve a jelenlegi kontextusa számára készült.²⁸

E gyűjteményen belül tematikájukban a 123–125. zsoltárok logikus vonalvezetés szerint követik egymást. A 123. zsoltár egy kollektív panaszének, amelyben a közösség az elnyomók és azok gyalázkodása miatt Isten könyörületéért, szabadításáért esedezik. Erre felel a 124. zsoltár, hálát adva a megtapasztalt szabadulásért és az elkerült végső megsemmisülésért, amit a 125. zsoltár első felében, mintegy a 124,8 biztató tanítását kifejtve, egyfajta bizalom-zsoltárnak is tekinthető szakasz követ. A *nefes* 'torok/lélek' kettős jelentése, illetve a gögösök motívuma a zsoltárt tematikájában a 123. zsoltár végéhez kapcsolja (Zsolt 123,4), a kiszáradt majd ismét megtelő parakmedrek képe (124,4–5) pedig a 126. zsoltárban pozitív tartalommal tér majd vissza (126,4). A 125. zsoltár második fele, a 126. zsoltárral együttesen, a népen belüli megtisztulásért, s így a teljes és végső helyreállításért könyörög.²⁹ A téma majd a 129. zsoltárban tér vissza, amely formájában és tartalmában is erősen a 124. zsoltárra emlékeztet; egyfajta keretként le is zárva a 124–129. zsoltárok egységét, melyet a 123. és 130. zsoltárban a keserű panasz keretez. A 127–128. zsoltárok

²⁵ HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 101–150*, 400.403; ZENGER: *Psalmenauslegungen*, 126; uő: *Megjegyzések a zarándokzsoltárok (Zsolt 120–134) teológiájához. 1. rész*, 17–18.

²⁶ ZENGER: *Megjegyzések a zarándokzsoltárok (Zsolt 120–134) teológiájához. 1. rész*, 17.

²⁷ HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 101–150*, 478–479; uő: *Megjegyzések a zarándokzsoltárok (Zsolt 120–134) teológiájához. 1. rész*, 17.

²⁸ ZENGER: *Psalmenauslegungen*, 127.

²⁹ Így alapvetően SEYSBOLD: *Wallfahrtspsalmen*, 70–71.

a Sion végső megváltását kérő 125–126. és 129. zsoltárok között, tehát a 123–130. zsoltárgyűjtemény centrumaként, részben a hívő ember aktív felelősségére figyelmeztetnek, illetve a végső idők eljöveteléig is elnyerhető áldásra és boldogságra irányítják a figyelmet. A „már igen” és a „még nem” kiegyensúlyozott kettőssége jellemzi tehát ezt a zsoltárcsoportot: a hangsúly egyszerre nyugszik az ÚR már eddig is megtapasztalt és a jelenben is megtapasztalható áldásain, illetve a jövőtől várt még nagyobb üdv és boldogság ígéletén, ami Jeruzsálem jövőbeli sorsával és a nemzeti keretekkel kapcsolódik egybe.³⁰ A gyűjtemény egészének íve a rejtettség és oltalom helye utáni vágyakozástól (120–121) ennek megtalálásáig, a jeruzsálemi templomban megélt boldog közösség ível (133–134).³¹

A gyűjteményt aztán bekapcsolták a fokozatosan összeálló Nagy Zsoltárcsoknyvbe. Ennek során elé a 119., mögé pedig a 135–136. „ikerzsoltárt” illesztették. Az előbbi a tóra-kegyességgel, az utóbbi Izráel üdvtörténeti eseményeivel hozza összefüggésbe a zárandokzsoltárok gyűjteményét. A Zsolt 119 a Sionban elnyerhető áldás előfeltételévé teszi a törvény iránti engedelmességet, a 135–136. zsoltárok pedig Isten azon üdvtetteinek a részletezését kínálják, amelyekről a zárandokzsoltárok (így a 124. zsoltár is) csak röviden, képek és hasonlatok formájában emlékeztek meg, összekötve ezzel e gyűjtemény Sion-teológiáját Izráel történeti és prófétai hagyományával.³²

5) Magyarázat

A vers felirata szerint (1a. vers) ez az ének a *sír hamma'alót* zsoltárok csoportjába tartozik. A *ma'aláh* szó 'lépcsőt, lépcsőfokot', illetve 'felmenetel' is jelent. A szakirodalomban ma már joggal az a legelterjedtebb magyarázat, hogy az 'lh ige terminus technicusként a jeruzsálemi zárandoklat kifejezésére is szolgál (lásd Zsolt 24,3; 122,4, vö. Mk 10,33, Lk 2,42), illetve a tő a zárandoklat utolsó szakaszát, a Szentélyhez való felvonulást is jelölheti (lásd 2Sám 6,1; 1Kir 12,32–33; 2Kir 23,1–2). A *ma'alót* szó tehát *absztrakt pluraliszként* azt is jelentheti: 'zárandoklat', vagy 'processzió', a *sír hamma'alót* kifejezés pedig azt, hogy 'zárandokének'.³³ A 120–

³⁰ Másképp HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 101–150*, 403, aki a Zsolt 120–134. zsoltárok gyűjteményét három, egyaránt öt zsoltárból álló egységre bontja, s a 120–124, valamint a 130–134 egységek esetében a panasztól a hálaadásig húzódnó ívben látja a rendezőelvet, ahol mindkettő középpontját egy, a Siont magasztaló ének (Zsolt 122. és 132.) alkotja. Elképzeléseit összefoglalóan lásd ZENGER: *Megjegyzések a zárandokzsoltárok (Zsolt 120–134) teológiájához. 1. rész*, 17–20.

³¹ Így HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 101–150*, 403; ZENGER: *Megjegyzések a zárandokzsoltárok (Zsolt 120–134) teológiájához. 1. rész*, 20–21.

³² HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 101–150*, 405–406.

³³ KRAUS: *Psalmen*, 846, illetve SEYSBOLD: *Wallfahrtspsalmen*, 14–16, majd HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 101–150*, 392–400, itt részletes kutatótörténeti áttekintéssel; magyarul lásd

134. zsoltárok közös felirata szerint tehát létezett a zsoltároknak egy olyan önálló kis gyűjteménye,³⁴ amelynek a 124. zsoltár is része volt: olyan, legkülönbözőbb műfajú énekek szerepeltek ebben, melyeket a jeruzsálemi templomba igyekvő zarándokok az út során, illetve megérkezve aztán a templomban énekelhettek.³⁵

A felirat folytatása a *ledávid* szóval Dávidot nevezi meg a zsoltár szerzőjének. Három masszoréta héber kéziratban, a Septuaginta néhány kéziratában, illetve Hieronímusz zsoltár-fordításában ez a szó nem szerepel,³⁶ ami arra utalhat, hogy a zsoltárt csak utólag, a többi zarándokzsoltártól független lépésben hozták Dáviddal összefüggésbe;³⁷ mint láttuk, a zsoltár datálása ettől függetlenül is kizárta a dávidi szerzőséget. A kibővített felirat az elkerült veszedelmeket Dávid életének eseményeire, talán bujdosásainak, illetve fiai lázadásának viszontagságaira vonatkoztatja, a hálaadást pedig az ő szájába adva követendő példaként állítja a kegyes királyt az olvasók elé.

A zsoltár a feliratot követően, az 1b α . versben, minden különösebb bevezető nélkül, *in medias res* kezdődik: mintha a feltóduló hálaérzet minden kötelező formulát (azaz: a hálaének kötelező bevezető elemeit) félresöpörve törne utat magának, hogy aztán lényegében egyetlen összetett mondatként egészen az 5. versig meg se álljon. A zsoltáros arra emlékezteti Izráelt, hogy mi lett volna vele a szörnyű veszélyek között Isten szabadító, oltalmazó kegyelme nélkül. Az első két vers a *lúlé* kötőszóval tagadó feltételes mellékmondatokat vezet be, amire a 3–5. versek főmondatai csatlakoznak, külön-külön is az ’*azaj* ’akkor’ kötőszóval bevezetve. Nyelvtanilag hasonlóan szerkesztett, és tartalmában is párhuzamos kijelentéseket olvashatunk pl. az 1Móz 31,42; Zsolt 27,13; 94,17 és a kései Zsolt 119,92 versekben, valamint például a fogság utáni Ézs 1,9-ben is: „*Ha a Seregek Ura [lúlé YHWH ...] nem hagyott volna nekünk néhány menekültet, olyanok lennénk, mint Sodoma, Gomorához hasonlítanánk.*”³⁸

„*Ha nem az ÚR lett volna az, aki ott volt nekünk...*” – kezdi a zsoltáros a visszatekintést. Az itt használt *l^e* prepozíció részeshatározói esetet, illetve birtoklást fejez ki ’ha nem lett volna a miénk / ha nem állt volna a rendelkezésünkre’ értelemben; ugyanezt a

XERAVITS: *Zarándokénekek*, 13–15.

³⁴ Így legújabbban, sokak nevében is HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 101–150*, 400–407.

³⁵ Lásd SEYSBOLD: *Wallfahrtspsalmen*, 19, a kérdéshez lásd még lentebb, *A Zsolt 124 a zarándokzsoltárok gyűjteményében* című fejezet alatt.

³⁶ Lásd KRAUS: *Psalmen*, 846.

³⁷ A zarándokzsoltárok közül utólag „dávidizálták” a 122., 131. és a 133. zsoltárokat, míg a 127. zsoltárt a felirat Salamonnak tulajdonítja. HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 101–150*, 406–407, szerint erre már a zarándokzsoltároknak a zsoltárok könyvébe történt beemelése után, az utolsó Dávid-gyűjtemény, a Zsolt 138–145 beillesztésének összefüggésben kerülhetett sor.

³⁸ A lényegében azonos szerkezetű teofór mezopotámiai személynevekhez („Ha XY /istennév/ nem lenne az én istenem”) lásd GUNKEL: *Psalmen*, 546.

konstrukciót találjuk az egyéni hálaénekek közül a Zsolt 56,10; 118,6-ban is. A Zsolt 46,8.12 ugyanezt a gondolatot az 'im'-val, -vel' prepozícióval juttatja kifejezésre, illetve az Ézs 7,14; 8,8.10 is ez utóbbival foglalja össze tömören Isten ígéreteit: 'immánú-él, azaz 'Velünk az Isten!' „*Ha nem az ÚR lett volna az, aki ott volt nekünk*” – hangzik tehát az irreális feltételezés. Ám az ÚR népével, illetve híveivel volt: a bajban ő volt az oltalmuk, erősségük, akár egy erős vár, oltalmazva, a nyomorúságban megsegítve őket (ismét lásd Zsolt 46,2.8.12). A panaszénekek gyakran idézik az ellenség gunyoros, provokatív kérdését: „*Hol van az ő Istenük?*” (Zsolt 42,4.11; 79,10; 115,2, vö. még Jóel 2,17) – e hitvallás egyben erre a gúnyolódásra is megfelel.³⁹ Ugyanezt a mellékmondatot a második vers is megismétli, erős nyomatékot adva így neki.

A hálaénekek állandó műfaji eleme, hogy az énekes felszólítja a gyülekezetet, csatlakozzanak az ő hálaadásához. A „*vallja meg ezt Izráel*” felszólítás az 1b β . versben ennek egy variációja;⁴⁰ a megszólítottak alatt most a gyülekezet által reprezentált egész Izráelt kell érteni (lásd Zsolt 118,2.4; 129,1, továbbá Jer 51,35). Nincs tehát okunk arra, hogy akár az egész verset (1a β .b) vagy magát a felszólítást (1b β) szerkesztői kiegészítésnek tekintsük.⁴¹ A felszólítás szó szerint megismétlődik a Zsolt 129-ben, méghozzá ott is az első versben, szoros kapcsolatot teremtve ezzel e két, sok más ponton is párhuzamba állítható kollektív hálaének között.

A 2. vers előbb megismétli tehát az 1. vers feltételes mellékmondatát (2a), majd annak folytatásaként nagyon általánosan leírja a túlélt katasztrófát (2b): emberek támadtak Izráelre. Az egyéni panasz- és hálaénekekben az ellenségre használt 'ádám szó' (vö. Zsolt 56,12; 57,5)⁴² itt egyrészt lehetővé teszi, hogy Izráel támadóinak sorába minden ellenséges népet, sőt akár Izráelen belül az erőszakoskodó gazdagokat is beleértssük.⁴³ Ugyanakkor a szó mint halandó lényeket állítja szembe Izráel ellenségeit a mindenható Istennel, ez utóbbi fölényét és Izráel megmenekülésének bizonyosságát emelve ki, a Zsolt 118,6-hoz hason-

³⁹ HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 101–150*, 480.

⁴⁰ Lásd GUNKEL–BGRICH: *Einleitung in die Psalmen*, 317.

⁴¹ XERAVITS: *Zarándokénekek*, 16.45, szerint az egész első vers a zarándokszoltárok gyűjteményének szerkesztőjétől származó betoldás, mint ahogy a Zsolt 129,1b is a gyűjtemény szerkesztőjétől származó kiegészítés lehet; hasonlóan az 1. versről Seybold is (SEYSBOLD: *Wallfahrtspsalmen*, 29; uő: *Psalmen*, 483). Emellett azonban, ahogy fentebb láttuk, nem szólnak nyomós érvek: az ismétlés az egész zsoltárra jellemző költői technika, az 1b felszólítása pedig a kollektív hálaének műfaji kellékének tekintendő.

⁴² WESTERMANN: *Ausgewählte Psalmen*, 45.

⁴³ CALVIN: *Die Psalmen*, 530; WEISER: *Psalm 61–150*, 520, az utóbbihoz kifejezetten WESTERMANN: *Ausgewählte Psalmen*, 47.

lóan: „Velem van [lí] az ÚR [YHWH], nem félek, ember [’ádám] mit árthat nekem?” (ugyanígy Zsolt 56,12).⁴⁴ Az ’ádám – YHWH ellentétpár ugyanakkor, egyfajta inklúzióként, a 8. vers teremtés-tematikáját is megjeleníti a zsoltár elején.⁴⁵

A 3–5. versekben az ’*azaj* szóval bevezetett három főmondat szemlélteti, hogy mi lett volna Izráellel Isten oltalma nélkül. Az ellenség a 3. versben mint hatalmas szörnyeteg jelenik meg, ami elevenen képes lett volna elnyelni Izráelt; a Zsolt 79,7; Ézs 9,11; Jer 51,34 és a Dán 7 az Izráel ellen támadó népeket hasonlítja ilyen szörnyeteghez.⁴⁶ A kép háttérében talán a Seol képzete áll, ami, feltátva száját, elevenen nyeli el áldozatait (vö. Zsolt 55,16; Péld 1,12; Ézs 5,14). A hangsúly az eltérő erőviszonyokon nyugszik. Az ellenség mint hatalmas ragadozó könnyedén végzett volna Izráellel, mint egy védtelen báránnal, hogy az szinte „fél fogára sem lett volna elég” (vö. 4Móz 13,32–33); a választott nép önmagában érdemi ellenállást sem lett volna képes tanúsítani.⁴⁷

A 4. és az 5. vers egy másik képet használ. Palesztinában a száraz nyári időszakban a folyók és patakok lepadnak, illetve teljesen kiszáradnak, ám a környező hegyekben hirtelen lezúduló zivatar hatására ezek a patakmedrek hirtelen ismét megtelnek vízzel, és hömpölygő áradatként lezúdulva mindent magukkal ragadnak (vö. Zsolt 42,8; 69,3; 88,8).⁴⁸ A háttérben itt a teremtett világot elnyeléssel fenyegető kaotikus ósocéán képe is felsejlik, vö. Ézs 8,6–10; 17,12–13; Jer 47,2, ahol a pusztító áradat szintén az Izráel ellen támadó népeket szimbolizálja. A pusztító szörnyeteg és a káosz vizeinek képét Rahab, a káoszszörny képe kapcsolja egybe, akit az ősi, mitikus elképzelés szerint az ÚRnak a teremtés során kellett legyőznie, lásd Zsolt 89,11; Jób 9,13; 26,11–12; 38,11, valamint a Zsolt 46,4 utalásait is. YHWH mint teremtő tehát burkoltan már, de itt is megjelenik.⁴⁹ Az „akkor átcsapott volna rajtunk az áradat” (4b. és 5a) mondatrészen a *nefes* ’lélek’ szó fejezi ki a személyes névmást. Ám a kontextusba a főnév eredeti jelentése is kiválóan beleillik, hiszen az a légzés szerveként ’torkot’, ’gégét’, illetve ’nyakat’ is jelent.⁵⁰ Így a szöveg értelme ez is lehet: ’akkor átcsapott volna torkunk fölött az áradat’;⁵¹ azaz: ’akkor biztosan megfulladtunk volna’, lásd a parallel Zsolt 69,2-öt, ahol hasonló

⁴⁴ GUNKEL: *Psalmen*, 547; KARASSZON: *A Zsoltárok könyvének magyarázata*, 625; HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 101–150*, 481.

⁴⁵ KRAUS: *Psalmen*, 847.

⁴⁶ GUNKEL: *Psalmen*, 547.

⁴⁷ CALVIN: *Die Psalmen*, 530.

⁴⁸ WEISER: *Psalm 61–150*, 521.

⁴⁹ GUNKEL: *Psalmen*, 547.

⁵⁰ Lásd WOLFF: *Az Ószövetség antropológiája*, 27–32, valamint e helyhez WESTERMANN: *Ausgewählte Psalmen*, 44; KRAUS: *Psalmen*, 846; XERAVITS: *Zarándokénekek*, 48.

⁵¹ GUNKEL: *Psalmen*, 546, egyenesen így, a ’nyakunk fölött’ kifejezéssel fordítja a zsoltárt.

kontextusban a szót a protestáns Újfordítású Biblia (2014) is így adja vissza: „Segítsd meg, Istenem, mert nyakamig [nefes] érnek a vizek!” (lásd még pl. Zsolt 123,3–4). A *hammajim hazzedónim* kifejezés az 5. versben szó szerint azt jelenti: 'kevély, fennhéjázó vizek'. A jelző ugyan csak itt fordul elő, de a rokon kifejezések egyrészt a felcsapó, tajtékozó vízre utalnak (lásd Zsolt 46,4; 89,10; 104,7; Jób 38,11), a metafora képi szintjét elhagyva viszont már Izrael el-lenségeinek gögijére, felfuvalkodottságára is vonatkozhatnak.⁵² A gögösöknek egyszerre bűne és hibája, hogy nem számolnak az Úrral: „Istenem! Kevélyek támadtak rám, erőszakosok hada tört életemre, de nem számolnak veled!” (Zsolt 86,14). Tartalmilag hasonló gondolatokat fogalmaznak meg a 2Kir 18,32–35; Ézs 37,16–20 elbeszélései, egyben illusztrálva is e gögös magartás következményeit (lásd még Zsolt 119,21.51.69 stb.; 123,4; Ézs 13,11; Jer 50,31–32).

E meglehetősen hosszú és drámai bevezető után a 6. verssel kezdődik a tulajdonképeni hálaadás. A kultikus *bárúk YHWH 'áldott az ÚR'* felszólítás abból az élethelyzetből származik, amikor valaki, a fenyegető bajtól vagy csapástól megmenekülve megkönnyebbülten kiált fel, lásd 1Móz 24,27; 1Sám 25,32.39; 2Sám 18,28; Ruth 4,14.⁵³ A kifejezés innen került át a kultuszba, és lett a hálaénekek (Zsolt 18,47; 28,6; 66,20, vö. 2Makk 15,34; Judit 13,17) és a himnuszok gyakori eleme (Zsolt 28,6; 31,22; 41,14; 68,20.36; 89,53; 106,48; 113,2; 135,21).⁵⁴ A zsolttáros itt most a gyülekezetet buzdítja vele közös hálaadásra és istenmagasztalásra. Teológiailag furcsának tűnhet, hogy Isten maga „áldott” lenne, hiszen az áldásra rajta kívül senkinek sincs hatalma. Az ÚRra vonatkoztatva az 'áldott' kifejezés azonban azt jelenti: Isten hatalmát és mindenség feletti igényét hódolattal elismerni,⁵⁵ illetve megtapasztalt áldására hálaadással válaszolni. Az ÚR nevének elhangzása egyben – a kere-tező 1–2. és 8. vers között – a szöveg új szerkezeti egységének a kijelölésére is szolgál (vö. pl. Zsolt 28,6; 68,20; 144,1), amit csak tovább erősít az 1. versből megismételt *se-* vonatkozó névmás.⁵⁶

A hosszadalmas bevezető után e hálaadó rész viszonylag rövid, hiszen Isten jószágáról az 1–5. vers már minden lényegest elmondott. A szerző ezért csak tömören ismétli meg a szabadulásról mondottakat, először a pusztító vadállat képét ragadva fel a 3. versből. Isten megmentette a népét e fenevadtól: ha az egy időre el is ragadhatta, azt már nem engedte meg az ÚR, hogy végül fogainak martalékává is váljon. A kép az egyéni panaszénekek gyakori eleme (lásd Zsolt 3,8; 35,16; 57,5). Ugyanakkor a jó pásztor képe is fel-sejlik itt, aki utánaered a medvének vagy oroszlánnak, ami elragadta tőle a juhát, és harcba szállva azzal még időben visszaszerzi azt, lásd Dávid visszaemlékezését a Góliáttal vívott

⁵² KARASSZON: *A Zsoltárok könyvének magyarázata*, 625.

⁵³ Így WESTERMANN: *Ausgewählte Psalmen*, 45–46, ott további példák.

⁵⁴ Így GUNKEL–BGRICH: *Einleitung in die Psalmen*, 318.

⁵⁵ KRAUS: *Psalmen*, 848.

⁵⁶ HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 101–150*, 476–478.

párviadal előtt (1Sám 17,34–36).⁵⁷

A 7. vers egy új képpel fejezi ki a szabadítás nagyságát. Izráel ellenségeit a madarászhoz hasonlítja, aki csapdát állít a madaraknak, és úgy fogja el őket. Míg az előző kép esetében az ellenség nyers túlereje jutott kifejezésre, addig itt a fondorlat, illetve a láthatatlan veszély elleni védtelenség kap hangsúlyt. A csapda (héberül *pach*) itt egy két oldalra szétnyitható hálós fakeret, ami a középre, a csalétkék (Zsolt 69,23) közé helyezett pöcök érintése után összecsapódik a madár felett, és hálóba burkolva élve, sértetlenül fogja el azt. Esetenként előfordulhat, hogy a vergődő madár elszakítja a hálót, vagy eltöri annak a keretét, és így az utolsó pillanatban mégiscsak megmenekül.⁵⁸ Ahogy az ilyen madár örülhet, illetve megkönnyebbülhet, úgy örülhetett Izráel is! A *sábar* ’összetörni’ ige passzívumban áll, a metafora jelentés-szintjén azonban nyilván Isten cselekvésére kell gondolnunk (*passivum divinum*).⁵⁹ A hasonlathoz lásd Zsolt 11,1; 90,10; 91,3; Péld 6,5; 7,23; Jer 5,26; Hós 7,11; Ám 3,5.

A zsoltár végén a 8. vers egy tömör hitvallásban foglalja össze azt, amit Isten szabadító kegyelméből a zsidó népnek meg kell tanulnia. Hasonló hitvallásokat gyakran találunk az egyéni hálaénekekben, illetve azok legvégén (pl. Zsolt 18,26–28; 30,6; 31,24; 32,1–2.6–7; 34,6–11; 40,5; 41,2–4 stb.), a teremtés témáját pedig, ahogy láttuk, már a 2. és a 3–5. versek is előkészítették. Így nincs okunk feltételezni, hogy a verset utólag illesztették volna a zsoltár végére.⁶⁰ A kultikus hálaénekek egyik legfontosabb mozzanatához érkezünk el itt: a hálaáldozathoz kapcsolódó nyilvános hitvallásnak tanítói szándéka van, s az a hallgatóság hitének, Isten iránti bizalmának a megerősítésére szolgál. Ami a hálaadóval megtörtént, az a jövőben a gyülekezetben bárki mással ismét megtörténhet, s amit egyszer az ÚR már megtett a népéért, a jövőben is nyilván készséggel megteszi, ha hittel és alázattal hozzá könyörögnek.⁶¹ Az ÚR az igazi oltalom és erő, csak benne érdemes bízni. Ahogy a 20. zsoltár megfogalmazza: „Ezek a harci kocsikat, amazok a lovakat emlegetik dicsekedve, mi pedig Istenünknek, az ÚRnak a nevét. Ők térdre rognak és elesnek, mi pedig felkelünk, és talpon maradunk.” (Zsolt 20,8–9)

⁵⁷ A szelíd zergét a fenevadtól megvédelmező pásztor/vadász mezopotámiai ábrázolásaihoz lásd KEEL: *Welt der altorientalischen Bildsymbolik*, 50. oldal, 60. és 61. ábra; nem kizárt, hogy ezeket a domborműveket a teremtett világot a káosz-szörnytől védelmező istenség képe is inspirálta.

⁵⁸ E madarászcsapdák egyiptomi ábrázolásához lásd KEEL: *Welt der altorientalischen Bildsymbolik*, 80. oldal, 112. ábra.

⁵⁹ KARASSZON: *A Zsoltárok könyvének magyarázata*, 625.

⁶⁰ Ehhez lásd fentebb, a *Műfaj, szerkezet* című fejezet alatt.

⁶¹ CALVIN: *Die Psalmen*, 531.

A nép segítsége – mondja a 8. vers, ahogy a fentebb idézett zsoltár is – „*az ÚR nevében van*”. A ’név’ itt a deuteronomista név-teológia értelmében Isten földi reprezentációja, megszólíthatóságának garanciája a templomban (vö. Zsolt 20,2; Péld 18,10); a deuteronomista iskola ezzel a fogalommal igyekezett az Isten transzcendenciájáról alkotott meggyőződését Isten templomi elérhetőségének a tanával összhangba hozni.⁶²

Ez a „néven keresztül elérhető Isten” e hitvallás szerint egyben az ég és a föld alkotója is (vö. Zsolt 121,2). A babiloni fogság névtelen prófétája, Deutero-Ézsaiás érvelése szerint az ég és a föld teremtője egyben ura is mindennek, hiszen nincs olyan teremtmény, amit ne ő alkotott volna, és nincs olyan hely sem, ahová hatalmát ki ne terjeszthetné.⁶³ A halandó ember és a mindenható Isten szembeállításánál révén valójában már a 2. vers is előkészítette a teremtés témáját, s a mitikus őskáoszra való utalások révén a zsoltáros visszatekintésében ez a témakör szintén felsejlett már. A himnuszokban általában világosan elkülönül egymástól a teremtésért és a szabadításért való hálaadást⁶⁴ (teremtés-zsoltárok: Zsolt 8; 19,1–7; 29; 96; 100; 103; 104; 107; 118, szabadító zsoltárok: Zsolt 78; 105–106; 114; 135). Itt a két motívum összekapcsolódik egymással, vö. ugyanígy Zsolt 115,15; 121,2; 134,3, valamint a himnuszok közül a 33. és a 136. zsoltárokat; a két másik zarándokzsoltárral való párhuzam itt különösen is szignifikáns.⁶⁵

A YHWH név használatával a szerző egyfajta keretet alkot a költemény körül, tekintetünket ismét az ÚRra, e csodás szabadítások szerzőjére irányítva ezzel: vele indult, a 6. versben hozzá érkezett, s végül itt vele végződik a hálaadás.⁶⁶ Az „ÚR neve” kifejezés ugyanakkor a Zsolt 129,8 versében is előjön; ahogy a két zsoltár eleje, úgy tehát a vége is szoros egyezést mutat. Igen, „*mi lett volna, ha nem Ő az, aki Izráellen van...*” De Ő vele volt, és mondja e zsoltár, vele is lesz örökre. Ezért érdemel ő hálát és magasztalást, ezért illeti meg őt minden hódolat. Ő az alfa és az ómega, ő a kezdet és a vég, ő a teremtője, fenntartója és Ura mindenknek.

6) Összefoglalás

Mindaz, amitől Isten megkíméli a benne hívőket, ritkán kerül a hálaadás középpontjába. Pedig hányszor és hányszor sóhajthatunk fel mi is: „*Mi lett volna velünk, ha... De hála Istennek, hogy mégsem következhetett be rajtunk!*” A bajban a nyomorúságot gyakran

⁶² Lásd WOUDE, VAN DER: *šēm Name*, 953–955.

⁶³ KUSTÁR: *Ézsaiás próféta könyve*, 260–261.

⁶⁴ RÓZSA: *Bevezetés*, 330.

⁶⁵ HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 101–150*, 485.

⁶⁶ WEISER: *Psalms 61–150*, 521.

nagyobbnak látjuk a valóságnál – ám ha már elmúlt, hajlandók vagyunk azt bagatellizálni. Pedig csak aki tudatában van annak, mennyire elveszett és reménytelen volt a helyzete, az képes igazán hálát adni Istennek is a szabadulásért. A 124. zsoltárnak azonban éppen ez a gondolat áll a középpontjában, s éppen ebben rejlik a maga teológiai hozzájárulása az Ószövetség teológiájának nagy egészéhez. Ez a zsoltár arra buzdít minket, mai olvasóit is, hogy soha ne felejtsük el, mennyi mindent tett meg értünk az Isten és hogy mennyi bajtól, nyomorúságtól óvott meg végtelen szeretetével bennünket. Legyen hát a hála életünk ki-egyensúlyozott, boldog időszakaiban legalább olyan intenzív, mint amilyen a bajban a könyörgésünk volt.⁶⁷

Felhasznált irodalom

- CALVIN, Johannes: *Die Psalmen. 2. Haelfte* (Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift 5/2). Kreis Moers, Neukirchen, 1930.
- DUHM, Bernhard: *Die Psalmen* (KHKzAT XIV). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1922.
- GUNKEL, Hermann – BEGRICH, Joachim: *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*. Vandernhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1933.
- GUNKEL, Hermann: *Die Psalmen*. 5. Auflage, Vandernhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1968.
- HOSSFELD, Frank-Lothar – ZENGER, Erich: *Psalmen 101–150* (HThK-AT). Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2008.
- KARASSZON Dezső: *A Zsoltárok könyvének magyarázata*. in: [szerk. nélkül:] Jubileumi kommentár. A Szentírás magyarázata. II. kötet, átdolgozott kiadás, Kálvin János Kiadó, Budapest, 1995, 541–640.
- KEEL, Othmar: *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*. 3. Auflage, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1980.
- KITTEL, Rudolph: *Die Psalmen* (KzAT XIII). 5. u. 6. Auflage, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, Leipzig, 1929.
- KRAUS, HANS-Joachim: *Psalmen. 2. Teilband: Psalm 81–150* (BK XV/2). Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1960.
- KUSTÁR Zoltán: *Ézsaiás próféta könyve*. in: Pecsuk Ottó (szerk.): *Bibliaismereti kézikönyv, Kálvin János Kiadó, Budapest, 2004, 243–271.*

⁶⁷ Lásd e zsoltárhoz CALVIN: *Die Psalmen*, 529.530, hasonlóan GUNKEL–BEGRICH: *Einleitung in die Psalmen*, 315.

- NÉMETH Áron: „Királyok zsoltára, zsoltárok királya”. A 72. zsoltár előállása és teológiája a zsoltárok könyve redakciójának tükrében. Exit Kiadó, Kolozsvár, 2018.
- PETERSEN, Claus: *Mythos im Alten Testament* (BZAW 157). Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1982.
- RÓZSA Huba: *Az Ószövetség keletkezése. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe*. II. kötet. 2., átdolgozott kiadás, Szent István Társulat, Budapest, 1996.
- SCHMIDT, Hans: *Die Psalmen* (HzAT I/15). J. C. B. Mohr Paul Siebeck, Tübingen, 1934.
- SEYBOLD, Klaus: *Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120–134*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1978.
- SEYBOLD, Klaus: *Die Psalmen* (HzAT I/15). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1996.
- WEISER, Artur: *Die Psalmen. Zweiter Teil: Psalm 61–150* (ATD 15). 9. Auflage, Vandernhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979.
- WESTERMANN, Claus: *Ausgewählte Psalmen*. Göttingen, Vandernhoeck & Ruprecht, 1984.
- WOLFF, Hans Walter: *Az Ószövetség antropológiája* [Eredeti megjelenés: *Anthropologie des Alten Testaments*, 6. Auflage, Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1994]. Harmat – PRTA, Budapest, 2001.
- ZENGER, Erich: *Psalmenauslegungen. Band 2: Ich will die Morgenröte wecken*. Verlag Herder im Briesgau, Briesgau – Basel – Wien, 2003.
- ZENGER, Erich: „Áldjon meg téged az Úr Sionból”. *Megjegyzések a zarándokzsoltárok (Zsolt 120–134) teológiájához*. 1. rész: Pannonhalmi Szemle. XVI. évf., 2008. 3. szám. 12–22; 2. rész: Pannonhalmi Szemle. XVI. évf., 2008. 4. szám. 19–40.
- XERAVITS Géza: *A Zarándokénekek. Zsoltártanulmányok, első kötet (Zsolt. 120–134)* (Lectio divina 3). Szent Maurícius Monostor – L'Harmattan, Bakonybél – Budapest, 2006.
- WOUDE, VAN DER, Adam Simon: *šēm Name*. in: Jenni, Ernst – Westermann, Claus (ed.): *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Band II*. Chr. Kaiser Verlag – Theologischer Verlag, München – Zürich, 1976, 935–963.

Kókai-Nagy Viktor¹:

Diakónia az Újszövetségben

Diaconia in the New Testament.

Our research yields the conclusion that the diaconia is a general term, meaning the preaching of the gospel by words and deeds. The fact that in the NT, this activity is labelled as *diakonia*, marks that this is not a kind of function, competency, or privilege. It is a ministry for God and for humans and go-between God and men, mediator of divine message. This testifies to what God has done for us in Jesus. Both aspects of the practice of the diaconia are important (word and deed) for the ministry of salvation.

Keywords: diakonia, ministry, service, activity, go-between, messenger

Manapság természetes, ha az ember egy idegen szóra bukkanva beüti a számítógép keresőjébe, majd válogatva a feldobott lehetőségek között, próbál valamiféle meghatározásig eljutni. Ha ezzel a módszerrel kezdünk el mi is tájékozódni, akkor hamarosan rájövünk, kétféle meggyőződéssel találkozunk a diakónia kifejezéshez kapcsolódóan: az első – kicsit elnagyoltan nevezzük protestáns meghatározásnak – leginkább arra helyezi a hangsúlyt, hogy a diakónia alapvetően szeretetszolgálat,² a másokért végzett önkéntes és/vagy fizetett munka. A másik meghatározás – nevezhető katolikusnak – a diakóniai szolgálat liturgiai karakterét és az egyházi renden belüli hivatal-jellegét³ emeli ki, sőt el is

¹ Egyetemi docens a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen és a Komáromi Selye János Egyetem Református Teológia Karán, Email: kokainagy.viktor@drhe.hu

² Erről meggyőződni elegendő, ha az ember átfutja a www.diaconie.de oldal főbb menüpontjait (utolsó letöltés: 2018. 12. 13.). Lásd továbbá FRUTTUS István Levente: *Diakónia és/vagy szociális munka?*, in: Embertárs 2013. 2. szám. 137–148, 138k. Történeti áttekintéséhez lásd John N. COLLINS: *Diakonia. Re-Interpreting the Ancient Sources*, Oxford, Oxford University Press, 1990. 8–14; továbbá Anni HENTSCHEL: *Diakonia im Neuen Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007. 11–34.

³ A diakonátus a II. Vatikáni zsinat döntése következtében kapott ismét fontos szerepet a Római Katolikus egyházon belül (vö. Lumen Gentium 29. – <https://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=3>, utolsó

választja ezt a *karitástól*, ami inkább a protestáns diakónia tartalmi megfelelője.⁴

Noha mai protestáns nyelvhasználatunkból adódóan természetesnek vesszük, hogy az egyházi (szeretet)szolgálatot a diakónia kifejezéssel jelöljük, ha a kifejezés eredeti alkalmazását vizsgáljuk,⁵ azt látjuk, hogy a szolgálat kifejezésére más szavak talán alkalmasabbak lettek volna, mint pl. az *ypéretés* (ApCsel 26,16) és a *therapón* (Zsid 3,5) kifejezések, melyek megfelelő közös fordítása talán a „segítő”⁶ lehetne. A mai liturgia szavunk görög eredetije (*leiturgia*) ugyancsak ide kapcsolható: a tisztségviselő hivatalos szolgálatára utalt az állam vagy a nép számára (vö. Lk 1,23; Zsid 9,21; 10,11 – kivétel Róm 15,16) – a *Septuaginta* ennek megfelelően a templomi szolgálatra alkalmazta azt.⁷ Ennél karakteresebb eltérést mutat a *dul-* szócsoporttól, mert noha mindkét szóval egy olyan személyt jelöltek, aki alárendeltje volt valaki másnak, a *diakonos*, mivel tevékenységével urát/küldőjét jelenítette meg, ezért részesedett annak rangjából, és nem annyira alárendeltsége, mint a másikért végzett feladata vált hangsúlyossá.⁸ A *dulos* (szolga, rabszolga) társadalmi státuszt jelentett, és a hangsúly azon volt, hogy ezt a szolgálatot egy rabszolga végzi, tehát nincs szabad választása, engedelmeskednie kellett az utasításoknak.⁹ Ezzel szemben a *diakonos* megbízatást töltött be, ami részben önkéntes is lehetett. Korábban az a vélemény

letöltés 2018. 11. 20.). A témához Johannes KREIDLER: *A diakónusok a jelenlegi egyházi és társadalmi kihívások tükrében. Az állandó diakonátus négy évtizede Németországban*, in: Klemens Armbruster – Matthias Mühl (szerk.): *A diakonátus teológiája*, Budapest, Vigília, 2016. 14–23; továbbá COLLINS: *Diakonia*, 14–20.

⁴ A kétféle megközelítés kialakulásának, fejlődésének rövid áttekintéséhez lásd John N. COLLINS: *Diakonia Studies, Critical Issues in Ministry*, Oxford, Oxford University Press, 2014. 3–8; 40–53.

⁵ A *Septuaginta* a héber szolgál/szolgálat/szolgálni szavakat a *duleuein*, *leiturgein* és a *latreuein* kifejezésekkel fordítja. A *diakone,w ktl.* összesen hét alkalommal fordul elő a LXX-ban és kizárólag kései iratokban – lásd HENTSCHEL: *Diakonia*, 62k.

⁶ Lásd Johannes P. LOUW – Eugene A. NIDA: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, New York, United Bible Societies, 1989. 460k.

⁷ Hermann Wolfgang BEYER: *diakone,w ktl.*, in: ThWNT II. (1935), 81–93. 81. Érdekes tényre hívja fel a figyelmünket E. Käsemann, amikor megállapítja, az Újszövetség jellemzően kerül a tisztségek technikai megjelöléseit (*leiturgia*, *timé*, *arché*) mert ezek előfeltételeznek bizonyos uralkodó–alávetett viszonyt – vö. Ernst KÄSEMANN: *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, in: Karl Kertelge (szerk.): *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. 173–204. 173.

⁸ Vö. Alfons WEISER: *diakone,w ktl.*, in: EWNT I. 1980. 726–732. 727.

⁹ Karl Heinrich RENGSTORF: *dou/loj ktl.*, in: ThWNT II. 1935. 264–283. 264k. Ennek a szócsoportnak semmi köze nem volt a valláshoz, vallásossághoz. Ezen alapvetően változtat a *Septuaginta*, mikor a szolgálni/szolgálat/szolga kifejezésekre túlnyomó többségében a *dul-* szócsoportot használja (RENGSTORF: *dou/loj ktl.*, 268).

uralkodott (lásd Beyer és Weiser szócikkeit), hogy a *diakon*- szócsoport a rabszolgák asztal körüli szolgálatára vonatkozott a görögben, és már itt is alkalmanként általános (szolgálni) értelmet nyert. Ma már látjuk, hogy – noha ritkán, az asztal körüli önként vállalt szolgálatra is vonatkozik – a *diakonos* alapvetően egy olyan személyt jelöl, aki más ügyében járt el, egy harmadik személy szavait adta tovább, hírvivő, megbízást teljesítő, közbenjáró (lásd Collins és Hentschel kutatásait¹⁰). Úgy vélhetjük – Kocsis Imréhez csatlakozva¹¹ – hogy az Újszövetségben nem tekinthetjük egyik jelentéstartalmat sem kizárólagosnak. Ugyanakkor az is biztos állítható, hogy az első keresztyének – néhány kivételtől eltekintve – egységesen a *diako*- szócsoportot alkalmazzák a gyülekezetben szolgálatot végző feladatának jelölésére,¹² ha pedig így döntöttek, akkor erre bizonyosan jó okuk volt. Ugyanakkor azt azért pontosítanunk kell, mit értsünk „szolgálat” alatt.

Ha csak az Újszövetségben áttekintjük a *diako*- szócsoport alkalmazását, már akkor is roppant színes kép tárul elénk. A teljesség igénye nélkül: asztal körüli szolgálat (Mt 22,13; Lk 10,40; Jn 2,5); gondoskodni, segíteni a másíknak (Mt 25,44; Mk 1,13 par.); Jézus teljes életére vonatkoztatva (Mk 10,45 par., Lk 22,26k); a tanítványok szolgálata általában (Mk 9,35; 10,43 par.); apostoli igehirdetés, Isten szavának közvetítése (ApCsel 1,17–25; 20,24; Róm 11,13; 1Kor 3,5; 2Kor 3–6); a gyülekezet (karitatív) szolgálata (ApCsel 6,1; Róm 12,7; 1Pt 1,12); a jeruzsálemieknek gyűjtött adomány (ApCsel 11,29; Róm 15,25–31); tisztséghez hasonló karakterű szolgálat, amit nők éppen úgy végezhetnek, mint férfiak (1Kor 12,5; 16,15; Róm 16,1; Ef 4,12; 1Tim 3,11); vezetői képesség / tisztség (Ef 4,17; Kol 4,17; 1Tim 4,6).

Mivel az Újszövetség szerzői élő nyelvként használták a görögöt, ezért esetükben nem feltétlenül tudatos, ha egy-egy kifejezés különféle jelentésárnyalata megjelenik a szövegben belül, illetve ha elmosódik a határ a szavak jelentéstartalma között. Így a másokért (egyéneért, vagy közösségért) végzett szolgálatot több szó is jelölheti: pl. Mk 10,43k – *diakonos-dulos*; Jn 13,16 – *dulos-apostolos* – vagyis Jézus apostolai az Úr (rab)szolgái is egyben,

¹⁰ Jó összefoglalását adja Collins álláspontjának MUCSI Zsófia: *Diakónia – Mit jelent a szó?*, in: FRUTTUS István Levente (szerk.): *Diakóniai Tanulmányok 2.*, Nagykovács, KRE-TFK Diakóniai Intézet, 2005. 27–38.

¹¹ KOCIS Imre: *A szolgálatok és szolgálattelvők az Újszövetségben*, Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2018. 14k. Ugyanakkor szüknek gondoljuk Fruttus megközelítését: „Collins kiegészítésével megtarthatjuk a diakónia mai, egyedi keresztyény jelentését” (*Diakónia és/vagy szociális munka?*, 140), mert az általa a cikkében alkalmazott diakónia fogalomból éppen az hiányzik, amit Collins is hiányol a német megközelítésből: a diakóniát csak a szeretetszolgálatra redukálja. Ezt egyébként Fruttus is érzékeli, amikor a diakónia kifejezést nem a katolikus diakóniával, hanem a karitásztartalmával veti össze (Uo. 140k).

¹² Vö. Eduard SCHWEIZER: *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*. Zürich, Zwingli Verlag, 1962. 154–159.

akiknek küldetést adott.¹³ De említhetjük ehhez kapcsolódóan a 2Kor 5,20-at is, ahol a *presbeyó*¹⁴ világítja meg a békéltetés szolgálatának egyik aspektusát: követségben járni. Kijelenthető továbbá, hogy a keresztyén szolgálatban nem az engedelmesség, hanem a másikhoz fűződő viszony válik hangsúlyossá, éppen ezért egyik szociológiai kategória sem fedi le pontosan a tanítványságot.¹⁵ Végül még egy általános megállapítás: a keresztyénség kezdetén alapvetően nincsenek tisztségek a gyülekezetben, hanem különféle ajándékokban részesednek a gyülekezetek tagjai, és láttak el bizonyos feladatokat, ahogyan azt a helyzet megkívánta: a szükség határozta meg a készséget. Néhány évtized elteltével azonban már körvonalazódott, melyik feladatra van folyamatosan szükség, mint ahogyan az is, melyik feladattal kell állandó személyeket megbízni, ezzel vette kezdetét az egyházi tisztségek kialakulása.¹⁶

A diakónia jelentését két nagy újszövetségi iratcsoport határozza meg: a szinoptikus hagyomány és a páli korpusz. Időrendben haladva elsőként Pállal kell foglalkoznunk, aki széles körben ismertté teszi a *diakonia* kifejezést a keresztyén gyülekezeteken belül, és akinek választásában bizonyosan jelentős szerepet játszott a *diako-* szócsoport közvetítő, hírvivő jelentése (vö. 2Kor 2,14–6,13; különösen: 3,3¹⁷).

1. Pálnál Jézus egy olyan Úr, akinek egyik legkarakteresebb vonása, hogy szolgál (*dulos*)¹⁸ és szolgál (Fil 2,6–11), ennek pedig a legfontosabb következménye, hogy a pogányok számára is megnyitotta az utat Istenhez (Róm 15,8–12). Ezért Pál sem lehet több és más, mint mestere, saját magát Krisztus (rab)szolgájának, küldöttjének tartja (Róm 1,1 – *dulos*). Ha viszont ennek a szolgálatnak a mibenlétét vizsgáljuk, akkor az nem más, mint az evangélium átadása, közvetítése (1Kor 3,5 [*diakonos*] – Apollóssal¹⁹). Társaival együtt,

¹³ Lásd Thomas SÖDING: „Nem azért, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon” (Mk 10,45). A diakónia és a diakonátus, az Újszövetség fényében, in: Klemens ARMBRUSTER – Matthias MÜHL (szerk.): A diakonátus teológiája, Budapest, Vigilia, 2016. 26–56. 28k. továbbá 38k.

¹⁴ A hivatalos politikai ügyben eljáró vagy császári küldött jelzője, aki feladata végzésében a megbízó teljhatalmával rendelkezik – vö. HENTSCHEL: *Diakonia*, 119k.

¹⁵ COLLINS: *Studies*, 86.

¹⁶ Vö. Karl Hermann SCHELKE: *Dienste und Diener in den Kirchen der neutestamentlichen Zeit*, in: Karl KERTELGE (szerk.): *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. 220–234; 228–230. A témához lásd továbbá KÓKAI NAGY Viktor: *Pneumatikus egyházvezetés*, in: Fazakas Sándor – Ferencz Árpád (szerk.): „Krisztusért járva követségben...”. (Acta Theologica Debrecinensis 3.), Debrecen, 2012. 377–395.

¹⁷ Meggyőzően COLLINS: *Studies*, 109–112.

¹⁸ A szolgálat „Isten emberének méltóságát fejezi ki, akinek a tekintélye abból fakad, hogy Istenhez kötődik” (SÖDING: *Diakónia*, 45). Ehhez kapcsolódóan jegyezzük meg, hogy a szolgálat általában nem örvendett nagy népszerűségnek az ókorban, ez alól talán az államnak tett szolgálat jelentett kivételt (RENGSTORF: *dou/loj ktl.*, 264k) – ebből sejthetjük, milyen hatással volt Pál első olvasóira Krisztus szolgálai voltának hangsúlyozása.

¹⁹ Vö. COLLINS: *Diakonia*, 196–198.

az új szövetségnek és Istennek, valamint ebből adódóan a gyülekezetnek is Istentől elhívott szolgálója (2Kor 3,6; 6,1–10).²⁰ Az elküldött szolga pedig többé már nem teheti meg, hogy saját elvei és értékrendje szerint cselekedjen, legalábbis amíg küldetésében jár, mert ez idő alatt azt képviseli, aki küldte. Ezek alapján természetes, hogy a keresztyén közösségekben megjelenik a diakónia, és ezek egyik legsajátosabb vonásává válik, hiszen a tanítványok feladata is ugyanez a kettős szolgálat lesz, amit a krisztológia alapoz meg. A 2Kor 5,11–21-ben pedig egy másik fontos feladat jelenik meg, és segíti a diakónus feladata mibenlétének meghatározását, ez pedig a megbékélés, békéltetés szolgálata.²¹ Látható tehát, a *diakoneó* számos formát ölthet. Tovább kutatva a kifejezés tartalmát, mindenképpen meg kell említenünk egy sajátosan páli kulcsszót, ami minden egyházi szolgálat teológiaiilag precíz és átfogó megnevezése, ez pedig a karizma (vö. 1Kor 12,4–6).²² A karizmáról, Isten ajándékaról megtudjuk, hogy a gyülekezet közössége kapja, még ha egyénileg is gyakorolható némelyik, ebből adódóan viszont a célja sem lehet más, mint a gyülekezet építése. A gyülekezet tagjainak az ilyen jellegű személyes odaszánása vezetett a diakóniai szolgálat kialakulásához, amelyről időrendben első alkalommal a Fil 1,1-ben olvassunk,²³ itt egymás mellett jelennek meg a püspökök és diakónusok (mindkettő többszámban). Pontos feladataikra nem derül fény, de valószínűleg a közösség irányítását látták el, és talán a diakónusok nagyobb részt vállaltak a gyakorlati feladatokból (igehirdetés, tanítás), mint a püspökök.²⁴ Az azonban még itt sem bizonyos – éppen a többes számú alak miatt –, hogy ez esetben már tisztséggént vagy funkcióként jelenik-e meg ez a két gyülekezeti feladat.²⁵ Fontos továbbá arról is említést tenni, hogy alkalmanként, ahogyan az pl. a 2Kor 11,13–15-ben látható, a diakónus és az apostol kifejezések egymás szinonimái is lehetnek. Sőt Pál számára fontosabb volt, hogy Isten diakónusaként tekintsenek rá a gyülekezetben,

²⁰ Vö. HENTSCHEL: *Diakonia*, 121k.

²¹ Vö. uo. 116–122.

²² Lásd KÄSEMANN: *Amt*, 174k.

²³ A Róm 16,1k-ben Fébé esetében a szolgálat alkalmi feladat, és nem tisztség. Állandó feladatának patrónusi, pártfogói tevékenysége tekinthető (16,2), alkalmi feladata pedig valószínűleg a levél kézbesítése lehetett. Ez azt is jelentette, hogy követ/szolgáló volt, aki, ha szükség volt rá, a levél tartalmát elmagyarázta, és a felmerülő kérdéseket megválaszolta. Feltételezhető, hogy emellett más feladattal is járt megbízatása a kenkhreiai gyülekezet részéről (lásd HENTSCHEL: *Diakonia*, 171k).

²⁴ Lásd Martin DIBELIUS: „*Bischöfe*” und „*Diakonen*” in *Philippi*, in: Karl KERTELGE (szerk.): *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. 413–417. 416. Lásd továbbá HENTSCHEL: *Diakonia*, 175k.

²⁵ Jól látható, hogy a funkció felől a tisztség felé történik az elmozdulás az első század végére, mint ahogyan az is nagy valószínűséggel állítható, hogy az 1T im 3-ban már tisztséggént találkozunk a püspökkel és a diakónussal. Ugyanakkor a két feladat együttes megjelenése azt is valószínűsíti, hogy a két pozíció szoros összefüggésben állt egymással már az egészen korai időktől kezdve – a témához BEYER: *diakone,w ktl*, 89k.

mivel az apostolnak megbízólevélre volt szüksége, a diakónus tekintélye azonban az őt küldő személy tekintélyének felelt meg. Tehát Isten diakónusának autoritása megkérdőjelezhetetlen: az Úr szól általa.²⁶ Ez az eltérés abból adódik, hogy míg az apostolnál inkább a küldés aspektusa válik hangsúlyossá, addig a diakónusnál a küldés mellett a megbízatás tartalma és feladat kivitelezése is előtérbe kerül.²⁷

A deuteropáli levelekben Pál és munkatársai igehirdetői szolgálatára vonatkozik a kifejezés (vö. Ef 3,7; 6,21; Kol 1,23; 25). Az Ef 4,12-ben pedig összefoglaló neve mindazon feladatoknak,²⁸ amelyek a gyülekezet tagjaira várnak. Végül néhány speciális jelentéstartalmat is meg kell említeni Pálnál: a Róm 13,1–4-ben a pogány felsőbbiséget nevezi Isten szolgájának (13,6-ban a *leiturgos* kifejezés szerepel), illetve szolgálat névvel illeti a jeruzsálemieknek szervezett gyűjtést, kiemelve, hogy Isten küldetésében járnak (vö. Róm 15,31; 2Kor 8,4 – vö. ApCsel 12,25: a közösség megbíz valakit a gyűjtéssel és ennek átadásával), de tud a bűn szolgálatáról (Gal 2,17) is. A teljesség igénye nélkül, nézzünk meg két példát a szó alkalmazására Pálnál.

Róm 12,3–8: a szolgálatról elmondható:

„nincs isteni ajándék, ami ne lenne rögtön feladat is; nincs kegyelem, ami ne aktíválná az embert. A szolgálat nem pusztán következménye a kegyelemnek, hanem megjelenése és realitása is.”²⁹

Isten szabaddá teszi az embert, hogy szolgálatába fogadja, mivel csak egy mindentől és mindenkitől szabad ember teheti magát szolgává (1Kor 9,19: *duloó* – aktív aoristosban áll, egyébként az apostol mindig passzív formát alkalmaz, lásd Róm 6,18; 22; 1Kor 7,15; Gal 4,3).³⁰ A karizmák felsorolása (Róm 12,3–8) után, ahogyan az 1Kor 12,28–30-at követően is, Pál a szeretetről úgy beszél, mint ami mindezen képességek felett áll (Róm 12,9k – vö. 1Kor 13). A diakónia szolgálatának fontosságát, de a mibenlétét is elárulja, hogy a prófétálás és a tanítás közé kerül (Róm 12,7), tehát bizonyosan különbözik ezektől, mégis az evangélium hirdetéséhez köthető.³¹ Az is megállapítható, hogy ezek nem tisztségek, sokkal inkább alkalmanként gyakorolt karizmák, amelyek tekintélyüket az evangélium erejéből nyerik, és a hívek

²⁶ Vö. COLLINS: *Studies*, 112.

²⁷ HENTSCHEL: *Diakonia*, 133k.

²⁸ BEYER: *diakone,w ktl.*, 87, vö. COLLINS: *Studies*, 117–119.

²⁹ KÄSEMANN: *Amt*, 176.

³⁰ Vö. Wolfgang SCHRAGE: *Der erste Biref an die Korinther* (EKK VII/3), Zürich-Neukirchen, Benzinger-Neukirchener, 1999. 337.

³¹ Vö. HENTSCHEL: *Diakonia*, 144–145. Olyan értelmezéssel is találkozunk, amelyik a prófétálást kiemelve a sorból, megnevezés – feladat párokkal számol, ahol a szolgálat az adományok szétosztásában jelenne meg, amit egyszerűségben kell gyakorolni (Jean COLSON: *A diakonátus az Újszövetségben*, in:

számára a szolgálat által válnak elérhetővé,³² ugyanakkor elengedhetetlenek a gyülekezet létezéséhez. Ezért ezeket a karizmákat közösségben, a közösség javára kell gyakorolni. A felsorolás sorrendje nem rangsort vagy fontosságot jelöl. Az ajándékok szerinti szolgálat sokszínűsége a gyülekezet/az egyház erejét mutatja. Ha mindenkinek ugyanaz lenne a feladata, akkor ez éppen egymást oltaná ki, versengéshez vezetne, a különbözőség viszont erősíti az egymásra utaltságot, szükségessé teszi egymás támogatását. De ahogyan a szolgálatban, úgy a hatalomban sem lehet eltérés a tagok között, mivel „a gyülekezet nem lesz képes megmaradni közösségként, ha a hatalom eltorzítja a kapcsolatok dinamizmusát”.³³ Ebből adódóan, a szolgálatba küldés sem emberi hatalom által történik, hanem Krisztus küldi el az erre elhívottakat.

1Kor 12,4–6: mint egy Szentháromságbanba foglalva tárja elénk: a Lélek, aki a kegyelmi ajándékokat adja, a Fiú, Úr, akihez éppen a különféle szolgálatokban kötődünk és Isten, aki a ható erővel ajándékoz meg bennünket. Az apostol nyilván azért éppen az Úrhoz kapcsolja a szolgálat kifejezést, mert Úrként bízhat meg valakit szolgálattal, amely szolgálatnak, küldetésnek mindig konkrét célja van, és ugyancsak ennek a következménye, hogy a küldöttnek feladatával el kell számolnia.³⁴ A kegyelmi ajándékok nem léteznek forrásuk nélkül, ami nem más, mint Isten maga (12,7; 11), vagyis e három kifejezés csupán ugyanannak a történésnek különböző aspektusait jelenítik meg (a *diairesis*-nél nem a különbözőség, hanem a szétosztás a hangsúlyos³⁵). Ha azonban megfelelkezünk ezek ajándék-jellegéről és saját képességünként gondolunk ezekre a karizmákra, akkor mindaz, ami eredendően a közösség gazdagodását célozta, könnyen annak összeroppanásához vezethet.³⁶ Pál arra mutat rá, hogy a gyülekezetnek gyakorlatilag *minden* tagja megajándékozott a közösség tagjaként valamivel (lásd Krisztus-test képe³⁷). Ezért jelentheti ki teljes bizonyossággal, hogy a kegyelmi ajándékok lényege a szolgálatban áll: a közösség épülését kellett szolgálják (vö. Róm 12,3–8).³⁸ A karizma tehát szolgálat és aktivitás; és fordítva: a szolgálat és aktivitás karizma, annak minden formájában.³⁹

MOLNÁR Ferenc [szerk.]: *Diakónia, Diakonátus, Diakónus*. Kalocsa, Szent István Diakonátusi Kör, 1996. 65–91. 85k).

³² COLLINS: *Studies*, 136.

³³ Uo. 88.

³⁴ HENTSCHER: *Diakonia*, 141.

³⁵ Erik PETERSEN: *Der erste Brief an die Korinther*, Echter Verlag, Würzburg, 2006. 284.

³⁶ SCHRAGE: *Korinther*, 143.

³⁷ A Krisztus-test kép értelmezéséhez lásd Peter STUHLMACHER: *Az Újszövetség teológiája I.*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2017. (347–349).

³⁸ Jegyezzük meg, hogy az *Efezusi levél* ezt a gondolatot vezeti tovább, de itt az apostolok és próféták már érezhetően a múlt alakjai közé tartoznak, akiknek köszönhető az alap (Ef 2,20k). A jelent inkább az evangélisták, pásztorok és tanítók határozzák meg, akik a gyülekezet tagjait felkészítik a szolgálatra (Ef 4,11k), aminek célja azonban továbbra is megmarad: a „Krisztus testének építése”.

³⁹ COLLINS: *Studies*, 130–132.

De legalább ugyanennyire fontos, hogy a szó azért válhat ennyire karakteressé az apostol teológiájában, mert Jézus a szolgálat mintája, úgy az Atyával szemben, mint a tanítványokkal és végül az egész emberiséggel szemben. Ez a szolgálat pedig két részből állt: Isten igéjének hirdetése és odafordulás az emberhez. Pál diakónus-krisztológiájának tehát fő vonásai összhangban vannak a négy evangélium által megrajzolt Jézus-képpel.⁴⁰

2. A szinoptikus hagyományban Jézusnál a tanítás és cselekedet egységet képez, jól példázza ezt a *Hegyi beszéd* (Mt 5–7: tanítás) elhelyezése az evangéliumban, amit a Messiás aktív jótétevése (Mt 8–9: csodatörténetek) követ, és ehhez kapcsolódik közvetlenül a tanítványok kiküldése (Mt 10), akiknek ebből adódóan ugyanezen a két területen kell tevékenykedniük. Vagyis a tanítványok feladata annak a szolgálatnak a továbbélése, amit Jézus mutatott nekik szóban és tettben (vö. Mk 3,14k). A Názáreti egyértelművé teszi: elméleti keresztyénség nem létezik. Élete Isten odafordulása az elesettekhez, a társadalom peremén élőkhez, a bűnös emberhez, ami megalapozást a szeretet kettős parancsolatában talál (vö. Mk 12,28kk par).⁴¹ A szolgálat tehát magában hordoz mindennemű odafordulást a másik ember felé, a közösség vagy egyén valós igényeinek felismerését és ennek kielégítését, legyen az igehirdetés, vigasztalás vagy konkrét megvendégelés. Ezen belül speciális a harmadik evangélistára jellemző esetnek tekinthető, amikor kifejezetten asztali szolgálatra alkalmazza a kifejezést (Lk 4,39; 10,40; 12,37; 17,8⁴²). Bizonyára az sem véletlen, hogy az evangéliumok, amikor egy szóban kívánják összefoglalni Jézus életét, akkor éppen a *diakon*- szócsoporthoz esik a választásuk. Ismételten nézzünk meg néhány fontosabb helyet, amiből a szolgálat mibenlétére, tartalmára következtethetünk.

Mk 10,42–45 (par. Mt 20,25–28): a Zebedeus-fiak versengésére reagálva fogalmazza meg Jézus az alapvető különbséget a világban uralkodó viszonyok és a tanítványok helyzetét illetően. A kétféle életszemlélet között áthidalhatatlan az ellentét, amire Jézus az Emberfiát⁴³ említi példaként – saját magára utalva, aki nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hogy ő adjon

⁴⁰ SÖDING: *Diakónia*, 33.

⁴¹ A témához lásd KÓKAINAGY Viktor: *A hegyi beszéd*, Budapest, L'Harmattan–KRE HTK Doktori iskola, 2007. 121–128.

⁴² A téma rövid összefoglalása HENTSCHEL: *Diakonia*, 294–297.

⁴³ A korabeli zsidó váradalmakban az Emberfia alapvetően, mint a végidők világot megítélő uralkodója, bírója és megmentője jelenik meg (Dán 7,13k, eth-Hen 37–71, 4Ezsd 13), akinek szolgálnak. Ezzel szemben itt egészen új vonása válik karakteressé: szolgál és szenved – életét adja másokért, ami feltételezően Jézus művének húsvét utáni kiértékelése (a témához lásd Udo SCHNELLE: *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016. 136–141).

utasításokat „hanem hogy ő szolgáljon,⁴⁴ és életét adja váltságul sokakért.”⁴⁵ A 44. vers utalása a mindenki (rab)szolgájára (*pantón dulos*) egyértelművé teszi az alárendeltségét ennek a személynek, mint ahogyan azt is, hogy neki viszont már nincs alárendeltje. Ő a sor végén áll.⁴⁶ Az Emberfiának ez a szolgálata szabadságából és szeretetéből fakadt, eredménye az ember megváltása.⁴⁷ Nyilvánvalóan nem az asztal körüli szolgálatra történik itt utalás, hanem Jézus küldetésére. Egyértelműen kijelenthető, ezeken a helyeken a „diakónia” közelebből nem meghatározható, a másik érdekeit a sajátunknál fontosabbnak tartó szolgálatot jelöli, aminek van egyfajta helyettes jellege. Ehhez a semmihez nem fogható mintát Jézus adja, aki saját életét is feláldozta⁴⁸ az emberek üdvösségéért. Jézus szolgálatának teljes mélységét Mt 12,17–21 bontja ki, ami Ézsaiás Isten szolgájáról⁴⁹ szóló kijelentéseit Jézusra alkalmazza: az elképzelhető legnagyobb szolgálat az önfeláldozás másokért. Itt a szolgáltni ige tehát Jézus „rendelkezésre

⁴⁴ Collins ezt úgy értelmezi, mint megbízatást: az Emberfia azért jött „... hogy teljesítse megbízatását, életét adja váltságul sokakért” (vö. *Diakónia*, 55k; 251k; *Studies*, 79–82.). A javaslat problematikusához lásd KOCSIS: *Szolgálatok*, 25.

⁴⁵ Ez az egyetlen logion, ahol az Emberfia-cím és a másokért vállalt váltság összekapcsolódik (Joachim GNILKA: *Das Evangelium nach Markus II.*, Zürich–Neukirchen-Vluyn, Benzger–Neukirchener, 1979. 100 – magyarul: <http://www.gff-szeged.hu/konyvtar/filestore/downloads/konyvtar/mark/> – utolsó letöltés: 2018. 10. 15.). Vegyük észre a perspektíva kitérülését is: míg a 43. versben egyértelműen még a közösség tagjait kell szolgálni, a 44. versben már ennél nagyobb kör sejlik fel (vö. Mk 9,35), az Emberfia esetében pedig bizonyosan kijelenthető, hogy meghatározhatatlan azon személyek köre (vö. 1Tim 2,6), akiknek a javát szolgálja önkéntes áldozata.

⁴⁶ Miközben azzal egyetérthetünk, hogy a *diakoneó* kifejezés hierarchikus kapcsolatot feltételez a küldött és küldött, illetve a hallgatóság és a küldött között, aki a küldött képviseli, jeleníti meg ebben a szolgálatban, ez esetben nem nézőpont kérdése, melyik aspektusra helyezzük a hangsúlyt (vö. HENTSCHEL: *Diakónia*, 277), hiszen a mindenki rabszolgája elég egyértelműen mutatja, hogy ez alatt már nincs senki.

⁴⁷ Vö. SÖDING: *Diakónia*, 30k.

⁴⁸ A kijelentés annak ellenére értelmezhetetlen az Ézs 53,10–12 nélkül, hogy arra semmilyen konkrét utalást nem találunk a szövegben (sőt az ott szereplő *duleuein* igét le is cseréli a *diakoneinre*), hiszen a másokért elszenvedett váltságghalál innen válik teológiaiilag megragadhatóvá. Markáns eltérés: míg Ézsaiásnál a szolga pusztán elszenvedi ezeket az eseményeket, addig Márknál Jézus aktív cselekvését jelöli önfeláldozása (GNILKA: *Markus*, 104; vö. továbbá STUHLMACHER: *Teológia*, 134–137.) – nyilván ezért is lehet példája a szolgálatnak, ami szintén önkéntes. Az Ézs 53 hatástörténetéhez lásd KARASSZON István: *Ézs 53 az őskeresztységben*, in: *Uő.: Az Ószövetség fényei*, Budapest, Mundus, 2002. 223–232.

⁴⁹ Jegyezzük meg, hogy ezen a helyen a görög *pais* kifejezés szerepel, amely a héber *ebed* fordítása. Jelentése egészen hasonló a *diakonoshoz* és a *duloshoz*, „de nyomatékosabban kiemeli, mennyire szoros viszonyban áll a szolga urával; a paisz egyéb iránt gyermeket is jelenthet” – SÖDING: *Diakónia*, 33.

állását, proegzisztenciáját jelöli, amelynek csúcsa engesztelő halála,⁵⁰ de az eddig vezető utat is az engedelmesség jellemezte, ami a tanítványok létezését is meg kell határozza szemben a vetélkedéssel (vö. Mt 23,8–12). A Mk 10,42–45 lukácsi feldolgozása (Lk 22,24–27) azt mutatja, hogy ez az evangélium a logiont az utolsó vacsora sákramentuma eredetének elbeszéléséhez kapcsolja, amiben a gyülekezet Jézus egyszeri és megismételhetetlen szolgálatára emlékezett (vö. 22,19k), ahol a szolgálat etikai tartalmára helyeződik át a hangsúly.⁵¹ Érdekes eltérés a márki feldolgozáshoz képest, hogy itt kifejezetten az apostolokat hasonlítja a szerző az uralkodókhoz – ott a világban uralkodó viszonyokat hasonlította össze a gyülekezetben megjelenővel. Vagyis egyértelműen a személy válik Lukácsnál fontossá, a gyülekezetben szolgálónak tudatában kell lennie, hogy nem önhatalmú döntéshozó a közösségben, hanem megbízott, akinek autoritását Megbízója adja. Ezt jeleníti meg plasztikusan Jézus az elbeszélte történetben azáltal, hogy szolgál az asztal körül.⁵²

Mt 25,42–44: Találkozunk olyan véleménnyel, amely az itt felsorolt tevékenységekben a diakónia lényegét látja,⁵³ de úgy is értelmezhető a szöveg, mint amiben a diakónia/szolgálat az egyik eleme a felsorolásnak, ami csak a balkézre álló szolgálathoz kapcsolódva kerül szóba, és tulajdonképpen a szolgálak uralkodóval szembeni viszonyára utal.⁵⁴ Ugyanakkor le-
szögezhetjük, a szöveg ereje abban áll, hogy miközben a személyes segítségnyújtás, felelősségvállalás megkerülhetetlenségére mutat rá, arra is felhívja a figyelmünket, hogy ezekkel az esetekkel bármikor találkozhatunk a mindennapi életben. Ezek a cselekedetek tehát a keresztyének számára nem rendkívüliek, hanem hozzátartoznak a mindennapokhoz. De ennél többet is mond a szöveg: itt már *minden* nép oda van vezetve az Emberfia elé, és személyesen mindenkinek válaszolnia kell a kérdésre: te megtetted-e ezt?

ApCsel 6,1–6: ebben a könyvben összesen öt alkalommal találkozunk a *diakoneó* igével (1,17; 25; 20,24; 21,19), és a 6,1–6-ot leszámítva, mindenütt az apostolok megbízatásával, illetve Isten igéjének hirdetésével áll kapcsolatban.⁵⁵ Ha viszont ez így van, akkor joggal vetődhet fel bennünk a kérdés, helyesen értelmezzük-e az ApCsel 6,1–6-ban a

⁵⁰ KOCSIS: *Szolgálatok*, 26. Jézus diakóniájának ez volt az eredeti jelentése, és nem a mások segítése – COLLINS: *Diakonia*, 70.

⁵¹ COLLINS: *Diakonia*, 250k. Találkozunk olyan véleménnyel, amelyik az úrvacsora szereztetését tekinti a logion eredeti közegének (vö. GNILKA: *Markus*, 104k.; WEISER: *diakone,w ktl.*, 728.), más mindkettőt eredeti logionnak tartja, amelyet az Ézs 53 értelmezése kapcsol egybe – STUHLMACHER: *Teológia*, 136. Egy biztos, hat variációban jelenik meg az Újszövetségben, ami egyértelműen jelzi, Jézus eredeti szavával van dolgunk.

⁵² Vö. HENTSCHEL: *Diakonia*, 285–289.

⁵³ Vö. BEYER: *diakone,w ktl.*, 85.

⁵⁴ Vö. COLLINS: *Studies*, 98–100; *Diakonia*, 63–65.

⁵⁵ A témához lásd COLLINS: *Studies*, 156–158.; *Diakonia*, 212–215. Jegyezzük meg ehhez kapcsoló-

hetek feladatát, vagy inkább Collinsnak adhatunk igazat: az asztal szolgálata a házi istentiszteletet jelölné,⁵⁶ szemben az apostolok arámi nyelvű nyilvános igei szolgálatával.⁵⁷ Ez az értelmezés jobban megfelelne az ApCsel-ben egyébként megfigyelhető szóhasználatnak, valamint annak a ténynek is, hogy a kortárs szóhasználatból nem vezethető le semmiféle alárendelt, a karitatív tevékenységre szakosodott csoport jelölése ezzel a kifejezéssel.⁵⁸ Továbbá érthetővé tenné, a hetek miért misszionáriusként válnak ismertté, és jobban illene kiválasztásuk kritériumaihoz is, miszerint telve legyenek volt Lélekkel és bölcsességgel, amire kevés szükségük lenne, ha feladatuk valóban az asztalok körüli serénykedésre⁵⁹ korlátozódna. Egy biztosnak tűnik, Lukács kétféle szolgálatot említ: az asztalnál végzett (nem tudjuk, hogy ez étkezést jelöl, vagy pénzek kezelését) és az ige szolgálatát, mint ahogyan az is nagy biztonsággal kijelenthető, hogy ezzel nem egy új tisztséget jelöl.⁶⁰ Ezt értékelhetjük úgy, hogy a második szolgálat az első felett áll, mint ahogyan a tizenkettő rangban megelőzi a hetek csoportját,⁶¹ de úgy is olvasható a szöveg – és ez tűnik valószínűbbnek,⁶² hogy István körének eredetét így egészen Jézus tanítványaihoz vezethetjük vissza (ApCsel 6,6), akik maguk is *mindkét* szolgálatot⁶³ végezték. A görög anyanyelvűek feladata pedig abban állt, hogy a görögül beszélők között végezzék ugyanezt a

dóan, hogy Pált apostolnak sem nevezi az ApCsel (kivételem 14,4; 14), hanem tevékenységét evangélizálásként írja le (13,32; 14,7; 15 stb.), ahogyan a hetek feladata is ebben állt: az apostoli hagyományt továbbadni a pogányoknak (KÄSEMANN: *Amt*, 200k).

⁵⁶ COLLINS: *Studies*, 160; vö. továbbá *Diakonia*, 230k.

⁵⁷ Nyilván az imádság (6,4) is valamilyen liturgikus szolgálatra vonatkozik – vö. COLSON: *Diakonátus*, 68.

⁵⁸ HENTSCHEL: *Diakonia*, 344. Ugyanakkor az is tény, hogy ezzel Lk célja az volt, hogy a csoportot a tizenkettőhöz kapcsolja, beiktatásuk pedig az apostolok által egyértelművé kívánta tenni, hogy semmiféle konkurálás nincs a két csoport között (Uo. 345).

⁵⁹ Külön érdekesség, hogy a lukácsi kettős műben egyszer sem találkozunk a diakónus főnévvel, itt is a feladatot nevezi asztali szolgáltnak.

⁶⁰ Lásd HENTSCHEL: *Diakonia*, 335–337. Az asztali szolgálat feltüntetése vélhetően annak köszönhető, hogy a diakónus szó tágabb jelentéséhez ez a tartalom is hozzátartozott, amit Lukács ismert, és több helyen fel is használt már az evangéliumában (különösen Lk 12,35–48; 17,7–10 és 22,24–30). Lukácsnál az asztal körüli szolgálat a gyülekezetben szolgálatot végző vezetők felelősségének metaforikus képévé válik (Uo. 345k.).

⁶¹ Így véli KOCISIS: *Szolgálatok*, 29, de nem gondoljuk elfogadhatónak, hogy az apostolok imádsága és kézrátétele a heteket egyházi hivatallal ruházta volna fel (vö. SÖDING: *Diakonia*, 51).

⁶² Vö. SCHWEIZER: *Gemeinde*, 42k.

⁶³ Eltérően J. Colson véleményétől, aki úgy véli, az apostolok mellett kezdetektől szolgák lettek volna, és a konfliktus forrása az volt, hogy ezek a héberül beszélők közül kerültek ki (*Diakonátus*, 68). Így pl. az ApCsel 1,17; 25 esetében is a diakónia úgy jelenik meg, mint tartós feladata a tizenkettőnek. És később is azt látjuk, hogy az apostolok a javak gyakorlati szétosztásában is aktívan részt vettek (ApCsel 4,35–37; 5,2) – a témához HENTSCHEL: *Diakonia*, 321–323.

szolgálatot: a jótékonykodást és az igehirdetést.⁶⁴ Missziójuk egészen gyorsan új irányt vesz, amennyiben – és ezért válik nagyon hangsúlyossá szerepük az őskereszténység történetében – kifejezetten a pogányokat célozza meg (vö. ApCsel 11,19–26), ami pedig azzal a következménnyel járt, hogy a kereszténység önálló vallási közösséggé vált.⁶⁵

Vizsgálódásunkból arra következtethetünk, hogy a diakónia egy összefoglaló név, ami az evangélium hirdetését jelölte szóval és tettel, az pedig, hogy az Újszövetségben ezt a tevékenységet éppen a „*diakonia*” görög kifejezéssel adták vissza, jelzi, ez nem valamiféle tisztség, kompetencia vagy jog, hanem rendelkezésre állás: Istennek és az embereknek. Ez az értelmezés pedig ékesen tanúskodik arról, mit tett Isten értünk Jézus Krisztusban.⁶⁶ Bármelyik részét csökevényesíti el az ember, a tettet a szó javára vagy fordítva, maga a diakónia eredetileg szándékolt tartalma sérül, ami „*az üdvösség szolgálata*”.⁶⁷ Sajnos sehol nem találkozunk pontos feladatleírással a diakónusokra vonatkozóan,⁶⁸ miközben akinek szóltak ezek az írások, nyilván tisztában voltak ezzel (lásd 1Tim 3,8–13). A fentiek alapján viszont talán nem tűnik túl merésznek, ha arra következtetünk, mivel a diakónus feladata – ahogyan minden gyülekezeti funkció⁶⁹ – folyamatosan formálódott, és illeszkedett a gyülekezet aktuális igényeihez, ezért nem csak nem kellett, de nem is igazán lehetett pontosan behatárolni.⁷⁰ A diakónus az egyház „szabadúszója” volt, aki folyamatosan ott segített, ahol szükség mutatkozott, és mind ebben küldőjét képviselte.⁷¹ Önmagában semmi nem karizma, de ha a másikért történik Jézus megjelenésével a másik számára, akkor bármi diakóniává válhat. A közösségben a karizmák és a tisztségek együvé tartoznak: a karizma valóságos csak a szolgálattal bizonyítható, autoritása pedig csak a szolgálónak lehet, amikor szolgálatát végzi!⁷² Ugyanakkor ez mégsem jelenti azt, hogy a szolgálattelvő személye teljességgel elhanyagolható, hiszen fontos volt kapcsolata az őt küldővel és viszonya a címzettekhez. Noha az igaz, hogy feladata főképpen az

⁶⁴ Semmi nem indokolja, hogy a szolgálatnak ezt a két formáját élesen elvlasszuk egymástól (ahogyan pl. BEYER: *diakone, w ktl.*, 84.), sőt inkább ennek ellenkezője igaz. Nem véletlen, hogy az ApCsel 21,8-ban Fülöp evangélistaként jelenik meg.

⁶⁵ SCHWEIZER: *Gemeinde*, 39. A témához lásd STUHLMACHER: *Teológia*, 213–216; továbbá KÓKAI NAGY VIKTOR: *Az első keresztény mártír*, in: *Studia Theologica Debrecinensis*, 2008. 1. 21–37.

⁶⁶ Vö. SCHWEIZER: *Gemeinde*, 161.

⁶⁷ COLSON: *Diakonátus*, 76.

⁶⁸ Vö. SÖDING: *Diakónia*, 53k.

⁶⁹ Lásd KÄSEMANN: *Amt*, 193.

⁷⁰ Arról nem is beszélve, hogy a korai időkben nem is nagyon tettek tartalmi különbséget a megnevezések között. Inkább az tartható elképzelhetőnek, hogy egy-egy csoport valamely speciális nevet alkalmazott magára, esetleg ez állhat az ApCsel 6,1–7 háttérében is – lásd HENTSCHEL: *Diakonia*, 342k.

⁷¹ Vö. MUCSI: *Diakónia*, 37.

⁷² Vö. KÄSEMANN: *Amt*, 188.

üzenet pontos átadásában áll, de – és ez már az ókorban is elvárás vele szemben⁷³ – meg is kell tudnia magyarázni az általa közvetített üzenetet, és alkalmaznia – amennyiben szükséges – az adott helyzetre. A diakónus volt az a követ, aki nem csak továbbadta a rábízottakat, de kifejtette annak lényegét, és át is ültette a gyakorlatba.

Felhasznált irodalom

- BEYER, Hermann Wolfgang: diakone,w ktl., in ThWNT II. 1935. 81–93.
- COLLINS, John N.: *Diakonia. Re-Interpreting the Ancient Sources*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- COLLINS, John N.: *Diakonia Studies. Critical Issues in Ministry*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- COLSON, Jean: *A diakonátus az Újszövetségben*, in: MOLNÁR Ferenc (szerk.): *Diakónia, Diakonátus, Diakónus*, Kalocsa, Szent István Diakonátusi Kör, 1996. 65–91.
- DIBELIUS, Martin: „Bischöfe” und „Diakonen” in Philippi, in: Karl KERTELGE (szerk.): *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. 413–417.
- FRUTTUS István Levente: *Diakónia és/vagy szociális munka?*, in: *Embertárs*, 2013. 2. szám. 137–148.
- GNILKA, Joachim: *Das Evangelium nach Markus II.*, Zürich-Neukirchen, Benzinger-Neukirchener, 1979.
- HENTSCHEL, Anni: *Diakonia im Neuen Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.
- KARASSZON István: *Ézs 53 az öskeresztyénségben*, in: Uő.: *Az Ószövetség fényei*, Budapest, Mundus, 2002. 223–232.
- KÄSEMANN, Ernst: *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, in: Karl KERTELGE (szerk.): *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. 173–204.
- KOCSIS Imre: *A szolgálatok és szolgálattelvők az Újszövetségben*, Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2018.
- KÓKAI NAGY Viktor: *A hegyi beszéd*, Budapest, L’Harmattan–KRE HTK Doktori iskola, 2007.
- KÓKAI NAGY Viktor: *Az első keresztyén mártír*, in: *Studia Theologica Debrecinensis*, 2008. 1. szám. 21–37.

⁷³ HENTSCHEL: *Diakonia*, 128, lásd továbbá 182–184.

- KÓKAI NAGY Viktor: *Pneumatikus egyházvezetés*, in: FAZAKAS Sándor – FERENCZ Árpád (szerk.): „Krisztusért járva követségben...”, (Acta Theologica Debrecinensis 3.), Debrecen, 2012. 377–395.
- KREIDLER, Johannes: *A diakónusok a jelenlegi egyházi és társadalmi kihívások tükrében. Az állandó diakonátus négy évtizede Németországban*, in: Klemens ARMBRUSTER – Matthias MÜHL (szerk.): *A diakonátus teológiája*, Budapest, Vigilia, 2016. 14–23.
- LOUW, Johannes P. – NIDA, Eugene A.: *Greek-English Lexicon of the New Testament*, New York, United Bible Societies, 1989.
- MUCSI Zsófia: *Diakónia – Mit jelent a szó?*, in: FRUTTUS István Levente (szerk.): *Diakóniai Tanulmányok 2.*, Nagykovács, KRE-TFK Diakóniai Intézet, 2005. 27–38.
- PETERSEN, Erik: *Der erste Brief an die Korinther*, Echter Verlag, Würzburg, 2006.
- RENGSTORF, Karl Heinrich: *dou/loj ktl.*, in: ThWNT II. 1935. 264–283.
- SCHELKE, Karl Hermann: *Dienste und Diener in den Kirchen der neutestamentlichen Zeit*, in: Karl KERTELGE (szerk.): *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. 220–234.
- SCHNELLE, Udo: *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- SCHRAGE, Wolfgang: *Der erste Brief an die Korinther*, Zürich-Neukirchen, Benzinger-Neukirchener, 1999.
- SCHWEIZER, Eduard: *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zürich, Zwingli Verlag, 1962.
- SÖDING, Thomas: „Nem azért, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon” (Mk 10,45). *A diakónia és a diakonátus, az Újszövetség fényében*, in: Klemens ARMBRUSTER – Matthias MÜHL (szerk.): *A diakonátus teológiája*, Budapest, Vigilia, 2016. 26–56.
- STUHLMACHER, Peter: *Az Újszövetség teológiája I.*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2017.
- WEISER, Alfons: *diakone,w ktl.*, in: EWNT I. 1980. 726–732.

Lészai Lehel¹:

Jézus missziójának célja

The Purpose of Jesus' Mission.

The commission is due to the Father who tried to reconcile the world with himself by sending his Son to the mankind which became alienated from him. Jesus' calling is not an invitation to a hermetically isolated community for a few elected Jews, who will later enjoy the blessings of their master's proximity and the advantages of the security of his presence. Jesus' calling viewed the commission. The way Jesus carried out his ministry of preaching and healing with the authority he received from God he sends his disciples to drive out demons and to heal diseases giving them the same authority and power. Service primarily means preaching the gospel. One of the aims of the appointment is preaching the gospel, which task the disciples fulfil obediently. Only Mark mentions the subject of preaching: the repentance. In the gospel of Mark the disciples do not proclaim the kingdom of God because they do not understand it yet, this is why they preach only about repentance so far. However, in the gospel of Matthew they preach about the coming kingdom of heaven. The apostles do not teach at Matthew, instead they are going to teach and explain the commandments only. Matthew makes a certain distinction between the verbs 'to preach' and 'to teach'. Jesus never does preach to the disciples but he does always teach them. Ulrich Luz points to the fact that in the usage of Matthew the two verbs sometimes appear side by side. That is why their distinction remains an open question. In the gospel of Luke the issue is also discussed that the disciples preach the kingdom of God. Luke speaks in 4,43 and 8,1 about the content and implementation of Jesus' mission, which almost word by word occurs again with regard to the disciples in 9,2 and 9,6. Besides preaching, ministry means healing as well. In the disciples commission these two instructions are combined most of the time. We can find many examples to this parallel in the ministry of Jesus too. Healing was a sign that indicated the arrival of the kingdom of God. In the most significant manuscripts the command for healing does not occur in Mk 3,15 but Mk 6,13 speaks very clearly about the fact that the disciples healed people. The apostles healed many people by anointing them with oil. Using oil as ointment was a widespread practice in that time, however what the disciples did was more than the activity of their contemporaries, because they healed in the name of Jesus. The disciples were not *theios andres* despite the fact that they preached and healed, because they did all this by the power of Jesus, as his commissioned followers.

¹ Egyetemi docens, Kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Kar, email: csemete1@yahoo.com

They had to use this authority in order to heal the sick. This instruction is in imperative mood and is subordinated to the preaching. In Lk 9,1 the disciples did not get authority only, as in Mk 6,7 but also power to cure diseases and cast out demons. Many people healed the sick in the ancient times but the practice of Jesus and his disciples was different from theirs because besides healing they proclaimed the kingdom of God.

Keywords: mission, preaching, healing, sending, disciples.

A küldetés a keresztyén létnek nem csupán tetszőleges adaléka, hanem egyik alkotó-eleme.² Jézus pontosan körülírt paranccsal küldi ki tanítványait a szolgálatra. Máté a tanítványok feladatának krisztológiai megalapozottságát hangsúlyossá teszi a Jézus missziójához való nyelvi hasonítás által (vö. Jézusra vonatkozóan: Mt 4,17.23k; 8,16).³ Itt viszont nem csupán lexikális, hanem lényegi hasonlóság is fennáll Jézus és a tanítványok szolgálata között. Ez a szolgálat magába foglalja az igehirdetést (Mk 3,14; 6,12; 16,15; vö. Mt 10,7; Lk 9,2), a gyógyítást (Mk 3,15; 6,13; vö. Mt 10,8; Lk 9,2; 10,9), az ördögűzést (Mk 3,15; 6,13; vö. Mt 10,8) és a halottak feltámasztását (Mt 10,8). Mindezeket ingyen kell adniuk, mert ingyen is kapták. A szolgálat mellett a kiküldetés szenvedést is magába foglal. Úgy küldi el őket Jézus, mint bárányokat a farkasok közé (Mt 10,16; vö. Lk 10,3). Ezúttal a szolgálatnak csak az igehirdetési és a gyógyítási vonatkozásait fogjuk alaposabban megvizsgálni. A tanítványok kiküldése szolgálatot is feltételezett, amely tevékenység több mindent ölelt magában, ezek között egyértelműen megjelenik az igehirdetés és a gyógyítás feladata. Tisztázni kell ezt a tanítványoknak ezt az első két feladatkörét a misszió világos körülhatárolása érdekében.

1. Szolgálni

A tanítványok kiküldése nem földrajzi ismereteik bővítése végett, hanem elsősorban a szolgálatra nézve történik. Sokszor úgy tűnik, hogy a tanítványok megéreztek valamit a Jézussal való együttlét kiváltságából, de ugyanakkor alaposan félre is értették azt. Többször fel van jegyezve róluk, hogy mindnyájan az elsőségért versengenek (Mk 9,33–35; vö. Mt 20,25–28; Lk 22,24–27), vagy egyesek közülük különleges előjogokra formálnak igényt (Mk 10,35–40; vö. Mt 20,20–24), vagy éppen Péter érdeklődik az önfeláldozásuk jutalma felől (Mt 19,27). Az ilyen irányú kérdezősködéésre Jézus azt válaszolja, hogy

²Michael WALDSTEIN: „*The mission of Jesus and the disciples in John.*” In: *Communio – International Catholic Review (US)* 17 (Fall 1990). 333.

³Josef ERNST: *Matthäus. Ein Theologisches Portrait.* Düsseldorf: Patmos, 1989. 119.

az elsőkből utolsók lesznek (Mk 10,31; vö. Mt 19,30; 20,16; Lk 13,30), és mindenféle versengés helyett saját példájára figyeljenek, aki Úr létére szolgál közöttük (Mk 10,42–45; lásd még Jn 13,3–17).

Jézus engedelmeskedett az Atya akaratának és eljött az emberek közé szolgálni. Ebben az Istentől származó küldetésében részesülnek a tanítványok, amikor ők is küldetnek Jézus által. Tőle nyerik küldetésüket, ezért osztoznak Jézus tekintélyében is.⁴ Küldetésük célja a Jézus küldetése alapján rajzolódik ki. Ugyanazt a missziós tevékenységet fejtik ki, ugyanazt az üzenetet hirdetik és ugyanazokat az embereket keresik fel, mint Jézus. Schuyler Brown a Máté evangéliuma alapján a következőképpen vetette össze ezeket a hasonlóságokat:

Jézus

περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας –
Jézus bejárta a városokat (Mt 9,35)
ἐν ταῖς πόλεσιν αὐτῶν – a városokban
(11,1)
ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν
– mert elközelített a mennyek országa
(4,17)
πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα – a juhok
pásztor nélkül (9,36)
τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου
Ἰσραὴλ – Izráel házának elveszett juhai-
hoz (15,24)

A tanítványok

οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ
– még végig sem járjátok Izráel városai
(10,23)
ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν –
elközelített a mennyek országa (10,7)
τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου
Ἰσραὴλ – Izráel házának elveszett juhai-
hoz (10,6).

Ebből a párhuzamba állításból világosan kiderül, hogy Jézus küldetése és a tanítványok küldetése milyen mértékben volt azonos. Nem tagadható, hogy a tanítványok Jézus szolgálatát folytatták, amit rájuk bízott mesterük.⁵ Mindent összevetve elmondható, hogy a szolgálat képezi a tanítványság lényegét.⁶

⁴ Jack Dean KINGSBURY: *Matthew as Story*. Philadelphia: Fortress Press, 1988². 135.

⁵ Schuyler BROWN: „*The Mission to Israel in Matthew’s Central Section (Mt 9,35–11,1)*.” In: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 69, Nr. 1–2 (1978). 79.

⁶ KINGSBURY: *Matthew...* 139; Michael James WILKINS: *Following the Master: discipleship in the steps of Jesus*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992. 197.

2. Igét hirdetni

A tanítványok kiküldése elsősorban az ige hirdetésére nézve történt. Isten jónak látta a beszéd eszközét kiválasztani arra a magasztos célra, hogy akaratát és üdvigéreteit közölje az emberekkel. Márk beszámol arról, hogy Jézus azért választotta ki az apostolokat, hogy kiküldje őket prédikálni (Mk 3,14), és ők engedelmeskedtek is ennek a parancsnak (Mk 6,12; 16,15.20). Az ἀποστέλλειν (küldeni) és a κηρύσσειν (hirdetni) igék olyan szakkifejezések, amelyekkel az apostoli egyház jellemezte missziós feladatát, amit annak alapítójától kapott. Egyedül Márk határozza meg (6,12) a prédikálás tárgyát úgy, hogy „hirdették az embereknek, hogy térjenek meg” (ἐκήρυξαν ἵνα μετανοώσιν). Márk evangéliuma szerint csupán Jézus hirdeti Isten országának elközelítését (1,14–15) – és ezzel meg van különböztetve Keresztelő Jánostól –, míg Máté azonosnak tekinti kettejük igehirdetését (Mt 3,2; 4,17). Márk tizenkét alkalommal használja a κηρύσσειν igét, és ezek közül egyetlen alkalommal fordul elő, hogy nem nevezi meg a prédikálás tárgyát, Mk 1,38–39-ben, amikor Jézus szolgálatáról van szó. A mester ott azt mondja tanítványainak, hogy menjenek más helységekbe is, hogy „ott is hirdessem az igét, mert azért jöttem”.

Ezt a munkát kell folytatniuk az apostoloknak.⁷ Márk beszámolója szerint (6,12) a tanítványok még nem tudták hirdetni a galileai kiküldetés alatt Isten országának evangéliumát (másképp számol be erről Mt 10,7 és Lk 9,2). Jézus kijelentette számukra Isten országának titkát, de még nem értették azt teljesen, ezért egyelőre tanításuk csupán a megtérés hirdetésére korlátozódik. Különleges feladatuk a prédikálás, tehát a Jézus által hirdetett örömuzenet továbbadása, mely Krisztusra és Istennek az emberi történelemben általa véghezvitt közbelépésére összpontosít.⁸ Mivel az evangélium alanya maga Jézus, azért az örömuzenet hirdetői az ő teljes jogú képviselői, akik ugyanazt a kihívást és elhívást jelentik a világban, amellyel ők is szembesültek egykor Galileában. A tanítványok engedelmeskednek a küldő parancsnak, majd apostolokként visszatérnek és beszámolnak arról, amit cselekedtek és tanítottak (ὅσα ἐποίησαν καὶ ὅσα ἐδίδαξαν – Mk 6,30). Ez a szóhasználat azért érdemel külön említést, mert a ποιεῖν (cselekedni, tenni) és a διδάσκειν (tanítani) igék ebben az összetételben nagyon ritkán fordulnak elő az Újszövetségben, ugyanakkor ez az egyetlen lókus a szinoptikus evangéliumokban, ahol Jézuson kívül valaki is tanít.⁹ A tanítványok képviselik

⁷ Joachim GNILKA: *Das Evangelium nach Markus. 1. Teilband, Mk 1–8,26*, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament II/1. Solothurn und Düsseldorf: Benziger Verlag, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1994⁴. 139–140.

⁸ Eduard SCHWEIZER: *The Good News According to Mark*. Translated by Donald H. Madvig. London: SPCK, 1971. 81.

⁹ Seán FREYNE: *The Twelve: Disciples and Apostles – A Study in the Theology of the First Three Gospels*. London and Sidney: Sheed and Ward, 1968. 138–150.

Krisztust a feltámadás után is és folytatják munkáját az emberek között.¹⁰

Máté evangélista is feljegyzi Jézus parancsát, amellyel elküldi tanítványait hirdetni a mennyek országának elközelítését (Mt 10,7). Az Szentírásban szereplő első evangélista által lejegyzett kiküldetési parancs szerint is ugyanazt az üzenetet kell továbbadniuk, amelyet Jézus is hirdetett (4,17; 9,35).¹¹ Mt 13,36–43 alapján a tanítványok úgy ismerik meg azokat, akiknek az evangéliumot hirdetniük kell, mint *corpus mixtumot*, amely az ítélet felé halad.¹² Norman Perrin azt állítja, hogy Máténál a Jézus tanításai öt nagy beszédben jelennek meg, és ez utal a Tórára, Mózes törvényére, amely szintén öt könyvben volt lejegyezve. Ezek szerint Jézus tanítása az új Tóra,¹³ Isten új verbális kijelentése a népe számára, amely helyettesíti a Mózes törvényét. Az apostolok nem tanítanak Máténál, mert a tanításnak az új kijelentést kell tükröznie, amelyet csupán Jézus tud nyújtani. Nagy hangsúly van viszont Jézus tanításán, amely földi szolgálatának fontos jellemzője. Mt 5,19 bizonyágtétele szerint a tanítványok mégis fognak tanítani, de csupán a parancsolatokat, amelyeket nem szabad „eltörölniük”. Az apostoloknak Isten szóbeli kijelentésének a tanait kell tanítaniuk, és ezeket megfelelő módon kell magyarázniuk.¹⁴ Mt 28,20 utasítása alapján a tanítványoknak tanítaniuk kell a népeket arra, hogy megtartsák mindazt, amit ő parancsolt nekik. Míg Márk a ‘hirdet’ (κηρύσσειν) és ‘tanít’ (διδάσκειν) igéket rokon értelmű szavakként használja, addig egyes írásmagyarázók szerint Máté különbséget tesz az általuk jelölt két tevékenység között. Máté evangéliumában a ‘prédikál’ vagy ‘hirdet’ mindig a kívülállók számára hangzó üzenetet jelenti, és gyakran fordul elő a „mennyek országának evangéliuma” szókapcsolattal. A „hirdetik az evangéliumot” megfogalmazás időnként utalás a jövőbeli (pogány) misszióra (24,14; 26,13; vö. 10,7). Jézus sohasem ‘prédikál’ a tanítványainak, hanem mindig ‘tanítja’ őket. Ugyanígy a zsinagógákban vagy a templomban (a hívők között) sohasem ‘prédikál’, hanem mindig ‘tanít’. Ulrich Luz, megvizsgálva ezt a kérdést, ‘ambivalensnek’ nevezi az eredményt. Elismeri, hogy Máté evangéliu-

¹⁰ Ferdinand HAHN: *Mission in the New Testament*. Trans. Frank Clarke. London: SCM Press Ltd, 1965. 50. Itt sorra tárgyaljuk a Márk, Máté és Lukács evangéliumában előforduló lókusokat, melyek a tanítványok igehirdetésére vonatkoznak, ezért gyakori az első és második kiküldés felváltva való emlegetése.

¹¹ Robert E. MOROSCO: „Matthew’s formation of a commissioning type-scene out of the story of Jesus’ commissioning the twelve [Matt 9:35–11:1; Ex 3:1–4:17].” In: *Journal of Biblical Literature* 103 (D 1984). 549.

¹² Jean ZUMSTEIN: *La Condition du Croyant dans l’Évangile selon Matthieu*. Orbis Biblicus et Orientalis 16. Fribourg: Editions Universitaires/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. 41.

¹³ Ennek ellentmond D. J. Bosch a Hegyi Beszéddel kapcsolatosan (amelyik egyike az öt beszédnek), határozottan cáfolva, hogy az egy új Tóra lenne: David Jacobus BOSCH: *Transforming mission*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991. 67.

¹⁴ Norman PERRIN: *The Resurrection Narratives*. London: SCM Press Ltd, 1977. 53–54.

mában Jézus sohasem hirdeti az igét a tanítványoknak, mert a κηρύσσειν a missziós prédikálást jelenti. Ugyanakkor bebizonyítja, hogy Máté nem tehetett éles különbséget Jézus igehirdetése és tanítása között, mert a Hegyi Beszéd összefoglalásában (Mt 4,23; 9,35; és 11,1) a ‘tanítás’ és ‘hirdetés’ egymás mellett jelenik meg. Emellett megemlíti a Mt 28,20-ban előforduló ‘tanításra’ vonatkozó parancsot, mert Máté máshol (24,14) úgy beszél a pogányokról, mint akiknek lehet az igét ‘hirdetni’.¹⁵ A második érvelés nem állja meg teljesen a helyét, mert Mt 28,20-ban előbb tanítványokká kell tenni a népeket, és utána kell tanítani nekik Jézus parancsolatait, tehát akkor már ők is a tanítványok kategóriájába kerülnek, akiknek Jézus tanít. Mindez arra figyelmeztet, hogy valóban nyitottnak kell hagyni a ‘tanítás’ és ‘hirdetés’ viszonyának kérdését Máté evangéliumában, ahol kilencszer fordul elő a ‘κηρύσσειν’ (Mt 3,1; 4,17; 4,23; 9,35; 10,7; 10,27; 11,1; 24,14; 26,13) és egyszer az ‘εὐαγγελίζω’ (11,5) ige. A 10. fejezetben ilyen terminológiát használ a kiküldetés alkalmával,¹⁶ de ez teljességgel hiányzik az utolsó fejezet missziós parancsából. Mt 28,20-ban az apostoloknak azt kell tanítaniuk az új tanítványoknak, hogy fogadják el Isten akaratát, amely Jézus tanításában és szolgálatában jelentetett ki.¹⁷ Ulrich Luz szerint is a szóban forgó vers értelmében a tanítványoknak nem a szenvedő és feltámadott Krisztus kérügmáját kell hirdetniük, hanem Jézus saját üzenetét, parancsát.¹⁸

A Lk 9,2-ben megjelenő híradás Mk 6,12-öt és 3,14-et visszhangozza, azzal a nyilvánvaló különbséggel, hogy Lukács beszél Isten országának prédikálásáról is.¹⁹ Lukács evangéliumában Jézus először Lk 4,43-ban beszél Isten országáról. Jézus szolgálata által válik láthatóvá Isten országa. Lukács ismeri Isten országának eszkatologikus vonását is (11,2; 13,28–29; 19,11; 21,31), de itt 4,43-ban elsősorban a jelenlegi megvalósulásáról van szó (vö. 10,23–24). Lk 6,20-ban szintén úgy jelenik meg Isten országa, mint közel

¹⁵ Ulrich LUZ: *Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband, Mt 1–7*. Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament 1/1. Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger Verlag, Neukirchenvluy: Neukirchener Verlag, 1985. 181–182.

¹⁶ Feltűnő, hogy a Mt 10. fejezetében az evangélista gyakorlatilag egyszer sem említi azt, hogy Jézus tanítványainak mit is kell prédikálniuk: Ulrich LUZ: *The Theology of the Gospel of Matthew*. Cambridge: University Press, 1995. 79. Eduard Schweizer szerint Mt 10,7-ben nem szerepel az igehirdetés tárgyként a megtérésre való felhívás azért, mert a tanítványok is bűnösök voltak, vagy pedig az üdv felkínálása itt jobban ki van hangsúlyozva: Eduard SCHWEIZER: *The Good News According to Matthew*. Trans. David E. Green. London: SPCK, 1976. 239.

¹⁷ BOSCH: *Transforming...* 65–68.

¹⁸ Ulrich LUZ: *Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband, Mt 8–17*, Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament I/2. Zürich und Braunschweig: Benziger Verlag, Neukirchenvluy: Neukirchener Verlag, 1990. 93.

¹⁹ Joseph A. FITZMYER: *The Gospel According to Luke I–IX*. The Anchor Bible 28. Garden City, New York: Doubleday & Company, 1981. 752–753.

levő, hamar beköszöntő valóság. Lukács úgy beszél Isten országáról, mint amit birtokolni lehet (12,31–32; 18,16–17). Lk 9,2-ben a tanítványoknak Isten országát kell hirdetniük, szemben Mk 6,12 beszámolójával, ahol a megtérésről kellett hírt adniuk. J. Nolland szerint itt valószínű, hogy Lukács másik forrása Isten országáról szólt (vö. Mt 10,7; Lk 10,8.11).²⁰

Jézus küldetésének tartalmáról és annak kivitelezéséről számol be Lk 4,43 és 8,1, majd ezekre épül a tanítványok küldetése és feladatuk véghezvitele 9,2 és 9,6-ban:

4,43 καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν
εὐαγγελισοσθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ
θεοῦ, ὅτι ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην – A többi
városban is hirdetniem kell az Isten országá-
nak evangéliumát, mert ezért küldettem.

9,2 καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς
κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ
– Aztán elküldte őket, hogy hirdes-
sék az Isten országát.

8,1 αὐτὸς διώδευεν κατὰ πόλιν καὶ κώμην
κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν
βασιλείαν τοῦ θεοῦ – városról városra és fa-
luról falura járt, és hirdette az Isten országának
evangéliumát.

9,6 ἐξερχόμενοι δὲ διήρχοντο κατὰ
τὰς κώμας εὐαγγελιζόμενοι – Útra
keltek tehát, és jártak faluról falura,
hirdették az evangéliumot.

A fenti kimutatás hűen tükrözi, hogy Jézus küldetésében felismerhető a tizenkét tanítvány küldetése. Az ábrázolt paralel is bizonyítja, hogy a Jézus tanítványai nem kezdenek új tevékenységet, nem új parancsoknak engedelmeskednek, hanem életük és szolgálatuk szervesen beleépül a Jézus munkálkodásába és folytatása annak, amire az Atya hatalmazta fel őt.²¹

²⁰ John NOLLAND: *Luke 1–9:20*. Word Biblical Commentary 35A. Dallas, Texas: Word Books, 1989. 216. 283 és 426.

²¹ Ulrich LUZ: *Matthew in History. Interpretation, Influence and Effects*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1994. 42; Alexander PRIEUR: *Die Verkündigung der Gottesherrschaft*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 89. Tübingen: J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1996. 203–207.

3. Gyógyítani

Az apostolok kiküldését tartalmazó beszédekben az igehirdetés parancsát majdnem mindig a gyógyításra való utasítás követi (Mt 10,7–8; Lk 9,2)²² vagy előzi meg (Lk 10,9), ezzel is mutatván, hogy mennyire összetartozott a két feladat. Jézus esetében megfigyelhető, hogy a legtöbb alkalommal, amikor ígét hirdet, meggyógyítja a betegeket is (Mk 1,21–34; 6,2–5; Mt 4,23; 9,35; Lk 5,17; 6,6–7; 8,1–2; 13,10–14). Az utasítás következtében a tanítványok elmennek és megcselekszik Jézus parancsait, tehát prédikálnak és gyógyítanak (Mk 6,12–13; Lk 9,6). A gyógyítás egy önmagán túlmutató jel,²³ mely arra utal, hogy elérkezett Isten országa.²⁴ Mk 6,13-ban szó szerint is fel van jegyezve, hogy a tanítványok gyógyítottak. Ez a tevékenység nincs megemlítve a tizenkettő kiküldésekor (Mk 3,15), legalábbis nem szerepel a jelentősebb kéziratokban. Az ördögűzés és a gyógyítás közötti kapcsolat, amely többször előfordul a Márk evangéliumában különböző összefüggésekben (1,21–45; 3,7–12; 5,1–43), azt sejteti, hogy Mk 3,13–19 megírásakor Márk úgy gondolt a tanítványokra, mint akik gyógyítanak is.²⁵ Mk 6,13 feljegyzése szerint a tanítványok úgy gyógyítottak meg sok embert, hogy megkenték őket olajjal. Ézs 1,6-ban az olaj olyan értelemben van említve, mint amely gyógyító hatással rendelkezett. A szinoptikus evangéliumokban Mk 6,13 az egyetlen lókus, ahol a gyógyítás során szó esik az olaj használatáról.²⁶ Abban az időben az olaj gyógyírként való használata nagyon elterjedt volt.²⁷ Ennek ellenére a tanítványok gyakorlata több volt, mint kortársaik ügyködése, mert elsősorban Jézus nevében gyógyították meg a rászorulókat.²⁸

²² Egyedül Márknál nincs összekapcsolva az igehirdetés a gyógyítással, illetve Mk 3,14–15-ben Jézus a prédikálás mellett ördögűzésre ad parancsot. Meg lehet említeni, hogy a *Novum Testamentum Graece* 28. kiadása szerint Mk 3,15 egyes szövegvariánsaiban előfordul a gyógyításra való utasítás is (így fordít például Károli), /A C²D K P W G Q^f.¹³ 33. 579. 700. 1424. 2542 (lat sy^h)/. A Mk 6,12–13-ban olvasható beszámoló arra utal, hogy Jézus említhette már Mk 3,15-ben is a gyógyítást.

²³ LÉSZAI Lehel: „A jelek és csodák szerepe az Apostolok Cselekedeteiről írott könyvben.” In: *Református Szemle* LXXXVIII. évf. 2. szám, 1995. márc–ápr. 82.

²⁴ Leslie NEWBIGIN: *Mission in Christ's way*. Geneva: World Council of Churches Publications, 1987. 10.

²⁵ Robert P. MEYE: *Jesus and the Twelve: Discipleship and Revelation in Mark's Gospel*. Grand Rapids, Michigan: William Eerdmans Publishing Company, 1968. 109.

²⁶ Robert A. GUELICH: *Mark 1–8:26*, Word Biblical Commentary 34A. Dallas, Texas: Word Books, 1989. 323.

²⁷ Morna D. HOOKER: *The Gospel according to St Mark*. Black's New Testament Commentaries. London: A & C Black, 1991. 157.

²⁸ John James VINCENT: *Disciple and Lord: The Historical and Theological Significance of Discipleship in the Synoptic Gospels*. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Theologischen Fakultät der Universität Basel. Sheffield: Sheffield Academy Press, 1976. 57.

Felmerült az a kérdés, hogy a tanítványok nem tekinthetők-e isteni férfiaknak (θεῖος ἄνδρες), mert prédikáltak és gyógyítottak. Ezek a vonások jellemzőek voltak az első századi zsidó vezetőkre is, akik próféták, rabbik, zelóta vezérek, tanítók, csodatevők, vagy leggyakrabban mindezek ötvözetei voltak. A tanítványok mégsem isteni férfiak²⁹ – nem viseltek emberfeletti vonásokat³⁰ –, hanem Jézus engedetlen-engedelmes munkatársai voltak, akiket felhasznált szolgálata folytatására.

Az ember betegségnek való kiszolgáltatottsága, belső meghasonlottsága és a halál talán a végességének és megváltatlan állapotának legszemléletesebb kifejeződése. A felsorolt megköötözöttségekből való szabadulás bizonyítja első sorban az elközéltett Isten országának a megtapasztalhatóságát.³¹ Jézus hatalommal ruházta fel tanítványait a gyógyítások megtételére. Az apostolok nem csak ugyanazzal a hatalommal, hanem ugyanazzal a küldetéssel is rendelkeztek, mint Jézus.³² Ők, akárcsak Mózes, vagy Jézus, elküldettek csodás jelek véghezvitelére, mint például betegek gyógyítására, halottak feltámasztására, leprások tisztítására és ördögök kiűzésére (Mt 10,8a).³³ Ez a négy parancs (a középső kettő nem szerepel 10,1-ben) felszólító módban hangzik el, és alá van rendelve az ige hirdetésének.³⁴ Máté korábban beszámol arról, hogy Jézus mindegyik itt elhangzó parancsára példát is mutatott (vö. az említett sorrendben: 8,15; 9,25; 8,3; 8,32).³⁵ Az a tény, hogy Jézus nem utasítja a tanítványait a vakok és némák gyógyítására (ahogyan ő maga cselekedett 9,29 és 9,33-ban), nem bír jelentőséggel, mert ez betagolható az általános gyógyítás vagy az ördögűzés parancsa alá.³⁶

²⁹ Ibid. 76–77.

³⁰ HERCZEG Pál, „»Isteni férfi« (theios anér) vonások az apokrif »Péter cselekedetei Simonnal« című iratban. Tanulmányok az apokrif apostol-aktákról,” *Tanítványok, csodatevők, mártírok*, (szerk.) Czachesz István, Újszövetségi-patrisztikai kutatások, IV. kötet (Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara, 1997), 160–162.

³¹ Joachim GNILKA: *Das Matthäusevangelium. I. Teil*. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1986. 364.

³² Ulrich LUZ: *The Theology of the Gospel of Matthew*. Cambridge: University Press, 1995. 79.

³³ Robert E. MOROSCO: „Matthew’s formation of a commissioning type-scene out of the story of Jesus’ commissioning the twelve [Matt 9:35–11:1; Ex 3:1–4:17].” In: *Journal of Biblical Literature* 103 (D 1984). 549.

³⁴ Ezzel kapcsolatosan Newbiggin azt állítja, hogy a szavak a tettek nélkül üresek, a tettek pedig szavak nélkül némák: NEWBIGGIN, *Mission...* 10–11.

³⁵ W. D. DAVIES and Dale C. ALLISON: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. Vol. 2. Commentary on Matthew VIII–XVIII*. The International Critical Commentary. Edinburgh: T&T Clark, 1991. 170.

³⁶ Donald A. HAGNER: *Matthew 1–13*. Word Biblical Commentary 33A. Dallas, Texas: Word Books, 1993. 271; Margaret DAVIES: *Matthew. Readings: A New Biblical Commentary*. Sheffield: JSOT Press, 1993. 82.

Lk 9,1-ben a tizenkét tanítvány nem csupán hatalmat kap, mint Mk 6,7-ben, hanem *δύναμιν καὶ ἐχουσίαν* (erőt és hatalmat) nyer. Jézusnak a gyógyító ereje Istentől származott (*δύναμις κυρίου* – Lk 5,17; másképp Mk 2,10). Isten ruházta fel őt ezzel a hatalommal (lásd ApCsel 10,38) azért, hogy gyógyítson és ördögöket űzzön. Ezt az erőt és hatalmat adta tovább tanítványainak is (Lk 9,1; vö. 10,19), hogy általa csodákat cselekedhessenek.³⁷ Az ókorban nagyon sok ember gondozta és gyógyította különböző megfontolásokból a gyengéket és a betegeket. A Jézus és a tanítványok szinoptikus evangéliumokban feljegyzett gyógyításai azért is különböztek ezektől a megnyilvánulásoktól, mert a gyógyítás mellett jelen volt az Isten országáról szóló igehirdetés (Lk 10,9; 11,14–20). Lk 10,9 szöveggörnyezetete azt sejteti, hogy a Q forrásban az Isten országának eljövetelére való utalás egy általános gyógyító gyakorlatnak volt része.³⁸ Mivel Isten országa elközeli-tett, az emberek meggyógyulhattak, tehát a küszöbön álló Isten országára való utalás volt a testi gyógyulás is.

4. Következtetés

A küldetés az Atyának köszönhető, aki a Fia elküldése által akarta a világot önmagával kibékíteni. A szolgálat során Jézus szíve megesik az elgyötört emberek tömegén (Mt 9,36, melyet Máté Mk 6,34-ből vesz át), ezért kiküldi tanítványait az aratás végzésére.³⁹

Amiként ő maga az Istentől kapott hatalommal végezte igehirdetői és gyógyítói szolgálatát, most ugyanazzal a hatalommal és erővel küldi ki őket a démonok kiűzésére és a betegségek gyógyítására.

A hatalommal és erővel való felruházás után következik a tanítványok kettesével való kiküldése (Mk 6,7). A kettesével történő kiküldetés nem csupán az üzenet hitelét növelte, hanem a tanítványok biztonságát is szolgálta, akik így jobban tudtak vigyázni és segíteni egymásnak.

Az erővel, hatalommal való felruházás után kettőnként küldi ki őket Jézus, de a lelki felszereltség ellenére teljes fizikai kiszolgáltatottságban kell eleget tenniük küldetésüknek. Ez a hiányos felszereltség utalt Jézus nincstelenségére is. Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a tanítványok hiányos felszereltségének oka részint a Jézusra utaltság, részint pedig az átadandó evangélium ügyének sürgőssége lehetett.

³⁷ PRIEUR, *Die Verkündigung...* 205–206.

³⁸ Leif E. VAAGE: *Galilean Upstarts. Jesus' First Followers According to Q*. Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1994. 34–35.

³⁹ Eung Chun PARK: *The Mission Discourse in Matthew's Interpretation*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 81. Tübingen: J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1995. 82–83.

A fizikai felszereltség tiltása és az erővel, hatalommal való felruházás mellett a tanítványok ígéreteket kapnak Jézustól. Ezek az ígérek biztositják őket egyrészt a hitüket követő jelekről, másrészt pedig a Jézus jelenlétének bizonyosságáról.

Az útra bocsátott tanítványoknak Jézus azt is megmondja, hogy milyen emberek-nél szálljanak meg, vagy ha nem fogadják be őket, akkor mit tegyenek. Visszautasításuk esetén verjék le ellenük lábukról (nincs sarujuk!) a port. Ez a szimbolikus cselekedet a tisztátalanságtól való elhatárolódásra, az ítéletre és a helyzet sürgösségére, illetve a meg-térés elengedhetetlenségére utalt.

A Jézus küldetése folytatására emberek kaptak megbízatást. Ez az idő rövidege, a feladat fontossága és az aratásra érett tömegek nagysága miatt történt. Jézus elsősorban a tizenkét tanítványt küldte ki az általa megkezdett munka folytatására. Az apostolok száma arra utal, hogy Jézus az egész nép számára jelenti ki Isten országának ígértét. A személyes példaadása mellett magánképzésben részesítette őket.

A tizenkét tanítványon kívül léteztek mások is, mint például a Lk 9,52-ben említett névtelen tanítványok, a Lk 10,1.17-ben megnevezett hetven (két) tanítvány, vagy a Lk 24,9.33-ban említett 'többiek' és 'a velük levők'. Egyedül Lukács számol be arról, hogy Jézus kiküldött hetven(két) tanítványt is.

A misszió hogyanja és a kiküldöttek személye után a küldetés irányaként Jézus nem nevez meg falvakat, városokat, mégis pontos iránya, illetve címzettjei vannak küldetésének, amikor pozitív (Mt 10,6) és negatív módon (Mt 10,5) határozza meg őket. Elsősorban Izrael elveszett juhaihoz küldi a tanítványokat.

Mt 10,5-ben Jézus megtiltja tanítványainak, hogy a pogányoknak tartott samaritánusokhoz és a pogányokhoz forduljanak. Jézus nem zárkózik el a pogányok elől, de nem is megy el hozzájuk, hanem távolról gyógyítja meg őket (8,14; vö. 9,18). Mindez arra utal, hogy Jézus földi élete során elsődleges feladatának a zsidók közötti munkálkodást tartotta.

Feltámadása után Jézus parancsot ad tanítványainak az univerzális misszióra (Mk 16,15; Mt 28,19; Lk 24,47). A szinoptikus evangéliumok bizonyoságtétele alapján megállapítható, hogy Jézus földi élete során elsősorban a zsidókhoz küldetett, majd feltámadása után ő maga küldte tanítványait minden nemzethez.

Jézus elsősorban szolgálatra hívta el tanítványait, de ők hosszú, félreértésekkel tele-tűzdelt úton (Mk 9,33–35; vö. Mt 20,25–28; Lk 22,24–27; Mk 10,35–40; vö. Mt 20,20–24 és Mt 19,29) jutottak el ennek helyes és teljes felismerésére.

A szolgálat elsősorban igehirdetést jelent. A kiválasztás egyrészt az igehirdetésre nézve történik (Mk 3,14), a tanítványok pedig engedelmeskedve tesznek eleget ennek a feladatuknak (Mk 6,12 és 16,15.20). Csak Márk említi meg, hogy a prédikálás tárgya a megtérés (Mk 6,12).

A szolgálat az igehirdetésen kívül gyógyítást is jelent. A gyógyítás jel volt, amely Isten országának megérkezésére utalt. A tanítványok nem voltak *θεῖος ἄνθρωπος* annak el-lenére, hogy prédikáltak és gyógyítottak, mert mindezeket Jézus felhatalmazott követei-ként és a tőle kapott erővel cselekedték.

Felhasznált irodalom

- BOSCH, DAVID JACOBUS: *Transforming mission*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991.
- BROWN, SCHUYLER: „*The Mission to Israel in Matthew’s Central Section (Mt 9,35–11,1)*.” In: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 69, Nr. 1–2 (1978). 73–90.
- DAVIES, MARGARET: *Matthew*. Readings: A New Biblical Commentary. Sheffield: JSOT Press, 1993.
- DAVIES, W. D. and DALE C. ALLISON: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. Vol. 2. Commentary on Matthew VIII–XVIII*. The International Critical Commentary. Edinburgh: T&T Clark, 1991.
- ERNST, JOSEF: *Matthäus. Ein Theologisches Portrait*. Düsseldorf: Patmos, 1989.
- FITZMYER, JOSEPH A: *The Gospel According to Luke I–IX*. The Anchor Bible 28. Garden City, New York: Doubleday & Company, 1981.
- FREYNE, SEÁN: *The Twelve: Disciples and Apostles – A Study in the Theology of the First Three Gospels*. London and Sidney: Sheed and Ward, 1968.
- GNILKA, JOACHIM: *Das Matthäusevangelium. I. Teil*. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1986.
- GUELICH, ROBERT A.: *Mark 1–8:26*. Word Biblical Commentary 34A. Dallas, Texas: Word Books, 1989.
- HAGNER, DONALD A.: *Matthew 1–13*. Word Biblical Commentary 33A. Dallas, Texas: Word Books, 1993.
- HERCZEG PÁL: „»Isteni férfi« (theios anér) vonások az apokrif »Péter cselekedetei Simonnal« című iratban. Tanulmányok az apokrif apostol-aktákról.” *Tanítványok, csodatevők, mártírok*. Szerkesztette Czachesz István. Újszövetségi-patrisztikai kutatások, IV. kötet, 158–169. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara, 1997.
- HOOVER, MORNA D.: *The Gospel According to St Mark*. Black’s New Testament Commentaries. London: A & C Black, 1991.
- KINGSBURY, JACK DEAN: *Matthew as Story*. Philadelphia: Fortress Press, 1988².
- LÉSZAI LEHEL: „*A jelek és csodák szerepe az Apostolok Cselekedeteiről írott könyvben*.” In: *Református Szemle*, LXXXVIII. évf. 2. szám, 1995. márc–ápr. 79–89.
- LUZ, ULRICH: *Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband, Mt 1–7*. Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament 1/1. Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger Verlag, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1985.
- LUZ, ULRICH: *Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband, Mt 8–17*. Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament 1/2. Zürich und Braunschweig: Benziger Verlag, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990.

- LUZ, ULRICH: *The Theology of the Gospel of Matthew*. Cambridge: University Press, 1995.
- MEYE, ROBERT P.: *Jesus and the Twelve: Discipleship and Revelation in Mark's Gospel*. Grand Rapids, Michigan: William Eerdmans Publishing Company, 1968.
- MOROSCO, ROBERT E.: „Matthew's formation of a commissioning type-scene out of the story of Jesus' commissioning the twelve [Matt 9:35–11:1; Ex 3:1–4:17].” In: *Journal of Biblical Literature* 103 (D 1984). 539–556.
- MOROSCO, ROBERT E.: „Matthew's formation of a commissioning type-scene out of the story of Jesus' commissioning the twelve [Matt 9:35–11:1; Ex 3:1–4:17].” In: *Journal of Biblical Literature* 103 (D 1984). 539–556.
- NEWBIGIN, LESSLIE: *Mission in Christ's way*. Geneva: World Council of Churches Publications, 1987.
- NOLLAND, JOHN: *Luke 1–9:20*. Word Biblical Commentary 35A. Dallas, Texas: Word Books, 1989.
- PARK, EUNG CHUN: *The Mission Discourse in Matthew's Interpretation*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 81. Tübingen: J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1995.
- PERRIN, NORMAN: *The Resurrection Narratives*. London: SCM Press Ltd, 1977.
- PRIEUR, ALEXANDER: *Die Verkündigung der Gottesherrschaft*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 89. Tübingen: J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1996.
- SCHWEIZER, EDUARD: *The Good News According to Mark*. Translated by Donald H. Madvig. London: SPCK, 1971.
- SCHWEIZER, EDUARD: *The Good News According to Matthew*. Translated by David E. Green. London: SPCK, 1976.
- VAAGE, LEIF E.: *Galilean Upstarts. Jesus' First Followers According to Q*. Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1994.
- VINCENT, JOHN JAMES: *Disciple and Lord: The Historical and Theological Significance of Discipleship in the Synoptic Gospels*. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Theologischen Fakultät der Universität Basel, Sheffield: Sheffield Academy Press, 1976.
- WALDSTEIN, MICHAEL: „The mission of Jesus and the disciples in John.” In: *Communio – International Catholic Review (US)* 17 (Fall 1990). 311–333.
- WILKINS, MICHAEL JAMES: *Following the Master: discipleship in the steps of Jesus*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992.
- ZUMSTEIN, JEAN: *La Condition du Croyant dans l'Évangile selon Matthieu*. *Orbis Biblicus et Orientalis* 16. Fribourg: Editions Universitaires/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.

Németh Áron¹:

Prófétai emóciók Megjegyzések az ószövetségi prófétaság antropológiai aspektusaihoz*

Prophet's Emotions.

Notes on the Anthropological Aspects of Old Testament Prophets.

The current study is part of the recent discourse of Old Testament Anthropology, in which feelings, affects, and emotions play a prominent role. In particular, Paul Kruger and Andreas Wagner's approaches and observations have given new impetuses to this research area. My study on the emotions of prophets is situated at the crossroads of the Old Testament emotion research and of the Old Testament prophecy studies. Reflecting on the newer achievements, I examine the description and nature of emotions appearing in prophetic books and in biographies of Old Testament prophets, surveying their possible characteristics. After a brief overview of the research history (1.), the study first deals with the Old Testament concept of emotions in general (2.), then specifically examines three issues of prophetic emotions (3.): how do the emotions of God and the emotions of the Prophet relate to each other? (3.1.); how does the so-called "container-metaphor" appear in context of prophetic emotions? (3.2.); how does emotion and communication relate to each other in the symbolic acts of prophets? (3.3.)

Keywords: Biblical studies, Old Testament anthropology, emotions, prophets, conceptual metaphors, symbolic acts

1. Bevezetés

Az ószövetségi antropológia területén igen intenzív diskurzus folyik napjainkban a megközelítés új lehetőségeit illetően. Az egykori heidelbergi professzor, Hans Walter Wolff méltán alapműnek nevezett és a téma standard szakirodalmaként használt 1973-as monográfiája évtizedekre meghatározta az Ószövetség antropológiájának kutatását, ám ezzel együtt stagnálást

¹ Egyetemi adjunktus, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, email: nemeth.aron@drhe.hu.

* Bodó Sárának szeretettel és áldáskívánással.

is hozott ezen a területen.² A 2000-es évektől kezdődően azonban fokozatosan erősödnek fel azok a kritikai hangok Wolff koncepciójával kapcsolatban, melyek az ószövetségi antropológia témáinak, módszertanának újragondolását hozták magukkal. Részben ennek köszönhetően az utóbbi években került jobban előtérbe az emóciók kérdése is az ószövetség-kutatásban. Elsők között Paul Kruger, Andreas Wagner és Susanne Gillmayr-Bucher nevét kell itt megemlítenünk, de rokon területeken is keletkeznek újabb tanulmányok ebben a témában, mint például ókori közel-keleti ikonográfia vagy ószövetségi deuterokanonikus könyvek.³ Jellemző tendenciája ezeknek az újabb kutatásoknak az interdiszciplináris nyitottság, a bibliai tudományok mellett fontos szerepet kap például a (történeti) pszichológia és a kognitív nyelvészet.

Jelen tanulmány a bibliai érzelmkutatás területén belül a profétai emóciókra fókuszál. A prófétaság intézményének, a profétai könyveknek, illetve a profétai személyeknek az antropológiai megközelítése, s ezen belül a profétai emóciók érintése nem egészen új keletű az ószövetség-kutatás történetében. A történeti kritika 19. századi megjelenésével a korábbi elképzeléseket leváltva egyre inkább felerősödik az a nézet, hogy a proféták nem saját akarat nélküli eszközként, hanem önálló személyiséggel, saját tudattal és érzelmekkel rendelkező inspirált emberként vesznek részt Isten munkájában. Igaz, csak nagyon érintőlegesen, de már Franz Delitzsch is foglalkozik az Ószövetségben megjelenő érzelmekkel a *System der Biblischen Psychologie* (1855) c. munkájában. Bernhard Duhm (1892), Gustav Hölscher (1914) és Hermann Gunkel (1917) kutatásai leginkább a proféták sajátos pszichológiai élményére, az extázisra fókuszálnak. Impulzusaik révén igen népszerű téma lett a proféták lelki világa, még magyar nyelvű tanulmányok is fémjelzik az érdeklődésnek ezt az irányát, mint például Tóth Lajos *A proféták lelki világa* (1926) c. pápai székfoglaló beszéde vagy Domján János *A proféták lelke* (1937) c. rádiós előadása.⁴

E mostani tanulmány azonban nem ezen a vonalon kíván tovább haladni, és valamiféle bibliai pszichológiát folytatni, sem az extázis jelenségét vagy éppen Ezékiel pszichopatológiai tüneteit boncolgatni, hanem az ószövetségi antropológia területén napjainkban zajló érzelmkutatás újabb eredményeinek figyelembevételével vizsgálja a profétai könyvekben, illetve profétai életutakban megjelenő emóciók működését, leírását, ezek esetleges sajátosságait.

² Hans Walter WOLFF: *Anthropologie des Alten Testaments*, Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh–München, 1973. Legutóbbi kiadás 2010-ben jelent meg Bernd Janowski gondozásában, kisebb szerkesztői kiegészítésekkel. A német nyelvű kiadások mellett számos fordítás is napvilágot látott, magyar nyelven lásd, Hans Walter WOLFF: *Az Ószövetség antropológiája*, (Pápai Teológiai Könyvek) Harmat–PRTA, Budapest, 2001.

³ Sara KIPFER (szerk.): *Visualizing Emotions in the Ancient Near East*, (OBO 285) Academic Press–Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg–Göttingen, 2017; Renate EGGGER-WENZEL – Jeremy CORLEY (szerk.): *Emotions from Ben Sira to Paul*, (DCLY 2011) De Gruyter, Berlin, 2012.

⁴ TÓTH Lajos: *A proféták lelki világa*. Székfoglaló értekezés, Főiskolai Könyvnyomda, Pápa, 1926; DOMJÁN János: *A proféták lelke*, (Az Igazság és Élet füzetek 10.) Városi Könyvnyomda, Debrecen, 1937.

2. Érzelmek/emóciók az Ószövetségben

Az ószövetségi érzelmekutatás egyik alapproblémája, hogy az Ószövetség héber szövegében nincs olyan standard metakifejezés, olyan átfogó fogalom, amit 'érzelem'-ként, 'emóció'-ként fordíthatnánk, vagy igeként általában kifejezné, amikor az ember érzelmeket él át.⁵ Nincs olyan bibliai lista sem, mely összképet adna az ószövetségi érzelmekről. Az Ószövetség az emóciókat nem általában definiálja, hanem konkrétan, esetekre és élethelyzetekre vonatkozóan nevezi meg őket,⁶ illetve a test különböző belső szerveinek, zsigereinek⁷ megnevezésével utal egyes érzelmekre (metonímiák), melyek az ószövetségi ember tapasztalata szerint is szeizmográfként érzékelik azokat az emóciókat, amelyeket az embert érő hatások váltanak ki.⁸

Egy további nehézség, hogy bár a *homo sapiens* vélhetően az érzelmek terén is rendelkezik korokon és kultúrákon átívelő konstansokkal, az emóciók részben társadalmi konstrukciók, és történeti jellegük van, ahogyan erre az ószövetségi antropológiát nagyban formáló történeti antropológia is felhívja a figyelmet.⁹

⁵ Claudia JANSSEN – Rainer KESSLER: *Emotionen (szócikk)* in: Frank CRÜSEMANN (szerk.): *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloher Verlagshaus, München, 2009. 107–112; Françoise MIRGUET: *What is an "Emotion" in the Hebrew Bible? An Experience that Exceeds Most Contemporary Concepts*, in: *Biblical Interpretation*. 24. évf., 2016. 442–465. Az érzés igei kifejezője a héberben lehet például az általános értelmű *rá'áh* 'látni', a *tá'am* 'ízlelni' és a *jáda* 'tudni, ismerni', lásd Andreas WAGNER: *Menschenkörper – Gotteskörper. Zur Einführung*, in: Andreas WAGNER (szerk.): *Göttliche Körper – Göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament?* (OBO 270) Academic Press–Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg–Göttingen, 2014. 23. (A héber kifejezések megjelenítésére itt és a későbbiekben egyszerűsített átírást alkalmazunk a Magyar Hebraisztikai Társaság ajánlását követve.)

⁶ JANSSEN–KESSLER: *Emotionen*, 107; Wolfgang ZWICKEL: *The Iconography of Emotions in the Ancient Near East and in Ancient Egypt*, in: EGGER-WENZEL–CORLEY (szerk.): *Emotions from Ben Sira to Paul*, 1.

⁷ Az érzelmek szomatikus megnyilvánulásai, a fiziológiai effektekkal gyakran és sokféle formában találkozhatunk az Ószövetségben. Az emóciók érzékelésének helye lehet pl. a vese (*kiljáh*); máj (*kábéd*); szív (*léb, lébáb*); lélek (*nefes*), belek, belsőségek, benső (*mé'im, qereb*); has, anyaméh (*rehem, beten*); orr (*af*); csont (*ecem*); szem (*ajin*); fej (*rós*), térd (*berek*), láb (*regel*).

⁸ Silvia SCHROER – Thomas STAUBLI: *Die Körpersymbolik der Bibel*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998. 75–79; Mark S. SMITH: *The Heart and Inwards in Israelite Emotional Expressions. Notes from Anthropology and Psychobiology*, in: *Journal of Biblical Literature* 117. évf., 1998. 3. szám. 427–436; David B. MUMFORD: *Emotional Distress in the Hebrew Bible Somatic or Psychological?*, in: *British Journal of Psychiatry*. 160. évf., 1992. 1. szám. 93; MIRGUET: *What is an "Emotion" in the Hebrew Bible?*, 451–455; WOLFF: *Az Ószövetség antropológiája*, 67–68; 91–93; Paul KRUGER: *Emotions in the Hebrew Bible. A Few Observations on Prospects and Challenges*, in: *Old Testament Essays* 28. évf., 2015. 2. szám. 401.

⁹ Andreas WAGNER: *Emotionen in alttestamentlicher und verwandter Literatur – Grundüberlegungen am Beispiel des Zorns*, in: EGGER-WENZEL–CORLEY (szerk.): *Emotions from Ben Sira to Paul*, 34.

Ezeknek a körülményeknek a figyelembevételével Andreas Wagner a következő általános, egymással szervesen összefüggő megállapításokat teszi az érzelmek, emóciók ószövetségi koncepciójával kapcsolatban:

- A test alapvetően nem az érzelmek tartálya, tartóedénye. A görög-nyugati gondolkodásban uralkodó metaforának számít, hogy a test mint tárolóedény, tartály tartalmazza az érzelmeket, az ember így „tele lehet”, illetve „megtelhet” gyűlölettel, szeretettel, féltékenységgel, örömmel, bánattal stb. Az ószövetségi gondolkodásra nem jellemző és semmi esetre sem kizárólagos vagy alapvető, hogy az érzelmek a bensőben, a szívben „lagnának”, az emberben keletkezzenek.¹⁰
- Az érzelmek lokalizálása nem magától értetődő dolog. Az Ószövetség szerint az ember az érzékszerveivel, illetve belső szerveivel veszi tudomásul az érzelmeket, de azok részben kívülről érkeznek, a testen kívül is keletkezhetnek.¹¹ Nyelviileg is jól érzékelteti ezt a féltékenységi törvény, mely szerint a féltékenység érzése (*ri^ah qin 'áh*) „áthalad az emberen” (Num 5,14–30, vö. Zsolt 124,4–5), amit a héber nyelv az 'ábar 'átkelni' és az 'al'-ra, -re, -on, -en, -ön' jelentésű prepozícióval fejez ki.¹²
- Az érzelmek sokszor valamilyen (külső) kiváltó okra vezethetőek vissza: ha bizonyos feltételek teljesülnek, bizonyos körülmények fennállnak, úgy az ember (akaratlan ellenére is) automatikusan belekerül az érzelmek szférájába, mint valamilyen erőterbe.¹³ Szemben az érzelmi kontroll nyugati ideáljával, az Ószövetségben nem jellemző, hogy a körülmények ellenére az ember szándékosan kontroll alatt tartja az érzéseit, a személy inkább kiszolgáltatottja az érzelmeknek.¹⁴

¹⁰ WAGNER: *Emotionen*, 53–58; Katrin MÜLLER: *Lieben ist nicht gleich lieben. Zur kognitiven Konzeption von Liebe im Hebräischen*, in: WAGNER (szerk.): *Göttliche Körper – Göttliche Gefühle*, 227–228; Sara KIPFER: *Angst, Furcht und Schrecken. Eine kognitiv-linguistische Untersuchung einer Emotion in biblischen Hebräisch*, in: *Journal of Northwest Semitic Languages*. 42. évf. 2016. 1. szám. 52, csak bizonyos érzelmek esetében gondolja így KRUGER: *Emotions*, 406–407. A test mint edény vagy tartály metafora egyéb összefüggésben előfordul: az emberi test lehet például a bölcsesség, az erő, a hatalom, az ítélet, az átok tartóedénye, bővebben lásd Sara KIPFER – Silvia SCHROER: *Der Körper als Gefäß*, in: *Lectio Difficilior* 2015. 1. szám, <http://www.lectio.unibe.ch> (utolsó megtekintés: 2018. október 31.). 2.

¹¹ Másként Elaine JAMES: *Emotions I.: Hebrew Bible/Old Testament (szócikk)* in: Hans-Josef KLAUCK et al. (szerk.): *Encyclopedia of the Bible and its Reception*. De Gruyter, Berlin, 2013. VII. k. 825, aki a testen és testben lokalizálja az érzelmeket.

¹² WAGNER: *Emotionen*, 59; KRUGER: *Emotions*, 407.

¹³ Ilyennek tekinthető a Num 5,14–30 fentebbi példájában a *ri^ah qin 'áh* (=féltékenység lelke/szele/szellem/ereje), mely önálló erőként lép működésbe és keríti hatalmába az embert.

¹⁴ WAGNER: *Emotionen*, 60.

Fenti megfigyeléseit Wagner döntően a harag/düh, illetve a féltékenység érzései kapcsán teszi, de valószínűnek tartja ezeknek a megállapításoknak a többi érzelmre való kiterjesztheségét. Katrin Müller a szeretet érzésének ószövetségi vizsgálatánál szintén visszaigazolja a tárgy-metafora hiányát,¹⁵ Sara Kipfer pedig a félelem kapcsán állapítja meg ugyanezt, valamint jut arra a következtetésre, hogy az ószövetségi gondolkodásban ez az érzelem sem a test belsejéből, hanem döntően kívülről érkezik.¹⁶ Egyéb érzelmek vonatkozásában azonban további kutatások szükségesek. A következőkben az ószövetségi prófétákat tesszük kontrollcsoporttá, vizsgálva azt, hogy az ószövetségi emóciók fent említett jellegzetességei miként érhetőek tetten náluk, illetve jelentkeznek-e sajátos vonások, melyek külön figyelmet érdemelnek.

3. Prófétai emóciók

Régi és sokféleképpen megfogalmazott tétel, hogy a teológia és antropológia aligha választható el egymástól. Különösen valóságosnak tűnik ez az állítás, amikor az „Isten embere” áll a vizsgálat fókuszában.

3.1. Próféta mint homo sympathetikus?

A prófétákról szóló könyvében Abraham Heschel a prófétát „homo sympathetikus”-ként definiálja, akin Isten pátosza (*divine pathos*) nyugszik, ez mozgatja, olykor előtör belőle, mint valami vihar, magával sodorva gondolatait, érzéseit.¹⁷ Prófétai szimpátiának (*prophetic sympathy*), együttérzésnek nevezi ezt a jelenséget. Véleménye szerint próféták alapvető élménye a „közösségvállalás Isten érzéseivel, szimpátia az isteni pátosszal, kommunió az isteni (ön) tudattal, amely az isteni pátoszra való prófétai reflexión keresztül, vagy az abban való részesedés során jön létre.”¹⁸ A próféta meghallja Isten hangját, és érzi Istent.

A szimpátiának persze több fajtája van. Egyfelől beszélhetünk érzelmi azonosságról, ami közös átélése egyazon érzelmnek (*Miteinanderfühlen, joint feeling, community of feeling*), másfelől idegen érzelmekhez való csatlakozásról, ami nem azonosság, hanem azonosulási kísérlet (*Mitgefühl, fellow feeling*). Heschel a prófétai szimpátia említésekor az utóbbira gondol. A szimpátia nem a saját érzelmek elnyomása, negligálása egy idegen érzelem hatására, hanem az emóciók átirányítása, aktív kooperáció Istennel. A szimpátia Heschelnél az az állapot, melyben egy személy nyitott a másik személy jelenlétére, érzelem, mely érzi és átéli azt az érzelmet,

¹⁵ „Obwohl es für die Wurzel **וָאֵל** im Alten Testament 251 Belege gibt, findet sich kein einziges Beispiel für die Metapher des ‚Voll-Seins‘ bzw. des ‚Erfüllt-Seins‘...” lásd MÜLLER: *Lieben ist nicht gleich lieben*, 227.

¹⁶ KIPFER: *Angst, Furcht und Schrecken*, 15–79.

¹⁷ Abraham J. HESCHEL: *The Prophets*, Peabody, Prince Press, 32000. 5. 395.

¹⁸ HESCHEL: *The Prophets*, 395.

amelyre reagál.¹⁹ Jóllehet a profétai szimpátia fogalma segítség lehet bizonyos profétai érzelmek, érzelmi folyamatok leírásakor, mégis túlzó a profétaságot egyedül erre az aspektusra leszűkíteni.²⁰

Martin Buber, bár részben vitába száll Heschel nézetével és megfogalmazásával, mégis hasonlókat vall a profétai érzelmekről. Együttérzés, szimpátia helyett ő „*imitatio Dei*”-ről beszél, mely az istenképűség miatt válik lehetővé az ember számára. A proféta a saját érzéseivel Istent követi. „*A saját érzéseiben olyan erősen jelenik meg az isteni érzés, hogy olykor saját sorsából is ki tudja olvasni a JHWH és Izráel közötti kapcsolat alakulását...*”²¹

Von Rad pozitívan adaptálja az isteni pátosz és a profétai szimpátia fogalmait: „*a proféta [...] különleges módon eltávolodik önmagától, saját személyes örömeitől és rossz érzéseitől, és az isteni pátosz bevonja őt a saját hatókörébe, és a profétára nem csupán a történelmi tervek ismerete tevődik át, hanem az isteni szív indulatai is: düh, szeretet, aggodalom, megvetés, sőt még tanácsatlanság is.*”²²

Tóth Lajos a profétai érzelmek kapcsán a „vallásos szenvedély” fogalmát használja, amit megkülönböztet az extázis külső jegyeitől. Így fogalmaz: „*Amint elképzelik, hogy haraggal vagy szeretettel van eltelve Istenük, ugyan az az érzés él bennük is: tele vannak temperamentummal, lobogó haraggal vagy túl áradó lelkesedéssel.*”²³

Ezekből a véleményekből is jól látszik annak nehézsége, ami az emberi érzelmek és az isteni érzelmek viszonyának meghatározását illeti a profétai magatartásban. Jeremiásnál különösen is kiéleződik ez a kérdés, hiszen a proféta gyakran beszél azokról az érzéseiről, melyek nem az isteni pátoszra, a transzcendens szubjektum érzelmeire való reagálásból fakadnak.²⁴ Jeremiásnak vannak saját emberi érzései, melyek nem az Úr érzései,²⁵ ahogyan más proféták

¹⁹ Uo., 396. Hasonló szimpátia az ember–természet viszonylatban is érzékelhető, amikor az örvendő néppel együtt örülnek a fák, a hegyek és a halmok (Ézs 55,12; Zsolt 96,12), vagy amikor a gyászoló papokkal együtt gyászol a termőföld (Jóel 1,10).

²⁰ Hasonlóan Benjamin UFFENHEIMER: *Prophecy, Ecstasy, and Sympathy*, in: John A. EMERTON: Congress volume: Jerusalem, 1986. (Supplements to Vetus Testamentum 40) Brill, Leiden, 1988. 258.

²¹ Martin BUBER: *A proféták hite*, (ford. Bendl Júlia), Atlantisz, Budapest, 1991. 139.

²² Gerhard VON RAD: *Az Ószövetség teológiája*. II. kötet: *Izráel profétai hagyományainak teológiája*, Osiris, Budapest, 2001, 66, hasonlóan Horst Dietrich PREUSS: *Theologie des Alten Testaments*. Band 2.: *Israels Weg mit JHWH*, Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln, 1992. 81.

²³ TÓTH: *A proféták lelki világa*, 9.

²⁴ A „lírai én” explicit közlése saját érzelmeiről, jellemzően a *Zsoltárok* könyvében és a profétai irodalomban fordul elő, Susanne GILLMAYR-BUCHER: *Emotion und Kommunikation*, in: Christian FREVEL (szerk.): *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament*. (Quaestiones disputatae 237) Herder, Freiburg im Breisgau, 2010. 283.

²⁵ Hasonlóan Benjamin UFFENHEIMER: *Prophecy and Sympathy*, in: Immanuel. 16. évf., 1983. 19.

is olykor kifejezik aktuális érzelmi állapotukat: A szolgálát félelmet vált ki belőlük (Ézs 6,5; Jer 1,8; Jón 2,8), az ígehirdetés miatt szégyent (Jer 15,15; 20,7) vagy éppen örömet (Jer 15,16) éreznek, a közelgő veszedelem miatt rettegnek (Ézs 21,4; Jer 4,19; Hab 3,1–16), szomorúság és fájdalom hatja át őket (Ézs 15,5; 16,9–11; 21,3; Jer 8,18; 23,9; Mik 4,8–9). Jól látjuk ezekben az esetekben, hogy az ember ezeknek az érzéseknek is kiszolgáltatottja,²⁶ de azokban nem Isten érzelmei tükröződnek vissza. Sokszor jóval inkább a megszólított emberek érzelmeivel történik azonosulás, szimpátia a prófécia címzettjeivel.²⁷

Egy sajátos esetet találunk a Jónás által megtestesített próféta-karikatúrában, akinek haragjáról (Jón 4,1.4.9) és átmeneti örömről (Jón 4,6) is olvashatunk. Haragja azonban éppen ellentétes azzal az érzellemmel, mely a Ninivén megkönyörülő Istent jellemzi. Isten meg is kérdőjelezi Jónás prófétai haragjának létjogosultságát a történetben: „*Igazad van-e, hogy haragszol?*!”²⁸

3.2. A próféta mint az (isteni) érzelmek tartálya?

Ahogy fentebb már utaltunk rá, a 'megtelni, tele lenni' (ML') valamilyen érzellemmel, meglehetősen ritka szófordulatnak számít az Ószövetségben, az emberre, illetve az emberi testre ugyanis legtöbbször nem úgy tekint az Ószövetség, mint az érzelmek tartálya.

A Jer 6,11 így azon ritka ígehelyek egyike, ahol egy érzelm, nevezetesen a *hémáh* 'harag', a *málé* 'tele lenni' igével áll együtt:²⁹ „*Az ÚR haragja tölt el engem, nem tudom már magamban tartani.*”³⁰ Látszólag a tartály-metaforával van itt dolgunk,³¹ nyilvánvaló azonban, hogy az érzelm nem a prófétában keletkezett, hanem kívülről érkezett.³² Az érzés a próféta érzése lesz, amikor megtelik a kívülről felé érkező isteni haraggal, de csak átmenetileg tárolja

²⁶ Az Ézs 21,4a pl. így fogalmaz: „iszonyat/rémület rontott rám (*bi 'táf'ni*)” (ford. N.Á.). Az itt használt B' T gyök a meglepetésszerű, hirtelen lerohanás, rajtaütés igei kifejezője a héberben, lásd Wilhelm GESENIUS: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18. Auflage, Springer-Verlag, Berlin–Heidelberg, 2013. 166.

²⁷ Vö. VON RAD: *Az Ószövetség teológiája II.*, 171.

²⁸ Isten és a próféta érzelmeinek dinamikájához lásd még BALLA Ibolya: *A héber ׀׀׀ ige Isten 'megbánásával' kapcsolatos jelentései és használata az Ószövetségben*, in: Jaap DOEDENS – SZABÓ Előd (szerk.): *Coram Deo. Tanulmányok a 60 éves Németh Tamás tiszteletére*. PRTA, Pápa, 2018. 7–20, ebben lásd 17–18.

²⁹ Hasonló fordulattal a relatív kései Eszter könyvében találkozunk (Esz 3,5; 5,9 / *hémáh* + *málé* /, vö. Esz 1,12 / *hémáh* + *bé*/), emiatt Wagner a tartály-metafora ószövetségi használata mögött hellenista hatást sejt, lásd WAGNER: *Emotionen*, 61.

³⁰ Ahol másként külön nem jelöltük, ott a bibliai szöveget a RÚF (2014) alapján idéztük.

³¹ Erre utal pl. Von Rad megfogalmazása is: „... a próféta igen realiztikusan – mondhatni szinte tárgyként – a belé helyezett harag edényének tekinti magát...”, lásd VON RAD: *Az Ószövetség teológiája II.*, 72.

³² WAGNER: *Emotionen*, 53.

azt.³³ Küldetése éppen abban áll, hogy ezt a haragot, mint valamilyen folyadékot, kitöltse a gyermekekre, ifjakra, férfiakra, nőkre és idősekre.

A harag folyadék jellege és kiöntése felidézi a harag poharának képét, melyet a Jer 25,15–38 bont ki részletesebben. Az Ézs 51,20-ban – ahol szintén a harag poharáról olvashatunk, melyet az Úr népének kellett kiinnia – ugyancsak megtaláljuk a *málé* ’tele lenni’ igét a *h^amat JHWH* ’Úr haragja’ kifejezéssel. Eszerint a nép fiai miután kiitták ezt a poharat, megteltek a haraggal. Itt az ember nem az átmeneti tárolás céljával és a továbbadás feladatával kapja az Úr haragját, mint Jeremiás próféta, hanem a haragot mint részegítő folyadékot kell elfogyasztaniuk, hogy az kifejthesse pusztító hatását. Nem átveszik a harag érzését, hanem elszenvedik az Úr haragját, nem a haragot érzik, hanem annak következményét tapasztalják: részegség, hányás, elesés (Jer 25,27; Ézs 51,22).

Mindezek fényében a Jer 6,11-et úgy értelmezhetjük, hogy Jeremiás próféta a küldetése részeként maga válik az Úr serlegévé, a harag poharává. A tartály-metaphora tehát abban a sajátos értelemben jelenik meg, hogy az Úr haragja mint kívülről érkező emóció, igénybe veszi a prófétát mint tartóedényt. Az érzelem tárolása azonban nem tartós, csak átmeneti. Ebben az érzelmelek egy másik őszövetségi jellegzetessége is tetten érhető, mely szerint az érzelem tartósan nem kontrollálható: „[...] *Fáradt vagyok visszatartani/megtartani/magamban tárolni.*” (ford. N.Á.)

Ehhez hasonlítható még, amikor Jeremiás egyik panaszában (Jer 15,17) is megjelenik a gondolat, hogy a prófétát Isten a *za’am* ’harag, bosszúság, neheztelés’ érzésével tölti el (*málé*), ami kontrasztja annak az örömnél és a vidámságnak, amit Isten ígénének az „elfogyasztása” (*ákal*) jelentett. Ugyanakkor ellentéte annak a vigadozásnak is, amit a próféta maga körül tapasztal. A harag emóciója ezúttal is kívülről érkezik, a próféta megtelik vele, ez pedig izolálja őt. A kontextusból kiderül, hogy a próféta elmagányosodása a küldetéséből fakad, mely szerint perlekednie kell az egész országgal. Nem belátható számára, hogy a(z isteni?) haraggal való telítettség meddig fog tartani, az elmagányosodása és izoláltsága a 16. fejezet szimbolikus cselekedetei alapján tartósan ígérkezik.³⁴

A félelem érzésének előfordulásaira is igaz, hogy a tartály-metaphora szinte egyáltalán nem használatos az Őszövetségben. A kivételt ismét egy prófétai érzelem-megnyilvánulásban találjuk, amikor az Ézs 21,3a szerint a próféta dereka megtelt (*málé*) reszketéssel (*halhálá^h*).³⁵ A reszketést, remegést jelentő főnév a *HJL*₁ gyökből eredeztethető, ami a szülési fájdalmakkal

³³ A Septuaginta az „Úr haragja” kifejezés helyett „haragom” kifejezést olvas, ami vélhetően a fordító szándékos változtatása annak érdekében, hogy elkerülje az antropomorfizmust. Az Őszövetség görög fordításában jellemzőnek mondható az ilyen törekvés, szövegkritikai jelentőséget ezért nem tulajdonítunk az eltérésnek.

³⁴ Werner H. SCHMIDT: *Das Buch Jeremia. Kapitel 1–20*, (ATD 20) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2008. 281–282.

³⁵ KIPFER: *Angst, Furcht und Schrecken*, 52–53. A főnevet lásd még Ez 30,4.9; Náh 2,11.

összefüggő pánikszerű félelmet fejezi ki a héberben.³⁶ A versben a félelem emóciója és a fájdalom érzése nem válik el élesen egymástól, hanem a reszketés fiziológiai manifesztációjában egyesül. A tartály-metaphora használata itt sem jelenti azonban szükségszerűen, hogy az érzelem a bensőben keletkezik, az inkább kívülről támadja meg az embert.³⁷ Az érzelmi felindulást, félelmet, rémületet a látomás és a hallott ítéletes prófécia okozza (Ézs 21,3b).³⁸ Az érzelem „tárolása” itt is csak átmeneti lehet, ezt feltételezi a vajúdó asszony képe.³⁹ A próféta ebben az esetben – szemben a Jer 6,11-gyel – nem Isten érzelmeit tárolja, hanem az üzenet kommunikálása közben telik meg az üzenet tartalmának megfelelő érzelmekkel (vö. Ez 21,11–12).

Az érzelmek és a kommunikáció kapcsolata átvezet a prófétai emóciók vizsgálatának egy következő fontos területére.

3.3. Prófétai szimbolikus cselekedet mint emocionális kommunikáció?

Az emóciók nemcsak egy belső, lelki folyamat részei, hanem egyúttal társadalmi jelenségek is, ami az ószövetségi gondolkodásban különösen is hangsúlyos. Az érzelmeknek ez a társadalmi vetülete a személyközi interakciókban, a verbális és nonverbális kommunikációban érhető tetten. Az emberi kommunikáció szükségszerűen magába foglalja érzelmek cseréjét és kölcsönös egymásra hatását.⁴⁰

A klasszikus prófétai funkció alapvetően kommunikációs feladatot és társadalmi szerepet jelent. Ahogyan a kommunikációban általában nem kizárólagosan információk cseréje történik, úgy a prófétai kommunikáció is közvetít az Istentől kapott információk, azaz a kijelentés mellett érzelmeket is.⁴¹ Itt válik fontossá a prófétai kommunikáció legfőbb sajátossága, hogy a próféta által kimondott szó valójában JHWH szava, tehát a kommunikáció során közölt érzelmekben végső soron az Úr érzelmei is szerepet kell, hogy játszanak. Von Rad a prófétai

³⁶ Uo., 22.53; GESENIUS: *Handwörterbuch*, 354.

³⁷ KIPFER: *Angst, Furcht und Schrecken*, 53. A „félelem mint ellenség” metaforához lásd még GILLMAYR-BUCHER: *Emotion und Kommunikation*, 282; KRUGER: *Emotions*, 409.

³⁸ Wildberger megjegyzi, hogy a próféta nem az áldozatokkal érez együtt (így pl. Ézs 15,5; 16,9–11; Ez 21,11; Jer 4,19), hanem az üzenet keménységétől és súlyától rendül meg, lásd Hans WILDBERGER: *Jesaja. 2. Teilband: Jesaja 13–27*, (BK.AT 10/2), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1978. 777.

³⁹ Megjegyzendő, hogy a várandós nő teste a magzatvíz és az anyatej miatt különösen is alkalmas arra, hogy (folyadék)tároló edény képére asszociáljunk. Nem véletlen, hogy a Közel-Keleten talált ókori antropomorf kerámiák között sokkal több a nőalakú (gynaikomorf) edény, mint a férfialakú (andromorf), lásd KIPFER–SCHROER: *Der Körper als Gefäß*, 14.

⁴⁰ GILLMAYR-BUCHER: *Emotion und Kommunikation*, 279–280; JANSSEN–KESSLER: *Emotionen*, 109–110; SMITH: *The Heart and Innards*, 434–436, vö. MIRGUET: *What is an “Emotion” in the Hebrew Bible?*, 444, 465.

⁴¹ GILLMAYR-BUCHER: *Emotion und Kommunikation*, 279.

szabadság kategóriájába utalja az üzenet formába öntését, a műfaj megválasztását, melyben az isteni üzenet leginkább kifejezésre jut.⁴² Ebben a szabadságban azonban paradox módon jelen van az isteni emóciók kényszerítő körülménye.

Isten Igéje tolmácsolásának egy sajátos kommunikációs formája a prófétáknál a szimbolikus cselekedet. Ez talán a próféta egzisztenciális bevonódásának, az üzenettel való azonosulásának legnyilvánvalóbb formája. Egyes jelképes prófétai cselekedetekenél különösen is középpontba kerülnek az érzelmek.

Hóseás próféta parancsba kapja Istentől: „Szeresd csak tovább azt az asszonyt, aki más szeretője és házasságtörő, ahogyan az ÚR szereti Izráel fiait, bár más istenekhez fordulnak, és szeretik a mazsolás süteményt” (Hós 3,1). A szeretet egy összetett emóció, nyilvánvalóan parancsra nem lehet ezt az érzelmet sem produkálni. A parancs nyelviileg értelmezhető úgy, hogy Hóseás korábban is szerette már azt az asszonyt, ezt kell most tovább folytatnia.⁴³

Ahogy már idéztük, Wagner megállapítja az ószövetségi érzelmek vonatkozásában a kiváltó okok kényszerítő erejét, amikor külső körülmények létrehívják az emóciót, amely aztán hatalmába keríti az embert.⁴⁴ A fentebb vizsgált jeremiási szövegben az Isten haragja, mely aztán Jeremiás haragja is lesz, világosan megnevezett okokra vezethető vissza: a nép utálatos dolgokat művel, körülmetéletlen a fülük, gyalázzák az Úr igéjét, a „prófétától a papig mindenki elvetemült csaló” (Jer 6,10.13.15). Hóseás esetében nincs, legalábbis nem ismert az a kiváltó ok, ami a szeretet érzését gerjeszthetné. Házasságtörésről és paráznaságról olvasunk, melyek éppen ellenkező érzéseket kell, hogy kiváltsanak. Hóseás mégse tekinthet ezekre a körülményekre, és az isteni parancs – mint új kiváltó ok – értelmében a szeretet tetteit hajtja végre: megvásárolja az asszonyt, és kitartóan törődik vele, ezek az ő érzelmi kommunikációinak ismert elemei. A fennálló körülményeknek egyértelműen a harag érzését kellett volna kiváltaniuk, mégpedig ellenállhatatlan módon, ezt azonban Isten parancsa felülírja.

Korhoz és társadalomhoz kötötten beszélhetünk úgynevezett emocionális szkriptekről, azaz társadalmi elvárásokról, bevett forgatókönyvekről, melyek meghatározzák, hogy melyik szituációban, mely érzelmek mutathatók ki, és azok milyen módon manifesztálódhatnak, továbbá erre milyen reakció adandó vagy adható.⁴⁵ Hóseás isteni parancsra figyelmen kívül hagyja ezeket a szkripteket, ettől lesz jelképpé a prófétai érzelem. Hóseásnál ezért elsősorban nem prófétai szimpátiáról van szó, hanem szimbólumról, ahol a prófétai emóció jelképértékűvé lesz. A jelképes cselekedet által kommunikált érzelmek túlmutatnak a próféta és az asszony szeretetkapcsolatán, és egy magasabb rendű kapcsolat emocionális dimenzióira mutatnak rá.⁴⁶

⁴² VON RAD: *Az Ószövetség teológiája II.*, 74.

⁴³ Itt most eltekintünk a problematika részletezésétől, hogy a Gómerrel kötött házasság a Hós 1-ben miként viszonyul a házasságtörő nő megvásárlásához a Hós 3-ban. Az ezzel kapcsolatos vita máig nyitott.

⁴⁴ Lásd pl. Ám 3,8: „Ha oroszlán ordít, ki ne félne? Ha az én Uram, az ÚR szól, ki ne prófétálna?”

⁴⁵ GILLMAYR-BUCHER: *Emotion und Kommunikation*, 281.

⁴⁶ „Hóseás igehirdetését bármely prófétánál erőteljesebben hatják át a személyes érzelmek, a szeretet, a harag, a családottság, sőt, a két ellentétes érzelem közötti feszültség. Azzal, hogy a próféta érzelmei parazsát Isten

Elaine James az érzelmek parancsolhatóságát (pl. Deut 6,5; 12,11–12; Jer 1,8; Hós 9,1) abban látja, hogy bizonyos magatartásformák, viselkedés, cselekvési minták gyakorlása visszahat a cselekvő érzelmeire. Eszerint nemcsak arról van szó, hogy az érzelmek valamilyen külsőleg is érzékelhető módon manifesztálódnak, hanem adott cselekvés létrehívja az annak megfelelő érzelmeket.⁴⁷ Ezt figyelhetjük meg az Ez 6,11-ben, ahol Isten nemcsak prófétai ígét bíz Ezékielre, hanem olyan kísérő gesztusokat, melyek jelképes cselekedetként kifejezésre juttatják Isten érzelmeit. Nem érzelmet ad parancsba Isten, hanem meghatározott emocionális testbeszédet kér tőle: a „csapd össze a kezed, dobbants a lábaddal” gesztikuláció a prófétai/isteni felháborodás, felindulás nyilvánvaló kommunikálása.⁴⁸ Van, hogy az isteni parancs olyan cselekedetet kér a prófétától, mely valóban automatizmusként gerjeszt benne egy konkrét érzelmet, ahogyan Wagner is megállapítja. Ezékiel ganéjon sütött kenyere rettegést és aggodalmat kelt a prófétában (Ez 4, vö. Ez 12,17–19), Ézsaiás meztelenségéhez szégyenérzet társul, melyet a foglyok fognak érezni (Ézs 20). Ezek is jelképei lesznek egy-egy nagyobb volumenű érzelemnek, mely a népet érinti majd a jövőben.

Ezékiel próféta egy másik jelképes cselekedete szintén szorosan kapcsolódik az érzelmek kommunikálásához, valamint az érzelmi forogatókönyv felülírásához.

„Így szólt hozzám az ÚR igéje: Emberfia! Én most hirtelen halállal elveszem tőled azt, aki neked kedves, de te ne gyászold, ne sírass, könnyedet se hullasd! Csak halkán sóhajtozz, ne gyászold úgy, ahogy a halottakat szokták! Tedd föl a fejdíszedet, és kösd a lábadra sarudat, ne takard el a bajuszodat, és ne add a gyászolók kenyerét!” (Ez 24,15–17)

A feleség halálára (vagy haldoklására)⁴⁹ adott társadalmilag megkívánt érzelmi reakció a gyász, vagyis a veszteség miatt érzett fájdalom és szomorúság konvencionális és rituális kifejezése.⁵⁰ Az isteni parancs nem a szomorúság érzését tiltja meg, hiszen a házastárs elvesztése valószínűleg olyan külső körülmény, amely automatikusan a szomorúság szférájába vonja be

beszédére ruházza át – vagy fogalmazzunk inkább így: azzal, hogy Jahve a prófétát kitette ezeknek az érzelmeknek –, az isteni szó Hóseásnál forróvá és égetővé válik, ami ilyen intenzíven csak az ő üzenetére jellemző.” Lásd VON RAD: Az Ószövetség teológiája II., 127.

⁴⁷ JAMES: *Emotions*, 826, vö. JANSSEN–KESSLER: *Emotionen*, 110.

⁴⁸ Kelvin G. FRIEBEL: *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts. Rhetorical Nonverbal Communication* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 283.) Sheffield Academic Press, Sheffield, 1999. 258.

⁴⁹ Nyelviileg elképzelhető, hogy a gyászrituálé tiltása a feleség halála előtti időre vonatkozik, azaz nem szabad Istent az ő döntésének megváltoztatására kérni (vö. 2Sám 12,13–23), lásd Ruth POSER: *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur*, (Supplements to Vetus Testamentum 154.) Brill, Leiden, 2012. 469–470.

⁵⁰ Vö. JAMES: *Emotions*, 825.

az érintettet, de a rituális gyász tiltásával Isten korlátozza az érzelmi kommunikációt, egyúttal az érzelmi feldolgozást. Az érzés nem teljesen kontrollálható, de az emocionális szkript felülírató, a szomorúság különböző manifesztációi akarattal befolyásolhatók.⁵¹ Ezékiel prófétának el kell hagynia a gyász nonvokális–nonverbális elemeit, mint a könnyezés, bajusz eltakarása, gyászolók kenyerének evése, saru levétele, fejdísz levétele; a vokális-nonverbális elemeit, mint a sírás; valamint a verbális elemeit, amilyen a siratóének/gyászének éneklése.

A forgatókönyv átírásának persze lesznek a prófétában emocionális következményei, hiszen Ruth Poser, aki Ezékiel könyvét traumairodalomként olvassa, rámutat, hogy a rituális gyász megtiltása, illetve korlátozása a trauma állandósulásához, esetlegesen retraumatizálódáshoz vezet,⁵² vagyis a szenvedés prolongálódik. Ezékiel traumatizálása paradigmajellegű,⁵³ a meghoszszabbított szenvedés jelképes emóciónak tekinthető. Valós és átélt érzelem, mégis jelképe egy jóval nagyobb összefüggésben megjelenő szenvedésnek. Hóseáshoz képest megjegyzendő különbség, hogy Ezékiel a nép tagjainak leendő érzelmeit érzi, nem pedig Istenét.

Jeremiásnál is találunk hasonlót. A Jer 16-ban több olyan tiltást kap a próféta, mely érinti a próféta emocionális kommunikációját. „[...] *Ne menj be gyászolók házába, siratni se menj, részvétet se mutass irántuk! [...] Lakodalmas házba se menj be, és enni-inni ne ülj le közélük!*” (Jer 16,5*.8) Az isteni parancs értelmében tehát egy haláleset vagy egy házasságkötés által természetes módon létrehívott érzelmek nem jeleníthetők meg a prófétai kommunikációban. Hasonlóan a „*ne imádkozz*” visszatérő parancsában (Jer 7,16; 11,14; 14,11) Isten nemcsak a népért való közbenjáró könyörgést tiltja meg, hanem a néppel való prófétai együttérzést, illetve annak kommunikációját is.

A jelképes cselekedetek tehát a kommunikáció eszközei a prófétáknál, mely kommunikáció nem mentes az érzelmeiktől. Az érzelem viszont jelképes, mert nem felel meg a várt emocionális szkriptnek, nem következik a kiváltó körülményből, illetve a prófétai érzelmek tényleges kiváltó okává az válik, hogy az Úr szól a prófétájához.⁵⁴ Ez a külső körülmény, ez a parancs kíván meg olyan tetteket, és vált ki olyan érzelmeket, melyek szimbólumként kezdenek el működni, és válnak a próféta érzelmi kommunikációjában isteni üzenetté.

4. Következtetések

A fentiek alapján elmondható, hogy Wagner általános megállapításai az ószövetségi érzelmekről többnyire érvényesek a prófétai érzelmek esetében, mégis néhány kisebb eltérésben a prófétaság antropológiai sajátosságait fedezhetjük fel.

⁵¹ GILLMAYR-UCHER: *Emotion und Kommunikation*, 287.

⁵² POSER: *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur*, 292–293.

⁵³ Uo, 354.

⁵⁴ Vö. KIPFER: *Angst, Furcht und Schrecken*, 31.

Sajátosnak tekinthető, hogy az alapvetően a nyugati gondolkodásra jellemző konceptuális metafora, mely az emberi testre az érzelmek tartályaként, tartóedényként tekint, egyértelműen megjelenik Jeremiásnál és Ézsaiásnál (Jer 6,11; Ézs 21,3) mint küldetésük része. A tartály-metafora egyik esetben sem feltételezi azonban, hogy az érzelem a test belsejében keletkezne, az adott érzellemmel való megtelés mindkét prófétánál csak átmeneti, az érzelem pedig kívülről érkezik, és kontrollálhatatlan a próféta számára.

Egy másik jellegzetesség az érzelmek és a kommunikáció összefüggésében tárul elénk. A próféták jelképes cselekvése, mely kommunikációjuknak egy sajátos formája, árnyalja Wagnernek azt a megállapítását, miszerint az emóciók kialakulása legtöbb esetben (külső) kiváltó okhoz köthető. Jeremiásnál és Ezékiel prófétánál azt látjuk, hogy a fennálló körülményekből (házasságtörés, házastárs betegsége/halála) következő érzelmekkel ellentétes érzelmeket kell kommunikálniuk. Az isteni parancs ezekben az esetekben a körülményeknél magasabb rendű kiváltó ok lesz, mely az érzelmi forogatókönyv átírását eredményezi.

Hangsúlyos végül az érzelmek szociális dimenziója is, mely alapján a prófétai tiszthez és a prófétai küldetéshez kapcsolódó emóciók olykor szimpátiaként, máskor szimbólumként írhatók le.

Felhasznált irodalom

- BALLA Ibolya: *A héber ׀ִגֵּׁ Ige Isten 'megbánásával' kapcsolatos jelentései és használata az Ószövetségben*, in: Jaap DOEDENS – SZABÓ Előd (szerk.): *Coram Deo. Tanulmányok a 60 éves Németh Tamás tiszteletére*. PRTA, Pápa, 2018. 7–20.
- BUBER, Martin: *A próféták hite*, (ford. Bendl Júlia), Atlantisz, Budapest, 1991.
- DOMJÁN János: *A próféták lelke*, (Az Igazság és Élet füzetei 10.) Városi Könyvnyomda, Debrecen, 1937.
- FRIEBEL, Kelvin G.: *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts. Rhetorical Nonverbal Communication*, (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 283.) Sheffield Academic Press, Sheffield, 1999.
- GESENIUS, Wilhelm: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18. Auflage, Springer-Verlag, Berlin–Heidelberg, 2013.
- GILLMAYR-BUCHER, Susanne: *Emotion und Kommunikation*, in: Christian FREVEL (szerk.): *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament. (Quaestiones disputatae 237.)* Herder, Freiburg im Breisgau, 2010. 279–290.
- HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. Peabody, Prince Press, ³2000.
- JAMES, Elaine: *Emotions I.: Hebrew Bible/Old Testament (szócikk)* in: Hans-Josef KLAUCK et al. (szerk.): *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, De Gruyter, Berlin, 2013, VII. k. 825–827.

- JANSSEN, Claudia – KESSLER, Rainer: *Emotionen (szócikk)* in: Frank CRÜSEMANN (szerk.): *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloher Verlagshaus, München, 2009. 107–112.
- KIPFER, Sara – SCHROER, Silvia: *Der Körper als Gefäß*, in: *Lectio Difficilior* 2015, 1. szám, <http://www.lectio.unibe.ch> (utolsó megtekintés: 2018. október 31.)
- KIPFER, Sara: *Angst, Furcht und Schrecken. Eine kognitiv-linguistische Untersuchung einer Emotion in biblischen Hebräisch*, in: *Journal of Northwest Semitic Languages*. 42. évf. 2016, 1. szám. 15–79.
- KRUGER, Paul: *Emotions in the Hebrew Bible. A Few Observations on Prospects and Challenges*, in: *Old Testament Essays* 28. évf., 2015, 2. szám. 395–420.
- MIRGUET, Françoise: *What is an "Emotion" in the Hebrew Bible? An Experience that Exceeds Most Contemporary Concepts*, in: *Biblical Interpretation* 2016, 24. szám. 442–465.
- MUMFORD, David B.: *Emotional Distress in the Hebrew Bible Somatic or Psychological?*, in: *British Journal of Psychiatry*. 160. évf., 1992, 1. szám. 92–97.
- MÜLLER, Katrin: *Lieben ist nicht gleich lieben. Zur kognitiven Konzeption von Liebe im Hebräischen*, in: Andreas WAGNER (szerk.): *Göttliche Körper – Göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und Alten Testament? (OBO 270.)* Academic Press–Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg–Göttingen, 2014. 219–237.
- POSER, Ruth: *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur. (Supplements to Vetus Testamentum 154.)*, Brill, Leiden, 2012.
- PREUSS, Horst Dietrich: *Theologie des Alten Testaments. Band 2.: Israels Weg mit JHWH*, Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln, 1992.
- RAD, Gerhard von: *Az Ószövetség teológiája. II. kötet: Izráel prófétai hagyományainak teológiája, Osiris, Budapest, 2001.*
- SCHMIDT, Werner H.: *Das Buch Jeremia. Kapitel 1–20., (ATD 20.)* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2008.
- SCHROER, Silvia – STAUBLI, Thomas: *Die Körpersymbolik der Bibel*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998. 75–79.
- SMITH, Mark S.: *The Heart and Innards in Israelite Emotional Expressions. Notes from Anthropology and Psychobiology*, in: *Journal of Biblical Literature* 117. évf., 1998, 3. szám. 427–436.
- TÓTH Lajos: *A próféták lelki világa. Székfoglaló értekezés*, Pápa, Főiskolai Könyvnyomda, 1926.
- UFFENHEIMER, Benjamin: *Prophecy and Sympathy*, in: *Immanuel*. 16. évf., 1983. 7–24.
- UFFENHEIMER, Benjamin: *Prophecy, Ecstasy, and Sympathy*, in: John A. EMERTON: *Congress volume: Jerusalem, 1986. (Supplements to Vetus Testamentum 40.)* Brill, Leiden, 1988. 257–269.
- WAGNER, Andreas: *Emotionen in alttestamentlicher und verwandter Literatur – Grundüberlegungen am Beispiel des Zorns*, in: Renate EGGER-WENZEL – Jeremy CORLEY (szerk.): *Emotions from Ben Sira to Paul, (DCLY 2011)* De Gruyter, Berlin, 2012. 27–68.

- WAGNER, Andreas: *Menschenkörper – Gotteskörper. Zur Einführung*, in: Andreas WAGNER (szerk.): *Göttliche Körper – Göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament?* (OBO 270.) Academic Press–Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg–Göttingen, 2014. 23.
- WILDBERGER, Hans: *Jesaja*. 2. Teilband: *Jesaja 13–27*. (BK.AT 10/2), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1978.
- WOLFF, Hans Walter: *Anthropologie des Alten Testaments*, Chr. Kaiser–Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh–München, 1973.
- WOLFF, Hans Walter: *Az Ószövetség antropológiája*, (Pápai Teológiai Könyvek) Harmat–PRTA, Budapest, 2001.
- ZWICKEL, Wolfgang: *The Iconography of Emotions in the Ancient Near East and in Ancient Egypt*, in: Renate EGGER-WENZEL – Jeremy CORLEY (szerk.): *Emotions from Ben Sira to Paul*, (DCLY 2011) De Gruyter, Berlin, 2012. 1–25.

Bátoriné Dr. Misák Marianna¹:

Egyházi-világi hatalmi harc Zsarnay Lajos szemével

*The Debates of Clerics and Laymen in the Church-governance
Through the Eyes of Lajos Zsarnay.*

The situation of the Protestant churches was quite difficult in the 18th century, because of the counter-reformation. This was the reason why they were not able to avoid the introduction of laymen in their everyday lives. After the diet of 1791, which partially allowed the churches to fulfil their legally granted rights, this practice caused conflicts between the laymen and clerics. The principal place of these debates was in the Transtibiscian region. The situation of the Cistibiscian Church District was quite different. Because of its unique conditions, it required the involvement of the laymen in the church-governance. Our work focuses on the question of how did Lajos Zsarnay – as the professor of the Reformed College of Sárospatak, later the chief-clerk, after that the bishop of the Church District – consider these conflicts. The conclusion of our work is that in the Cistibiscian Church District there were no such debates before, during and after the service of Zsarnay. In contrary, he always considered the cooperation of the clerics and laymen as a positive phenomenon.

Keywords: Church history, debate, kyriarchia, hierarchy, 19th century.

A protestáns egyházakon belül az egyházi és világi küzdelem a 18. század végére egészen élesen jelentkezett. Épp akkor, amikor az egyházak helyzete enyhülni látszott, a Tiszántúli Egyházkerületben csaptak fel a lángok. Munkánkban, egy rövid történeti áttekintő után, azt vizsgáljuk, hogy mennyire volt ez jellemző elsősorban a Tiszáninneni Egyházkerületben, illetve hogyan látta mindezt, vagy miként vélekedett minderről Zsarnói Zsarnay Lajos, 19. századi tiszáninneni püspök.

¹ Egyetemi adjunktus, Sárospataki Református Teológiai Akadémia, email: mismarianna@freemail.hu

A világiak szerepvállalásának gyökerei az egyház életében, illetve az egyházpolitikában a 17. század végére, jellemzőbben azonban a 18. századra nyúlnak vissza. Az országgyűlések határozatai következtében az egyház közjogi helyzete megváltozott. Ez a megváltozott helyzet hozta magával, hogy az addig uralmon lévő klerikus hegemonia megszűnt. A III. Károly uralkodása alatt napvilágot látott országgyűlési határozatok, majd a Helytartótanács felállítása, illetve a *II. Carolina Resolutio* egyértelművé tették a kortársak számára, hogy az a fajta lelkészi jellegű egyházkormányzás, ami eddig volt, nem tartható fenn tovább. Az egyházvédelem egyre sürgetőbben igényelte a nemesi középosztály tekintélyes tagjainak beemelését az egyház kormányzásába. Szükségessé vált az elkötelezett, nagytekintélyű református világi patrónusok, földesurak, nemesek segítsége, munkájuk beemelése az egyház mindennapi életébe. Egyházkormányzati szerepükre mintát adott egyrészt az erdélyi egyházkormányzati forma, másrészt Ráday Pál korábbi kimagasló tevékenysége. De lássuk bővebben azokat a történelmi és politikai eseményeket, előzményeket, amelyek szükségessé tették a világi elem beemelését az egyház életébe és szolgálatába.

III. Károly uralkodása kezdetén, 1715-ben összehívta a régen várt országgyűlést. A protestánsok sokat vártak ettől az országgyűléstől, de csalódásuk határtalan volt, ugyanis több olyan törvénycikk is született, amely egyértelművé tette a protestánsok számára az uralkodó vallásügyekhez való hozzáállását. Az országgyűlés megfogalmazta a 30. és a 31. törvénycikket, amelyek kimondták először is, hogy az 1681. és 1687. évi vonatkozó törvények csak az uralkodó kegyelméből érvényesek. Határozatot hozott, miszerint az országgyűlés ezentúl vallási sérelmekkel és kérdésekkel nem foglalkozik. Ilyen panaszok esetén ezután csakis a királyhoz lehet fordulni, de nem testületileg, hanem csupán egy közbenjáró személy révén.² Majd megtiltotta az egyháziak számára a hivatalos egyházi értekezletek, főként pedig a zsinatok tartását.³ Ezt követően csak magánjelleggel szervezett értekezleteken, konventeken dönthettek az elodázhatatlan egyházi kérdésekről. Később, amikor 1724-ben az udvar felállította a Magyar Királyi Helytartótanácsot, annak első intézkedései közé tartozott, hogy a korábbi országgyűlési határozatot megváltoztatta, és megtiltotta, hogy vallási sérelmeikkel az uralkodóhoz forduljanak. Ehelyett a Helytartótanács előtt tehetek panaszt. A vallásügy rendezésére III. Károly két rendeletet is kiadott. Az *I. Carolina Resolutio* 1731-ben, a *II.* 1734-ben jelent meg. A protestáns egyházak helyzete ezek által egyfajta jogi alapra helyeződött, de vallási gondjaik, sérelmeik nem nyertek orvoslást, sőt a későbbiek során egyre több visszaélést kellett elszenvedjenek a katolikus fél részéről.

Az egyházi vezetők keze meg volt kötve, hiszen nem tarthattak népesebb gyűléseket, legfőképp pedig zsinatot, ami számukra a legfontosabb törvényhozó testület volt, továbbá az egészséges képvisellett sem élhettek. Helyzetük bármilyen javulását az országgyűlést

² RÉVÉSZ Imre: *A magyar protestantizmus története*, Minerva, Cluj-Kolozsvár, 1923. 77.

³ CSOHÁNY János: *Magyar protestáns egyháztörténet 1711–1849*, Debrecen, 1994. 55.

követően az udvarnál ők maguk nem, csupán befolyásos világiak révén tudták eszközölni. Mindez a klerikus hegemonia uralkodó helyzetének a megváltozásával járt. Hiszen a képviselet miatt a klérus rászorult a világi elem, vagyis tehetősebb világiak segítségére, akik az udvarnál közbenjártak, és képviselték az egyházat.

Révész Imre a kialakult helyzetet jellemezve írja:

„A II. Resolutio kiadásakor gyors intézkedés kellett: nem lehetett megvárni, míg az ezerféleképpen zaklatott, ellenőrzött, anyagilag kifosztott papság szokott nehézségével, talán csak évek múlva, összejön országos zsinatára: ehhez különben is királyi engedély kellett volna, s ennek kieszközölése hosszú időbe telt és kétséges is volt. Azokra, akikre a papság és a nép a nehéz napokban oly nagy bizalommal támaszkodott: a kevésszámú, de annál buzgóbb és egyházasabb világi előkelőknek módjukban volt gyorsabban összejönniük, s ha nem is az egyházi alkotmány megsabta hagyományos formák közt, de a szükség parancsolta módon végrehajtaniok az átszervezést.”⁴

Ilyen nem egyházi alkotmány megsabta forma volt pl. a Tiszáninnen a bodrogkeresztúri konvent, ahol 1734. november 5-én, erdélyi mintára az egyházkerületet kormányzó püspök mellé főgondnokot, az egyházmegyét irányító esperes mellé pedig gondnokot választottak. Ezzel megalkották a vezető közegyházi tisztségeket a világiak számára is. Révész szerint ezt követően a világiak ezt az így nyert intéző hatalmat állandóvá kívánták tenni. *„Egészen természetes és méltányos volt az az óhajlásuk, hogy az az egyház és az a papság, amely minden bajában igénybe vette segítségüket, adjon nekik helyet az alkotmányban intézményesen is.”⁵* Ez az intézkedés Révész Imre szerint „üdvös” volt, ugyanakkor pedig elhamarkodott. De mindezek mellett a legnagyobb bajt az okozta, hogy nem egyeztek az egyháziakkal, amivel magukra vonták a klérus egyes tagjainak ellen-szenvét, akik úgy vélték, hogy a konventen született döntés ellenkezik az addigi hagyományokkal és az alkotmánnyal.

A Türelmi Rendelet (1781) után azonban a protestáns egyházak kiszolgáltatottsága csökkent, aminek következtében a lelkészek⁶ egy része úgy érezte, hogy az egyházvédelem okán kormányzati szerephez jutott világiakra már nincs feltétlenül szükség az egyház vezetésében. Innentől kezdve korábbi központi szerepvállalásuk visszaállítására, vagyis a klerikusok vezető szerepének helyreállítására törekedtek. Ebben a törekvésükben a régi kánonokra hivatkoztak, amelyek lelkészi jellegű egyházkormányzatot ismertek. Ellenben hangsúlyozták, hogy a világiakat viszont nem hivatalos egyházi gyűlések emelték az

⁴ RÉVÉSZ: *A magyar protestantizmus*.77.

⁵ Uo.

⁶ Ez elsősorban a református lelkészek egy részére vonatkozik.

egyházkormányzásba, mint pl. az említett bodrogkeresztúri konvent. Az 1791-es budai országgyűlés megengedte a protestánsoknak a zsinattartást, aminek lehetőségével még ebben az évben éltek is. A budai zsinat megalkotta a két Országos Egyházat, lefektette az egyház zsinat-presbiteri elvét, s kötelezővé tette a presbitériumok felállítását. Az egyházkormányzás terén pedig kimondta a paritás elvén nyugvó kormányzást, amelynek értelmében az egyház vezetését felvállaló testületben egyháziak és világiak azonos számban választandók. Ezt követően bontakozott ki a vita és a harc. A zsinat határozata a világi hegemoniát kívánta megtörni, amire a világiak erős tiltakozásuknak adtak hangot: „...örüljenek pap uram, hogy gyűlésünkbe bebocsátjuk őket...” Főként a Tiszántúli Egyházkerületben volt heves ez a küzdelem, Révész Imre szerint azért, „mert ennek papsága érezte aránylag legkevésbé az elnyomás súlyát, s itt az egyházak támaszai nem annyira a földesurak, mint inkább a sűrű tömegekben együttlakó, jómódú alföldi református polgárság és köznép.”⁷ Ennek a vitának a legkiemelkedőbb eseménye az ún. Sinai-per. A világnézeti eltérés eredményeképpen 1791-ben a Tiszántúli Egyházkerület püspökválasztása más eredményt hozott a világiak és az egyháziak részéről. A hierarchia, vagyis a klérus tagjai Sinai Miklóst, a küriarchia, vagyis a világi személyek Hunyadi Ferencet választották püspöknek. A harc kieleződött a két párt között, aminek eredményeképpen Sinait perbe fogták, s a per után nemcsak püspöki tisztétől, de teológiai állásától is megfosztották.⁸

Rátérve munkánk konkrét tárgyalására, az első, amit megfogalmazhatunk ezzel kapcsolatban az, hogy véleményünk szerint a történetírás némileg eltúlozta az egyháziak és világiak harcát, mert túlértékelte a Sinai-ügyet. Az egyháztörténet-írás által ecsetelt éles vita és ellentét főként a Tiszántúli Egyházkerületben volt jelentős. Témánk szempontjából elsősorban vizsgált Tiszáninneri Egyházkerületben ez az ellentét nem fejtett ki és nem gyakorolt oly mértékű hatást, mint azt ismerjük a források alapján a Tiszántúli Egyházkerület esetében. Ennek a vitának és ellentétnek az 1791-es budai országgyűlés után került pont a végére. Az országgyűlés megengedte a protestánsok számára a zsinattartást, aminek lehetőségével még ebben az évben éltek is. A budai zsinat az egyházkormányzás terén kimondta a paritás elvén nyugvó kormányzást, amelynek értelmében az egyház vezetését felvállaló testületben egyháziak és világiak azonos számban kerültek be.⁹

⁷ RÉVÉSZ: *A magyar protestantizmus*.79.

⁸ Uo. 77.

⁹ ZOVÁNYI Jenő: *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*, MRE Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1977. 100.; LUKÁCS Olga: *Küzdelem a református autonómiaért a 19. század első felében*, in: *Studia Theologia Reformata Transylvaniensis Universitatis Babes-Bolyai, Cluj-Napoca*, 2003, 5-6. sz. 160-169.

Az 1848/49-es szabadságharc leverését követően egy sajátos helyzet állt elő, ami-
ben az események és a rendeletek jól szemléltetik a Habsburg-uralom és politika centra-
lizációs törekvéseit. A Julius von Haynau által megindított véres megtorlás,¹⁰ majd az
1850. február 10-én kiadott rendelet – aminek hétköznapokban a protestánsoknak, különösen
is a kálvinistáknak a szabadságharc kirobbanásáért való hibáztatása húzódozott meg, s ami-
nek eredményeképpen született meg a protestáns egyházak szoros állami ellenőrzés alá
vételének gondolata – az állam egyértelmű nyilatkozata volt a protestáns egyházakkal
szembeni egyházpolitikája irányáról. A rendelet kilenc¹¹ pontja közül nem véletlen, hogy
elsőként szüntette meg a világi vezetők működését az egyházban, hatáskörüket a püspö-
kökre ruházva.¹² A paritás elvén alapuló egyházigazgatás megszüntetésével, a gyülekezés
jogának korlátozásával¹³ és annak kiterjesztésével az egyházi önkormányzati testületek
gyűléseire is, az egyházak életének ellehetetlenítése,¹⁴ autonómiájuk felfüggesztése, a
Habsburg-egyházpolitika¹⁵ célja, vagyis az egyházak állami ellenőrzés alá vonása valósult
meg.¹⁶ A rendelet értelmében az egyházi élet irányítói a világiak kizárásával az állami szer-
vek által jobban ellenőrizhető és számon kérhető püspökök vagy akadályoztatásuk esetén
az állam által kinevezett hivatalnokok lettek. A püspökök az egyházi ügyek intézésébe
csak az espereseket és az állam által politikai megbízhatóságuk alapján kinevezett „bizalmi
férfiakat” vonhatták be. Még ebben a felállásban is gyűléseket csak előzetes engedélyezte-
tés és kerületi hadbiztos jelenlétében tarthattak. Ezt a protestáns egyházak testületeinek
törvényes működését minden szinten ellehetetlenítő szabályrendeletet a bécsi kormány
átmeneti állapotnak szánta egy új alapokon álló egyházalkotmány bevezetéséig.¹⁷

¹⁰ Lásd bővebben CSOHÁNY János: *Magyar protestáns egyháztörténet*, 41; BÍRÓ Sándor – BUCSAY Mihály – TÓTH Endre – VARGA Zoltán: *A Magyar Református Egyház története*, Sárospataki Református Theológiai Akadémia, Sárospatak, 1995. 329.

¹¹ SZATHMÁRI Judit: *A politikai élet színtere? Avagy világiak részvétele az egyházi gyűléseken az 1850-es években*, in: *Actas*, 27/1, 2012. 54.

¹² BARCZA József: *A Kollégium története 1849-től 1919-ig*, in: *A Tiszáninneni Református Egyházkerület Elnöksége (szerk.): A Sárospataki Református Kollégium, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1981. 157–158.*

¹³ ZSILINSZKY Mihály (szerk.): *A magyar protestáns egyház története*, Athenaeum, Budapest, 1907. 677.

¹⁴ ZSILINSZKY: *A magyar protestáns egyház*. 677.

¹⁵ CSOHÁNY: *Magyar protestáns egyháztörténet*. 66.

¹⁶ BARÁTH Béla Levente: *Egyházszervezet és politika*, in: BALOG Margit – KÓKAI NAGY Viktor (szerk.): *Újszövetség és eszkatológia, tanulmánykötet Peres Imre tiszteletére*, 60. születésnapja alkalmából, DRHE, Debrecen, 2013. 307; ZSILINSZKY: *A magyar protestáns egyház*. 677.

¹⁷ BARÁTH: *Egyházszervezet és politika*. 307.

Mindez azt jelentette, hogy megszűnt az egyháziak és világiak egyenlő képvisellete, amit az 1791-es zsinaton lefektettek, s ezzel tulajdonképpen hivatalosan véget ért a főgondnokok, gondnokok működése. Bár csak az ostromállapot idejére szólt a rendelet, csekély változtatással 1854 után is hatályban maradt egészen 1860-ig. A protestáns egyházak autonómiáját veszélyeztető rendeletet, az ún. protestáns pátenszt azonban a császár még a rendelet megszűnte előtt, 1859-ben adta ki. A Haynau-féle rendelet értelmében a világiak a pátenszharcban nem vagy illegitim módon vehettek részt, ennek ellenére részt vettek, hiszen az egyház autonómiájának megmaradása volt a tét.¹⁸

A Tiszáninnenyi Egyházkerületben az a fajta vita és ellentét, ami Tiszántúlon kibontakozott a világiak és az egyháziak között, nem volt tapasztalható. Nyilván ennek megvolt a maga oka. Az ok a két kerület közötti különbözőségekből keresendő. Először is különbség volt a két egyházkerület között. Más volt a méretük, a felekezeti megoszlásuk, a parókiák helyzete, a parókiákhoz tartozó birtokaik, mezővárosaik, vagyoni helyzetük. S talán ebből következőleg nem volt véletlen a hozzáállásuk a világi oldal megítéléséhez sem. Az sem véletlen, hogy éppen Tiszáninnenin volt a Bodrogkeresztúri Konvent, mert ennek a kerületnek a helyzete megkívánta a világiak jelenlétét és támogatását.

Mostani rövid értekezésünkben elsősorban Zsarnay Lajos¹⁹ nézőpontjából, szemszögéből és szemével vizsgálom, hogy az az ellentét és vita, amely a Tiszántúlon meghatározta a világiak és egyháziak egymáshoz való viszonyát és magatartását, mennyire érvényesült Tiszáninnenin, s különösen is Zsarnay Lajos munkássága és püspöksége idején.

Zsarnay Lajos már abba a korszakba született bele, amikor az egyházi és világi vezetés, illetve a budai zsinat által kimondott paritásos elv gyakorlati megvalósulását élte. Ez egy olyan szükségyszerű egymásra utaltságát jelentette a világi és egyházi vezetésben munkálkodóknak, ami itt a Tiszáninnenin természetesen volt. Ez a természetesség adta, hogy a Tiszáninnenin Református Egyházkerület főgondnoka egyben a Sárospataki Református Kollégium gondnoka is volt, aki a püspökkel és az egyházkerületi gyűléssel együtt a legfőbb vezetést adta.²⁰

Zsarnay Lajos a kollégiumban minden biztonnyal már diákkorában, de sokkal inkább

¹⁸ Az Erdélyre vonatkozó helyzetet vö: LUKÁCS Olga: Protestánsellenes intézkedések az önkényuralom évtizedében, in: *A reformáció öröksége, Egyháztörténeti tanulmányok*. Szerk. Kolombán Vilmos. Erdélyi Református Egyháztörténeti Füzetek 24. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár, 2018. 136-146.; Uő: *Az Erdélyi Református Egyház és a teológiai oktatás története a 19. század második felében*, Presa Universitară. Cluj-Napoca, 2007. 18-41.

¹⁹ Zsarnay Lajos 1802-ben született Zsarnón, 1811-ben került a Pataki Kollégiumba. Teológiát, jogot tanult, majd külföldi egyetemjárása után a 1831 ősztől 1861 februárjáig a Gyakorlati Teológia Tanszék professzora lett ugyanitt. 1849-től egyházkerületi főjegyző, majd 1860. május 1-től az egyházkerület püspöke.

²⁰ DIENES Dénes – UGRAI János: *A Sárospataki Református Kollégium története*, Hernád Kiadó, Sárospatak, 2016. 75-77; 83-84.

tanársága kezdetétől belelátott a püspök és főgondnok együttműködésébe. Láthatta és tapasztalhatta, hogy az egyházkerület adminisztrációjában megvolt a munkaterületek megosztása. Belső kérdésekben a kormányzás kizárólag a püspök kezében volt, a főgondnok pedig a politikai és a magasabb fórumok felé képviselte az egyházkerület, illetve a kollégium ügyeit.²¹

1832-től a Tiszáninneni Református Egyházkerület delegálta őt az országgyűlésbe,²² ahol diétai prédikatori feladatokat látott el. Erre a szolgálatra nézve a következőket írta püspökének: „Nem találok szavakat, ... hogy ... azon becses bizodalmtól mellynél fogva a megfutott magas és dicsőséges pályát előttem felnyitni méltóztattak, s édes kötelességemmé tetették, hogy ezen legieseb országgyűlésen a Haza Reform. Rendei és Képviselői előtt tellyesítsem az Isteni tiszteletre tartozó szolgálatot...”²³ Nem teher, hanem „édes kötelesség” volt számára az, hogy a haza képviselői előtt istentiszteleteket tarthatott „...nemzeti nyelvünkön, vallásos meggyőződésünk s szokásunk szerint...”²⁴ Itt minden bizonnyal lehetősége nyílt olyan befolyásos nemesemberekkel megismerkedni, akik a protestánsok ügye mellett emeltek szót. Sőt elsőkézből lehetett átélője annak, hogy nemcsak protestáns nemesek, de katolikus főurak is kiálltak mellettük, vagyis a protestáns egyház ügye mellett, sőt sokakkal teremtetett személyes kapcsolatot is, ami révén neve a későbbiek során már ismert volt.²⁵

Tanári működése kezdetétől fogva Zsarnay jó tapasztalatokat szerzett a világiak és az egyháziak együttműködése területén. A világiak szerepe a pataki kollégium életében is meghatározó volt.²⁶ Harminc éven keresztül tanított a kollégiumban.²⁷ Ez alatt a három évtized alatt sok alkalom, lehetőség kínálkozott az egyházkerület vezetése, a püspök és a főgondnok közötti kapcsolat megtapasztalására, illetve a kollégiummal való együttműködésük megismerésére. A Kollégium Új Épületének építése 1801-től, az alapkövetés letételétől kezdődött,²⁸ de a végleges elszámolás 1845-ben fejeződött be.²⁹ Ez alatt az időintervallum

²¹ DIENES–UGRAI: *A Sárospataki Református*. 75–77.

²² Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei Levéltár. B.LV. 23. 894. (A továbbiakban SRKTGyLt.)

²³ SRKTGyLt. B.LV. 24. 279.

²⁴ SRKTGyLt. B.LV. 24. 279.

²⁵ BATORINÉ MISÁK Marianna: *Egy elfelejtett élet a 19. század útvesztőjéből, Zsarnói Zsarnay Lajos élete és munkássága*, Hernád Kiadó, Sárospatak, 2017. 139–146.

²⁶ Lásd bővebben BATORINÉ MISÁK: *Egy elfelejtett élet*. 76–77; 98–145.

²⁷ Főtiszteletű Zsarnay Lajos úrnak, a Tiszáninneni Helv. Hitv. Egyh.-kerület superintendensének rövid életrajza, in: BALLAGI Mór (szerk.): *Protestáns képes-naptár 1866-ik évre*, Heckenast Gusztáv, Pest, [1865]. 60.

²⁸ Lásd bővebben BATORINÉ MISÁK: *Egy elfelejtett élet*. 78–79.

²⁹ SRKTGyLt. B.LIX. 26. 123; B.LIX. 26. 124; B.LIX. 26. 283; B.LXV. 29. 279.

alatt két ízben is – 1835/36-ban és 1842/43-ban – rektori tisztséget töltött be.³⁰ Ennek az építkezésnek a terhe különösen is megkívánta az együttműködést a világi és az egyházi vezetés részről, amiben a két tisztséget betöltő személy egymáshoz való viszonyulását, illetve a pataki iskolával való kapcsolatukat is figyelhette és nyomon követhette mint tanár és mint az iskola rektora. Az 1848-49-es szabadságharc utáni helyzet, majd a középiskolákat szabályzó rendelet³¹ miatt kialakult nehéz helyzet is megmutatta azt az egymásrautaltságot, amelyet a hasonló helyzetek megkívántak.³²

Majd 1849-től egyházkerületi főjegyzővé választották.³³ Szívós Mihály jegyzi meg, hogy a főjegyzői hivatal elvállalása bátorságra vallott abban az időben, amikor „a szabad szó szentségtörésnek tekintett, midőn a forradalom sírjába fojtott nemzetnek még panaszkodni sem volt szabad. Mert igaz az, a mit egy koszorús költőnk mond e korról: A sebzett vad a rengetegben Kínjának hangot ad, Magát az eltiport magyarnak Kisírni nem szabad.”³⁴ Ezt követően még közelebbről szemlélhette ezt az együttműködést. Olvasva leveleit, beszámolóit vagy éppen más jellegű fogalmazványait, egy alkalommal sem találunk tőle utalást arra nézve, hogy a kerületben bármilyen ellentét, ellenségeskedés lett volna a világiak és egyháziak között. De arról sem olvasunk nála, hogy ebben az egyházkerületben akár korábban, vagy az ő idejében a főgondnokok provokálták vagy akadályozták volna az egyháziak illetve a püspökök munkáját. Sokkal inkább a két tisztséget betöltő személyek egymást kiegészítő munkájának, illetve együttműködésüknek volt megragasztalója.³⁵

Nem voltak fenntartásai, ellenérzései, nem tapasztalta azt sem püspöksége előtt, sem pedig püspöksége idején, hogy a megválasztott főgondnok, átnyúlva a püspök fölé vagy megkerülve őt, intézkedik az egyházkerület ügyeiben. Sokkal inkább azt érezte, hogy nemcsak a kerület, de annak intézményeiben is vitathatatlan a főgondnokok szerepe. Amikor Haynau rendeletével felfüggesztette a főgondnokok működését,³⁶ ezzel az iskola igazgatásában is megszüntette munkájukat. Ennek pedig messzemenő következményeit nemcsak Zsarnay, de más is láthatta, tapasztalhatta.

³⁰ EMÖDY Dániel: *Emlékbeszéd ... 1866. július hó 8-dikán*, in: Zsarnói Zsarnay Lajos szuperintendens emlékezete, Sárospatak, Forster R., 1866. 44.

³¹ BARÁTH: *Egyházszervezet és politika*. 307.

³² Lásd bővebben BATORINÉ: *Egy elfelejtett élet*. 98–138.

³³ DOBROSSY István (főszerk.): *Miskolc története 1848-1918*, 4/2. kötet, Miskolc, B-A-Z Megyei Levéltár, 2003. 823.

³⁴ SZÍVÓS Mihály: *Emlékbeszéd néhai főtiszteletű Zsarnay Lajos szuperintendens úr felett ... 1866. június 17.*, in: *Zsarnói Zsarnay Lajos szuperintendens emlékezete*, Sárospatak, Forster R., 1866, 26.

³⁵ Lásd bővebben BATORINÉ: *Egy elfelejtett élet*. 91–97; 98–146; 146–189.

³⁶ ZSILINSZKY: *A magyar protestáns egyház*. 677.

A pátensharcban pedig, bár működésük nem volt engedélyezett, megkerülhetetlen munkatársaknak tekintette őket. Apostol Pál halála után a Tiszáninneri Egyházkerület 1860. május 1-jei közgyűlése Zsarnay Lajost választotta püspöknek, főgondnoknak pedig Báró Vay Miklóst (1802–1894),³⁷ akit ő már diétai papsága idején megismert. Leveliben már akkor úgy méltatta, mint a protestánsok ügyének legnagyobb szószólóját, aki „...tűzzel s erővel dolgozik ügyünk mellett”.³⁸ A báró a pátens elleni küzdelemből is kivette részét. Ő járt közben, hogy időpontot kapjanak a császár előtt, ő értesítette a küldötteket az audienciáról. Bécsi tartózkodásuk alatt mindennap a báró lakásán jöttek össze, ő volt az összekötő az udvar és a küldöttek között.³⁹ Révész Imre Hegedűs Lászlónak írt leveléből tudjuk azt is, hogy mennyi mindent köszönhet a protestáns egyház Vay Miklósnak a pátensharcban. Ezt írta: „...Benedeknek nem nagy hatását látom; azt pedig tudom, hogy a báró páratlan hősie buzgalommal, elszántsággal és kitartással hatott, január óta folyvást, nemcsak a kormányra, de a külföldre is.”⁴⁰ Mindezzel Zsarnay maga is tisztában volt.

Nagyon sokat köszönhetett Vay Miklósnak abban is, hogy püspöki beiktatása nem maradt el az 1860 húsvétján írt pátense miatt.⁴¹ A hagyományokhoz híven, mint az iskola rektor professzora megfogalmazta az az évi húsvéti pátensét, s abban az abszolutista hatalom önkényeskedése ellen emelt szót.⁴² „Látván, hogy ama kormány annyira haladt már a megfélemlítés rendszerében, hogy a jók mindenfelé reszketnek, Jézus elítéléséről ejtett néhány szót, melyek a »paragrafusokat« s azok nagymestereit elítélték.”⁴³ A pátens teljes szövegét sajnos nem ismerjük, mivel sem a sárospataki levéltárban, sem a megyeiben, sem pedig az országos levéltárban nem maradt fenn. E nyílt levele miatt azonban – amelyet az ünnepre szolgálni kiküldött diákok vittek magukkal – haditörvényszék került. A következményektől Vay Miklós – akit időközben kancellárrá is választottak – közbenjárása mentette meg.⁴⁴ Vay Miklós közbenjárásának eredményeképpen az ellene indított tárgyalás nem elzárásával végződött, hanem végül megkezdhette püspöki teendőit. A források alapján együttműködésük – igaz, hogy nagyon rövid ideig tartott, de – zavartalanok s a legnagyobb összhangban működőnek mondható.

³⁷ SRKTGyLt. B.63. 357 szavazatból 338 szavazattal Vay Miklós választotta főgondnokának, püspökének pedig 356 szavazatból 308-cal Zsarnay Lajost. „Mindkettőjük megválasztását a legnagyobb öröm és szünni nem akaró lelkesedés ünnepelte” – így olvassuk az egyházkerületi közgyűlés jegyzőkönyvében.

³⁸ SRKTGyLt. B.LV. 24,031.

³⁹ SRKTGyLt. C.LXXXI. 39,663.

⁴⁰ RÉVÉSZ Kálmán: A pátens visszavonásának körülményei, in: Protestáns Szemle 1903/15. Budapest, Hornyánszky Viktor, 1903. 534.

⁴¹ Főtiszteletű Zsarnay Lajos úrnak. 60–61.

⁴² EMÖDY: Emlékbeszéd. 46.

⁴³ Uo.

⁴⁴ Uo.

Zsarnay Lajos működésében, megnyilatkozásaiban nem találunk olyan feszültséget, ami a világi, legyen az főgondnok vagy más patrónus, nemes irányában negatív megítélést kapott volna. Leveleiben mindig messzemenően elismerte ezek egyházért, kollégiumért folytatott és kifejtett tevékenységét, küzdelmét minden tekintetben. Különösen pedig báró Vay Miklós esetében. Így elmondhatjuk, hogy az egyházi – világi küzdelem Zsarnay Lajos szemében és szemével egészen más megítélést kapott, mint ahogy a Tiszáninneri Református Egyházkerület helyzete, szükségéi is másként kívánták meg azt az együttműködést, ami az egyházi és világi vezetők között szükségszerű volt.

Felhasznált irodalom

- BARÁTH Béla Levente: *Egyházszervezet és politika*, in: BALOG Margit – KÓKAI NAGY Viktor (szerk.): *Újszövetség és eszkatológia, tanulmánykötet Peres Imre tiszteletére*, 60. születésnapja alkalmából, DRHE, Debrecen, 2013.
- BARCZA József: *A Kollégium története 1849-től 1919-ig*, in: *A Tiszáninneri Református Egyházkerület Elnöksége (szerk.): A Sárospataki Református Kollégium, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1981.*
- BÁTORINÉ MISÁK Marianna: *Egy elfelejtett élet a 19. század útvesztőjéből*, Hernád Kiadó, Sárospatak, 2017.
- BÍRÓ Sándor – BUCSAY Mihály – TÓTH Endre – VARGA Zoltán: *A Magyar Református Egyház története*, Sárospataki Református Theológiai Akadémia, Sárospatak, 1995.
- CSOHÁNY János: *Magyar protestáns egyháztörténet 1711–1849*, Debrecen, 1994.
- DIENES Dénes – UGRAI János: *A Sárospataki Református Kollégium története*, Hernád Kiadó, Sárospatak, 2016.
- DOBROSSY István (főszerk.): *Miskolc története 1848–1918, 4/2. kötet*, Miskolc, B-A-Z Megyei Levéltár, 2003.
- EMÖDY Dániel: *Emlékezésed ... 1866. július hó 8-dikán*, in: *Zsarnói Zsarnay Lajos szuperintendens emlékezete*, Sárospatak, Forster R., 1866.
- Főtiszteletű Zsarnay Lajos úrnak, a Tiszáninneri Helv. Hitv. Egyh.-kerület superintendensének rövid életrajza*, in: BALLAGI Mór (szerk.): *Protestáns képes-naptár 1866-ik évre*, Hecckenast Gusztáv, Pest, [1865]. 60.
- LUKÁCS OLGA: *Az Erdélyi Református Egyház és a teológiai oktatás története a 19. század második felében*, Presa Universitară. Cluj-Napoca, 2007.
- LUKÁCS Olga: *Küzdelem a református autonómiáért a 19. század első felében*, in: *Studia Teologia Reformata Transylvaniensis Universitatis Babes-Bolyai, Cluj-Napoca, 2003, 5-6. sz. 160-169.*

- LUKÁCS Olga: Protestánsellenes intézkedések az önkényuralom évtizedében, in: *A reformáció öröksége*, Egyháztörténeti tanulmányok. Szerk. Kolombán Vilmos. Erdélyi Református Egyháztörténeti Füzetek 24. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár, 2018. 136-146.
- SZATHMÁRI Judit: *A politikai élet színtere? Avagy világiak részvétele az egyházi gyűléseken az 1850-es években*, in: *Aetas*, 27/1, 2012.
- RÉVÉSZ Imre: *A magyar protestantizmus története*, Minerva, Cluj-Kolozsvár, 1923.
- RÉVÉSZ Kálmán: *A pápens visszavonásának körülményei*, in: *Protestáns Szemle* 1903/15. Budapest, Hornyánszky Viktor, 1903.
- SZÍVÓS Mihály: Emlékbeszéd néhai főtiszteltetű Zsarnay Lajos szuperintendens úr felett ... 1866. június 17., in: *Zsarnói Zsarnay Lajos szuperintendens emlékezete*, Sárospatak, Forster R., 1866
- ZOVÁNYI Jenő: *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*, MRE Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1977.
- ZSILINSZKY Mihály (szerk.): *A magyar protestáns egyház története*, Athenaeum, Budapest, 1907.

Levéltári források

- Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei Levéltár:
B.LV. 23,894.
B.LIX. 26,123.
B.LIX. 26,124.
B.LIX. 26,283.
B.LXV. 29,279.
B.63.
B.LV. 24,031.
C.LXXXI. 39,663.

Lukács Olga¹:

A katakombafestmények mint „vizuális prédikációk” értelmezése

The Interpretation of Catacomb Paintings as „Visual Sermons”².

Several viewpoints took shape about the pictures and icons during the history of Christianity. The image representations have been subject to debate not only among religions but among the various Christian approaches, too. This debate flamed up quite strongly in different times in history.

The study aims to determine the extent to which the icons and representations are rooted in Christian tradition. The study points out that early Christian art did not appear and develop in a void. It was the outward manifestation of a new spirituality as well as the result of a development process that occurred when the local cultures of the ancient world got in contact with each other.

It is essential to point out that in icon painting as well as in the paintings in the catacombs the message of the icons was also perfectly grasped by those who did not study painting or were not very skillful painters, but still observed the iconographic traditions while those who the painting were addressed to accepted them. One can assess Early Christian art by the very few frescos remaining in the catacombs in Rome.

They used pagan symbols as well as some themes of Greek and Roman mythology in order to convey the teachings of the church. They also used the ancient forms of art, loading them with a new content subsequently altering the respective forms as well. The art of the catacombs was actually dogmatic art since the theme depicted on the frescos mostly followed the texts of the scripture. Furthermore, the symbolic language had a paramount importance. The works of art created in the first centuries can also be considered as “visual sermons” that helped them explain God verbally and drive them to God.

Keywords: Catacomb Paintings, visual sermons, frescos, iconography, Christian symbol

¹ Egyetemi docens, Kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Kar, email: lukacso@yahoo.de

² „This work was supported by a grant of the Romanian Ministry of Research and Innovation, CCCDI - UEFISCDI, project number PN-III-P1-1.2-PCCDI-2017-0326 /49 PCCDI, within PNCDI III”.

A keresztyén ábrázolások eredete³

A keresztyénség történelme során különböző nézetek alakultak ki a képpel, ikonnal kapcsolatban, nem csupán az egyes vallások, hanem a különféle keresztyén felfogások között is.⁴

Az ortodox egyház tanításában a szentkép Isten megtestesülésének a következménye. Ebből a tanításból kiindulva vonja le a következtetést, hogy a képi ábrázolás a keresztyénség lényegéből fakad, ezért a kép elválaszthatatlan része a spirituális gyakorlatnak, hittapasztatatlaknak.⁵

Ezzel szemben a reformáció megjelenése és elterjedése olyan világnézeti irányváltást jelentett, amely nemcsak az „világhoz” való viszony újrafogalmazásához vezetett, hanem a művészet körébe tartozó kérdésekkel kapcsolatban is éreztette hatását. Képtilalma, puritanizmus teret enged egy olyan szakrális szimbólumrendszernek, amely archetípusokban gondolkodik, és ezek alapján úgy teremti meg saját, jellegzetes formanyelvét – ahogy a későbbiekben például a kazettás mennyezetek képvilágában is látjuk –, hogy beépíti önmagába, és szintetizálja a keresztyénség és a népi kultúra örökségét.

Az „istenélmény” keresésének egyik kézzelfogható tárgyi bizonyítéka az egyik legősibb imádkozó embert megjelenítő ábrázolás, amelyet az anatóliai Catal Hüyükben⁶ fedeztek fel. Az ábrázolások a *homo symbolicus* keze nyomát hordozzák, és bizonyosságot tesznek arról, hogy az ember a képzelet folytán képes arra, hogy a látható dolgokból kiindulva megragadja a láthatatlant. A *homo symbolicus* barlangrajzai és tárgyi kultúrájának emlékei a szimbólumrendszer meglétére utalnak, a fogalmi gondolkodásra és a transzcendens megragadásának képességére. Julien Ries a következőképpen fogalmazza meg az ember ilyen irányultságú képességét: „megállapíthatjuk, hogy mindvégig beszélhetünk *homo religiosus*ról, aki *symbolicus* voltánál fogva felfedezte a transzcendenciát, és megélte a szakrális megtapasztalást. Nem eredeti magról beszélünk, inkább egy olyan dinamizmusról, amelynek gyökerei az ember szimbolikus gondolkodásának mélyére nyúlnak.”⁷

³ A tanulmány megírását az általam nagyra becsült Bodó Sára *A bethlehemes pasztorációja* című előadása inspirálta, amelynek során a szimbólumok világát megkedveltette velem. Utólag is hálás köszönet érte.

⁴ XERAVITS Géza: *Ikonográfia, Baán István: A képtisztelet dogmatörténeti háttere*, in: Uő. (szerk.): *Ikonográfia ökumenikus megközelítésben*, PRTA–L'Harmattan, Pápa–Budapest, 2005. 17.

⁵ Leonid USZPENSZKIJ: *Az ikon teológiája az ortodox egyházban*, Kairosz–Paulus Hungarus, Budapest, 2003. 7–9.

⁶ Kr. e. 6200–5500 között lakott város.

⁷ Julien RIES: *A hívő ember a zsidó, keresztyén és az iszlám vallásban*, Typotex Kiadó, Budapest, 2006. 17.

Napjainkban is vitatott, hogy a szentképek, ábrázolások milyen mértékben gyökereznek a keresztyén hagyományban. A zsidóság nagy része, hivatkozva az ószövetségi képtilalomra,⁸ elvetette az ábrázolás lehetőségét; minden figuratív ábrázolást kizártak, kizárólag a díszítés volt használatos. Ezzel is óvni akarták a közösségüket a pogányságtól, a bálványimádástól.⁹ A diaszpórában a zsidók a képeknek kedvező kulturális környezetben éltek, ezért az új és idegen körülmények között az ő viszonyulásuk sokkal engedékenyebbé vált. Ennek a művészetnek a leghíresebb példája a mezopotámiai Dura-Európoszban levő zsinagóga (3. század¹⁰), ahol lenyűgöz a gazdagon kidolgozott témák sokasága.¹¹ Ilyen előzmények alapján vonjuk le a következőt: a „hitartalommal” kapcsolatos ábrázolásokat nem a keresztyén egyház hozta létre. Ennek tárgyi bizonyítékai az első századokból származó katakombákban lévő festmények. Ezek a festmények pedig éppen azokon a helyeken találhatóak, ahol időnként a mártírok tiszteletére istentiszteletek, megemlékezések folytak. Ennek függvényében ezeket a festményeket a korabeli klérus is ismerte, nem csupán az egyszerű hívők. Ezért nehéz elképzelni, hogy például a papság nem vette észre őket, vagy hogy a keresztyénség, mely a korabeli pogány művészetekhez ellenségesen viszonyult, ne tett volna ellene intézkedéseket.¹²

A korai őskeresztyén művészet tehát nem légtüres térben született és fejlődött. Egy új lelkiség külső megnyilatkozása és egy fejlődés eredménye, amely akkor jelentkezett, amikor az ókori világ helyi kultúrái kapcsolatba kerültek egymással. A keresztyénség találkozott ezekkel

⁸ PÜSÖK Sarolta: *Művészet, képrombolás, reformáció és a képi megjelenés jogosultságáról*, in: *Studia Reformata Transylvaniensis*, Kolozsvár, 2001/1. 142-143.

⁹ Többnyire az az általános vélemény, hogy a judaizmus képhez való viszonyulása mindig teljesen elutasító volt. Ez a hozzáállás a Tóra tiltásán alapszik: „Ne csinálj magadnak faragott képet, és semmi hasonlót azokhoz, amik a fent az égben, alant a földön vagy a föld alatt a vizekben vannak.” (Móz 20,4). A 2Móz 20,23 és az 5Móz 27,15 az istenek ábrázolására látszik korlátozni a tiltást, amelyek bálványok. Valójában nem volt minden képi ábrázolás tiltva, amint látjuk az ércbígyóróról szóló részben (4Móz 21,4–9), és főleg a szövegség ládáján lévő kérubokra vonatkozó parancsokban: „Csinálj két kérubot is aranyból, vert aranyból csináld azokat a fedél két végére” (2Móz 25,18). Ezeket a parancsokat újra foganatosították, amikor Salamon megépítette a templomot (1Kir 6,23). Hasonló módon Ezékiel is beszélt pálmafákról, amelyek az ember- és oroszlánarcú kérubok mellett a templomot díszítették (Ez 40,16.31; 41,18). Victor SCHULTZE: *Die Katakomben: Die Altchristlichen Grabstätten – Ihre Geschichte und Ihre Monumente*, Severus Verlag, Hamburg, 2013. 18; BUGÁR M. István: *Szakrales Képzőművészet a keresztyén ókorban. I. kötet*, Paulus Hungarus–Kairosz Kiadó, Budapest, 2004. 97–109.

¹⁰ Arne EFFENBERGER: *Frühchristliche Kunst und Kultur. Von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert*, Verlag C. H. Beck, München, 1986. 87–92.

¹¹ Teljes ciklusokat mutat be Mózes, Illés, Dániel és más bibliai személyek története. Arne EFFENBERGER: *Frühchristliche Kunst und Kultur*, 18.

¹² USZPENSZKIJ: *Az ikon teológiája*, 7–9.

a kultúrákkal a történelmi útja során, és néhány alkotóelemüket magába olvasztva, önmagát meghatározva kialakította saját irányvonalát: Palesztinában felülmúlta a judaizmust, Görögországban és a Közel-Kelet országában a hellenizmust,¹³ annak keleti változataival, és Itáliában a római szellemiséget, annak önálló képfelfogásával.¹⁴

Az ókori művészet elméleti vizsgálata következtében valószínűtlennek tűnik, hogy a sokfajta pogány képek ne lett volna valamilyen hatása – tudatosan vagy tudat alatt – a keresztyén művészetre és az ikonográfiára.¹⁵ Következésképpen, a görög és a latin ábrázolóművészet keresztyéni lényegű, s közvetlenül tovább él az őskeresztyén időkben a katakombák művészetében. Azzal a különbséggel, hogy ez a „föld alatti” festészet vallásos témájú ugyan, de művészi kivitelezésében meg sem közelíti a föld feletti pogány művészetet. Az ábrázolás igényét főntről, a görög-latin kultúrából hozták magukkal a föld alá, annak tehetsége és iskolázottsága nélkül. Körülményeik nem voltak kedvezőbbek a korábbi tizenöt-húszezer éves őskori barlangi festők mostoha adottságainál.

A kezdődő keresztyén művészet „keresztyén antik művészet”-ként is ismeretes, amely a római császárság nagyszerű művészetének árnyékában kezdte bontogatni a szárnyait. Ahogy erre a fentiekben már utalás történt, ez a művészet nem a letűnt római művészet egyenes folytatása, hanem csak néhány művészi forma átvétele új tartalommal megtöltve. Éber László ezzel kapcsolatosan így fogalmaz:

„A katakombák festményei kezdetlegeseznek tűnnek fel, gyerekes dadogásnak. Rendeltetésüknél, jellegükénél fogva nem nagy művészek alkotásai, és így nem fejezik ki a bennük rejlő művészi gondolatot minden időn tülelmedő módon. Mégis kivételes jelentőségűek, a

¹³ A pogány görögök számára a kép mitikus, sőt mágikus jelleggel bírt. Semmi kétség afelől, hogy képeik a legrégebbi keleti kultuszokból, és azok – néha kegyetlen, az emberek tudatalattijában fennmaradt – rítusaiból erednek. Minden halandó, aki az istenségekre mert nézni, megvakult vagy megbolondult, de úgy tűnik, hogy néhány istenség kiábrázolásnak is ugyanezt az erőt tulajdonították. Néhány szoborról, mint pl. az efézusi Athéné és Artemisz szoborról azt mondták, hogy „nem emberi kezek készítették”, hanem az égből hulltak alá. Az emberek ezeket a képeket mosakodási és kézmosási rítusokkal imádták, virágokkal díszítették őket, sőt ételt is szolgáltak fel nekik.

¹⁴ A görög kultúra hatására fejlődött ki a római vallásos művészet. A görög Keleten az uralkodók képeit kultuszi tárgyként imádták, és ez a hellenista hagyomány a római császárok imádatának alapja. A római világban a kép nem volt a vallási területre korlátozva, hanem jogi szerepet is betöltött. Bizonyos körülmények között az uralkodó képmása átvette az ő helyét, és legális helyettesítőjévé, másodlagosan jelenléte kinyilvánítójává vált.

¹⁵ Az ikonfestés elmélete és gyakorlata. Tanári jegyzet. Készítették: GÁBOR Bálint József O. Praem – MURAINÉ DANCS Jeanette. A jegyzet Egon SENDLER *The Icon, Image of the Invisible, Elements of Theology, Aesthetics and Technique*, transl. Steven Bigham, Oakwood Publications, 1984 c. munkája alapján készült. 4.

*legmagasabb tanulságot tárják elénk: azt, miként keresi a művészet a gondolatok, érzések új körének, egy új, a külvilággal ellenséges világnézetek kifejezését.*¹⁶

Lényeges tulajdonképpen az, hogy az ikonfestészetben és a katakombák festészetében az ikonfestés lényegét azok is tökéletesen megértették, akik nem tanulták a festészetet, vagy nem voltak a legügyesebbek a festészetben, de követték legfőként az ikonográfiai hagyományokat, és akiknek készült, azok elfogadták.¹⁷ Nagymihályi Géza szerint minden hiányosságot pótol az ikonokból áradó jámborság és a mély vallásosság.¹⁸

Az első századok egyházművészeti emlékeinek többsége megsemmisült. Ennek ellenére ezt az ókeresztény művészetet a római katakombákban fennmaradt kisszámú freskóból lehet megítélni. Azt nem lehet pontosan meghatározni, hogyan néztek ki például a Megváltóról és az istenszülőről, azaz Szűz Máriáról alkotott ikonok. Ugyanakkor feltételezhetjük a ránk maradt ikonokból, falképekből, hogy nem a korra jellemző művészetet követték. Legfőként azért, mert ezeknek az alkotásoknak új tematikájuk volt, új üzenetet kellett közvetíteniük, egy új vallást, új világnézetet. Új stílusra volt szükség, mely segítségével nem csupán a testi szemmel látható dolgok ábrázolására törekedtek, hanem „az ábrázolt dolgok lelki tartalmának visszaadására is”. Az egyház tanításának kifejezésére felhasználták a pogány szimbólumokat, a görög–római mitológia néhány témáját is. Alkalmazták az antik művészeti formákat is, új tartalommal megtöltve, aminek következtében maguk a formák is megváltoztak. A mítoszok használatát azért vezették be, hogy az „újonnan” érkezett pogányok számára is jobban ki tudják fejteni tanításukat. Azonban ezeknek a mítoszoknak bizonyos fokig párhuzamosnak kellett lenniük a keresztény tanítással. Például az antik mitológiából származik egy viszonylag ritka Krisztus-ábrázolás, amelyen Krisztust mint Orpheust ábrázolják, aki lantjátékával elbűvölte a vadállatokat. Hozzá hasonló Krisztus is, aki Isten Igéje által „magához vonzza az embereket, és megfékezi a természeti erőket”.¹⁹

¹⁶ ÉBER László: *Európa művészete*, in: ÉBER László – FELVINCZI TAKÁCS Zoltán – BARÁT Béla: *A művészet története*, Dante Könyvkiadó, Budapest, 1939. 215–216.

¹⁷ SCHULTZE: *Die Katakomben*, 144.

¹⁸ NAGYMIHÁLYI Géza: *Az angyalok. Liturgia és ikon a keresztényen keleten*, Paulus Hungarus–Kairosz Kiadó, 2002. 59. NAGYMIHÁLYI Géza: *Képtisztelet a bizánci kereszténységben*, in: XERAVITS Géza (szerk.): *Ikonográfia ökumenikus megközelítésben*, PRTA–L'Harmattan, Pápa–Budapest, 2005.

¹⁹ USZPENSZKIJ: *Az ikon teológiája*, 30–35; Thomas MIGGE *Frühe Christen unter der Erde. Die Marcellinus-Katakomben in Rom ist wieder zugänglich* c., 2014. május 5-i előadása: https://www.deutschlandfunkkultur.de/fruehe-christen-heiligenbilder-unter-der-erde.1278.de.html?dram:article_id=285007 (Utolsó letöltés: 2018. november 9.)

André Grabar rámutat arra, hogy a keresztyének a saját hasznukra miként asszimilálták koruk pogány ábrázolásmódját. Krisztus lett a filozófus, az apostol vagy egy próféta; az apoteózis jeleneteit a mennybemenetel ábrázolására változtatták; a Jó Pásztor képe a környék pasztorialis gondolatvilágából eredt. Kezdve az egyház békéjétől, a keresztyén művészet az udvari ceremóniák hatása alá került; a császár vagy a császárnő lett Krisztus vagy a Szűz az angyalok vagy szentek között; az ajándékok felajánlása a napkeleti bölcsek imádatává vált; az uralkodó megérkezése vagy győztes bevonulása Krisztus jeruzsálemi bevonulása lett. A portréművészet ugyancsak a pogány művészetben találta meg modelljeit: ahelyett, hogy a szenteket a saját önálló jellemvonásaikkal ábrázolták volna, a keresztyén művészettípusokat gyártott, és megmagyarázta szerepüket. Az akkori idők pogányai számára az évszakok a halál utáni életet szimbolizálták, a keresztyének számára a feltámadás szimbólumává lettek. A kert, a pálmafa, a galamb, a pávakakas a mennyei paradicsomra emlékeztetett. A hajó az egyház lett ahelyett, hogy a jólétet és az életben való szerencsés utazást szimbolizálja; a hajó megérkezése a kikötőbe nem jelentette többé a halált, hanem az örök béke jelképe lett. Még az erotikus szimbólumok is, mint Erósz és Psziché, új jelentést kaptak keresztyén körökben: a lélek éhségét és Isten Krisztusban kinyilatkoztatott szeretetét szimbolizálták.²⁰ A keresztyének tehát pogány szimbólumokat vettek át, de mélyebb értelmet tulajdonítottak nekik. Így a pogány ábrázolás mintegy mintaként szolgált a keresztyén ábrázolás számára.²¹

A katakomba, temető

A következőkben röviden bemutatjuk az őskeresztyén falfestmények helyszínét, a katakombát. A katakomba név eredetét a régi rómaiakra vezetik vissza. Ők a Via Appia melletti mély vermet nevezték *kūmbainak*, mely „vermet” jelent, a vidéket pedig *kata kūmbasznak*, mely annyit tesz: „verem mellett” vagy „a szakadék mellett”. A 8. századig csak a Szent Sebestyén sírjával kapcsolatosan használják ezt a szót. Az ásatások feltárták a Sebestyén-katakomba mellett egy néhány sírkamrából álló, pogány eredetű temetőt.²² A temetőt görög szóval *koiméterionnak*, magyarul „alvóhelynek” nevezték, amiben a feltámadás hite fejeződött ki.²³ Innen honosodott meg a magyar nyelvben is a *cinterem*²⁴ szavunk. Szántó Konrád véleménye szerint a Sebestyén-

²⁰ Andre GRABAR: *The Beginnings of Christian Art, 200–395* (Arts of Mankind 9.), Thames&Hudson, London, 1967. 216–217.

²¹ EFFENBERGER: *Frühchristliche Kunst und Kultur*, 63.

²² KÁDÁR Zoltán: *Katakomba (szócikk)* in: DIÓS István – VICZIÁN János (szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon*, VI. kötet, Szent István Társulat, Budapest, 2007. 291.

²³ SZÁNTÓ Konrád: *A katolikus egyház története, I. kötet*, Ecclesia Kiadó, Budapest, 1987. 82.

²⁴ VANYÓ László: *Az őskeresztyén művészet szimbólumai*, Jel Kiadó, Budapest, 2010. 59.

temető bejárata közelében egy vendéglő volt *A bárkákhoz* (*Kata kümbász*) névvel. A karakomba elnevezést a római temetők 16. századi felfedezése után kiterjesztették a többi hasonló temetőre.²⁵

A közfelfogással ellentétben a katakombákban nem tartottak titkos istentiszteleteket. Ezek földalatti temetkezési helyek voltak, olyan termekkel, amelyekben a temetési rítusokat végezték. A keresztyének elutasították a hamvasztást,²⁶ amely a testi feltámadás tanával hozható szoros összefüggésbe, viszont szegények voltak ahhoz, hogy sírjaikhoz egy darab földet vásároljanak, miként ezt a gazdag rómaiak tették. Ez volt az oka annak, hogy földalatti közös sírokba temetkeztek.²⁷ Az antik ember felfogásában a szegénység egyik legsúlyosabb következménye a méltó temetés hiánya, amely megakadályozza az elhunytat az örök nyugalom elérésében.²⁸ Itt érdemes megemlítenünk, hogy a római zsidóság is irtózott a hamvasztás római gyakorlatától.²⁹

A korábban javarészt magánkézben lévő temetőket és katakombákat a 3. század elejétől a római keresztyének közös, egyházközségi (*tituli*) kezelésbe vették, azzal a céllal, hogy kialakítsák és megőrizzék az egységet a római eretnekmozgalmakkal szemben. Amennyiben egy temető eretnek magánszemélyek felügyelete alá került volna, az komolyan fenyegette volna a közösség hitének tisztán tartását.³⁰ Pecsuk Ottó szerint valószínűleg termőföldnövelés céljából temetkeztek a föld alá,³¹ mivel a város belsejében tilos volt temetkezni a rómaiaknak, a nemesi családok síremlékeiket a falakon kívül, az országutak mentén állították föl. A rabszolgák és plebejusok temetkezésére nem fordítottak gondot. A keresztyén rómaiak a rabszolgáikat is családtagnak tekintették, és a Rómán kívül fekvő birtokaikon temették el. A legtöbb

²⁵ SZÁNTÓ: *A katolikus egyház*, 82.

²⁶ A római katakombák fejlődése szorosan összefügg a temetkezési szokásokban végbement változásokkal. Rómában a 2. századig általános volt a hamvasztásos temetkezés. Ezt követően mind a pogány, mind a keresztyén temetkezési szokások megváltoztak, amelynek alapját a Jézus eltemetésének módja adta meg mintaként, s ettől kezdve az elhantolás vált elfogadottá. Az új temetkezési módnak elsősorban vallásos jelentősége volt, mégpedig a testi feltámadásba vetett hit. *Glauben im Untergrund. Die Katakomben Roms. Vor den Toren Roms erstreckt sich eine unterirdische Stadt der Toten. Die gewaltigen Grabanlagen der Katakomben bewahren die wichtigsten Zeugnisse der frühen Christen*, <https://www.g-geschichte.de/plus/die-katakomben-roms>; Effenberger: *Frühchristliche Kunst und Kultur*, 24.

²⁷ Mary HOLLINGSWORTH: *Művészetek világtörténete*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1995. 95.

²⁸ Ez a magyarázata annak, hogy gyakran égették el, becstelenítették meg a keresztyén vértanúk holttestét.

²⁹ Felfogásukban egyetlen pogány rituálisan tisztátalanná tehetne volna az egész zsidó közösséget, ezért vették közösségi tulajdonba a temetőket, ahova csak a közösség tagjai temetkezhettek.

³⁰ Vö. George LA PIANA: *The Roman Church at the End of the Second Century*, in: HTR 18:3, 1925. 270. PECSUK Otto: *Pál és a rómaiak. A Római levél kortörténeti olvasata* (Doktori disszertáció). Kálvin Kiadó, Budapest, 2009. 59, 270. lábjegyzet.

³¹ PECSUK Ottó: *A katakombák rejtélye*, in: Harangszó, 2014. január, 2. szám. 4.

római katakomba eredete ide vezethető vissza, mert a hívek számának gyarapodásával a családi sírboltokba már helyszűke miatt nem fértek, és ekkor fordultak a hívek a zsidók által már addig is alkalmazott földalatti temetkezési módhoz.³² A birtok terjedelmének megfelelően földalatti folyosókat vájtak, ezek oldalfalába mélyedéseket vágtak. Ezt nevezzük *loculus*nak, vagyis földalatti sírhelynek a katakombában. Ide fektették halottaikat lepedőbe, koporsó nélkül. Az egyszerű sírhely fölé vájhattak nagyobb teret, melyet *cubiculum*nak neveztek. A *cubiculum*ot félköríves boltívvel, bemélyítéssel zárták le, melynek neve *arcosolium*. Ennek a mélyén állott a papi vagy püspöki szék, és tőle jobbra és balra félkörben a többi egyházi személy (presbiterek, papok) helyei. A sírhelyet lezárhatták egyszerű lappal, vagy emelhettek fölé asztalt (*mensa*) a halotti lakoma vagy az agapé megtartásához.³³ A katakombákban voltak szarkofágok is (felfelé mind a négy oldalán szélesedő, rendszerint díszes koporsó). A szarkofág, illetve a *mensa* volt az oltár, az Úr asztala, a mai oltárok szarkofág-formája ide vezethető vissza.³⁴

Róma altalaja vulkáni tufa, könnyen bányászható, mely levegővel érintkezve megszilárdul, és nem omlik be. Így egymás alatt akár 4 emeletet is meg lehetett nyitni, míg a talajvíz szintjét el nem érték. Ezért a temetőt érdemes volt dombhátra telepíteni. A kibányászott tufaport vakolat készítésére is el lehetett adni. A munkálatokat a fossorok vagy sírásók végezték. Ők egyben a temetők őrei is voltak. Idővel a fossorok nagy tekintélyre tettek szert, mert a bonyolult járatrendszerekben ők tudtak jól eligazodni.³⁵

A katakombák folyosóit két rendszer szerint vájták: rostély- vagy ágrendszerben. Ha minden hely betelt, új folyosót vágtak a meglévők alatt. A folyosóba fényaknákat, szellőzőnyílásokat is vágtak. Idővel a szomszédos katakombákat összekapcsolták.³⁶

A katakombák kialakítása már 150 körül kezdődött el, és az 5. századig tartott.³⁷ A szakirodalom nem teljesen egyezik ezzel a datálással. Pl. Segesváry az 1. sz. végére teszi a katakombák építésének kezdeteit.³⁸ A földalatti temetkezési helyek általánosak voltak a pogányoknál és a zsidóknál is. „Lehet, hogy Krisztus sziklába vájt sírja lebegett a szemük előtt?” – teszi fel a kérdést Vanyó László.³⁹ Részünkről is felvetődik a kérdés, hogy miért temetkeztek a keresztyének katakombákba a pogány környezetben, amikor ők tudatosan törekedtek mindig is

³² KÁDÁR: *Katakomba*, 291–293.

³³ VANYÓ: *Az ókeresztény művészet*, 61.

³⁴ EFFENBERGER: *Frühchristliche Kunst und Kultur*, 62-64.

³⁵ KÁDÁR: *Katakomba*, 293.

³⁶ *Uo.*

³⁷ Pál idejében feltehetően a zsidók és a keresztyének a föld felett temetkeztek, az ún. „*columbarium*okban” – ami galambdúcot jelent –, ahogy a pogány kultuszok tagjai és a rómaiak is. A keresztyének katakombáihoz hasonló hét zsidó katakombát is találtak a Monte Verde, a Via Nomentana és a Via Appia környékén, amelyek azonos időből származnak.

³⁸ RÉVÉSZ Imre-SEGESVÁRY Lajos: *Az Egyháztörténelem alapvonalai*, Városi Nyomda, Debrecen, 1936. 51.

³⁹ VANYÓ: *Az ókeresztény művészet*, 61.

a pogány világtól való elhatárolódásra.⁴⁰

A választ abban az ismert tényben kell keresnünk, hogy a katakombák keresztyénül-dözések alatt menedékhelyek is voltak.⁴¹ Ahogy a fentiekben erről említést tettünk, a szakirodalom nem egyezik ezen a téren. Vanyó szerint a pogányok a vértanúk emléknapján, a megemlékező istentiszteleten is rajtuk ütöttek üldözések idején, ha éppen a temetők látogatása volt megtiltva, tehát a katakomba sem jelenthetett védeltséget számukra.⁴² Ezzel ellentétben Ladányi Sándor *A keresztyénység krónikájában* úgy vélekedik a katakombákról, mint menedékhelyekről.⁴³ Pecsuk szerint azért sem élhettek a katakombákban, mert bejárataik általában forgalmas utakra nyíltak, mint a Via Appia Antica vagy a Via Salaria.⁴⁴ A rendes istentiszteletek helye a városban volt, a pápák, papok házaiban, de a vértanúk ünnepein a gyászistentiszteleteket a halottak sírjainál tartották. A katakombákban nemcsak a vértanúkat temették, hanem általában a keresztyéneket.⁴⁵

Annak ellenére, hogy a katakombák olyan időkben készültek, amikor a keresztyének sorsa bizonytalan volt, mégis a béke és a remény légkörét lehelik. A halottak kőbe vésett vagy a folyosók falára írt neveit refrénként kíséri a reménység két szava: „*in pace*”, békében vannak.⁴⁶

A római jog lehetővé tette temetkezési egyesületek, társaságok alapítását, és amennyiben az egyház jogi személy lett, úgy tulajdona is lehetett. Az egyház meglehetősen tevékeny volt az első századokban a temetők területén, a temetkezési szokások gondos ápolásában. „*Feltehetően éppen azért, mert itt sejtett valami lehetőséget, amit a római jog neki is biztosított*” – vonja le a következtetést Vanyó.⁴⁷ Tertullianus úgy írja le a keresztyének gyülekezeteit, hogy rá lehet ismerni bennük a temetkezési társaságokra.⁴⁸ Kr. u. 300 körül a római egyház tulajdonában már 11 katakomba volt, ami azt mutatja, hogy a keresztyén temetkezési helyek közösségi tulajdonban voltak (ellentétben a pogányokkal), és ezekbe csak keresztyéneket temethettek.⁴⁹ A keresztyénül-dözések alatt (Valerianus és Diocletianus) a pogányok elkobozták a temetőket,

⁴⁰ Uo., 59.

⁴¹ KÁDÁR: *Katakomba*, 293.

⁴² VANYÓ: *Az ókeresztény művészet*, 59.

⁴³ LADÁNYI Sándor: *A keresztyének hitének próbája*, in: *A keresztyénység krónikája*, Officina Nova, Budapest, 1998. 46.

⁴⁴ PECSUK: *Pál és a rómaiak*, 61.

⁴⁵ KÁDÁR: *Katakomba*, 293.

⁴⁶ SZÁNTÓ: *A katolikus egyház*, 82.

⁴⁷ VANYÓ: *Az ókeresztény művészet*, 59.

⁴⁸ EFFENBERGER: *Frühchristliche Kunst und Kultur*, 20.; Everett FERGUSON: *A keresztyénység bölcsője*, Osiris, Budapest, 1999. 131.

⁴⁹ KÁDÁR: *Katakomba*, 293.

de az üldözések megszűnte után azok visszakerültek az egyház birtokába (Kr. u. 313).⁵⁰

A katakombák a nevüket a bennük eltemetett legnagyobb vértanúról vagy az alapítójáról kapták (pl. Domitilla-katakomba),⁵¹ de a nevek tükrözhetnek helyrajzi adottságokat is (pl. „a két babérfához”).⁵² A Domitilla- és Callixtus-katakombák egy-egy felirata tanúskodik arról, hogy a klérusnak is mind nagyobb befolyása volt a temetők fölött.⁵³ A sírokat főként Damasus pápa (Kr.u. 366–84) kutatta, és díszítette verses feliratokkal.⁵⁴

A legtöbb földalatti temető Róma mellett és környékén keresendő (60-nál is több), de Nápolyban, Szicíliában és Észak-Afrikában is található katakombákat. Közép-Európában a pécsi sírkamra az, amelyet nem lehet figyelmen kívül hagyni.⁵⁵

Az utolsó járatokat az 5. század elején nyitották meg. Kr. u. 410-ben Alarik pusztításai gyakorlatilag leállították a katakombákba való további temetkezést, és csak kivételes esetekről olvashatunk a feljegyzésekben. Továbbá, a gótok és longobárdok dúlásai sok katakombát tettek tönkre, emiatt I. Honorius pápa (625–38) a vértanúk ereklyéit kiemeltette földalatti sírhelyeikről, és a temetői bazilikába vitette. Az ereklyerablások miatt a pápák sorra kiürítették a katakombákat.⁵⁶

A 8-9. századig léteznek adatok, melyek szerint a pápák kijavították volna a katakombákat.⁵⁷ A hívők lassanként elszoktak a sírhelyek látogatásától, ami veszélyes is volt számukra. A 10. század folyamán a legtöbb katakombáról elfeledkeztek, a 14. századra már csak négyet ismertek. Újrafelfedezésük a 17. és 19. századra nyúlik vissza, és Antonio Bosio,⁵⁸ valamint Giovanni Battista de Rossi⁵⁹ nevéhez fűződik.⁶⁰

⁵⁰ Uo., 295.

⁵¹ Uo., 293.

⁵² PECSUK: *Pál és a rómaiak*, 62.

⁵³ VANYÓ: *Az ókeresztény művészet*, 63.

⁵⁴ KÁDÁR: *Katakomba*, 295.

⁵⁵ ÉBER: *Európa művészete*, 217.

⁵⁶ KÁDÁR: *Katakomba*, 295.

⁵⁷ WISEMAN Miklós: *Fabiola, vagy a katakombák egyháza*, (ford. Holló Miklós) Szent István Társulat, Pest, 1856. 155.

⁵⁸ A vértanúk sírját ugyanis csak azután kezdték el kutatni, hogy 1587-ben homokot bányászó munkások zuhantak a Szent Priscilla-katakomba járatába. Az első feltárásokat Antonio Bosio (1575–1629) régész végezte, aki egyébként Néri Szent Fülöp tanítványa volt. Első kutatási eredményeiről éppen a szent által létrehozott oratóriumban számolt be.

⁵⁹ Giovanni-Battista de Rossi (1822–1894) olasz régész, aki lajstromba szedte a katakombákat, hatalmas kötetekben publikálta a megtalált feliratokat, emlékeket. Részben ennek a munkának a következménye volt, hogy 1851-ben IX. Piusz pápa megalapította a Pontificia Commissione di Archeologia Sacrat, amely ma is működik.

⁶⁰ KÁDÁR: *Katakomba*, 295.

Napjainkban Fabrizio Bisconti, a római Pápasághoz tartozó Pontificia Commissione di Archeologia Sacra Óorkutató Intézet archeológusának véleménye szerint a katakomba járatok összesen 18000 négyzetkilométert jelentenek Róma körül, s ezeknek még csak 60%-a van feltárva.⁶¹

A katakombaábrázolások, a nonverbális prédikáció eszköztára

Az első keresztyénekre az volt a jellemző, hogy igyekeztek elhatárolódní a pogány kultikus épületektől, az oltároktól és a képektől. Ma már általánosan elfogadott az a nézet, miszerint a Kr. u. 200 előtti időből nincsenek biztosan datálható keresztyén régészeti leletek. Ez a katakombafestményekre is érvényes.⁶² Az első képes ábrázolások a katakombákban a 2. század végéről származnak.⁶³

A katakombák művészete tulajdonképpen dogmatikai művészet volt, hiszen a falfestmények tárgyai többségében megfeleltek a szentírási szövegeknek. Ugyanakkor kiemelkedő szerepe volt a szimbolikus nyelvnek. Erre leginkább azért volt szükség, hogy „a közvetlenül nem ábrázolható igazságok is kifejezhetők legyenek a művészet eszközeivel”.⁶⁴ Egy másik oka a szimbolikus nyelvnek az volt, hogy a katekumenek elől meghatározott ideig el kellett rejteni az alapvető keresztyén szentségeket, mert a szimbólumok értelme fokozatosan tárult fel előttük, annak függvényében, hogy mennyire voltak a keresztségre felkészülve.

A katakombarajzok stílusukat és tematikájukat tekintve meglepően egységesek. Ugyanazokat a szimbólumokat találjuk mindenhol: Kis-Ázsiától Spanyolországig, Észak-Afrikától Itáliáig, annak ellenére, hogy nincs arra utalás, hogy az egyház megállapított volna valamilyen hivatalos művészeti irányvonalat.⁶⁵ Az egység benyomása ellenére „[a] képek rendszertelenül, egymásra való tekintet nélkül vannak a falakra vetve”⁶⁶ – állítja Éber László.

Az első századokból származó alkotásokat akár „vizuális prédikáció”-ként is értelmezhetjük, amelyek segítettek Isten verbális, szóbeli útmutatásában, magyarázatában.⁶⁷

⁶¹ MIGGE: *Frühe Christen*.

⁶² FERGUSON: *A kereszténység bölcsője*, 495.

⁶³ Wilfried KOCH: *Építészeti stílusok*, Officina Nova, Magyar Könyvklub, Budapest, 1997. 42.

⁶⁴ *Az ikonfestés elmélete és gyakorlata*, 31.

⁶⁵ Uo., 6.

⁶⁶ ÉBER: *Európa művészete*, 217.

⁶⁷ Dr. FOLTIN Brúnó: *Jézus feltámadása. Húsvéti meditáció az énekeskönyvünk 219. sz. éneke alapján*, in *Evangélikus Élet*, 1998. április 12. 3.

https://library.hungaricana.hu/hu/view/EvangélikusElet_1998/?pg=86&layout=s (Utolsó leoltés: 2018. december 8.)

A korai keresztyénség legfőbb vágyait jelenítik meg szimbólumokon keresztül: a megváltást és a túlvilági életet (jó pásztor, adoránsok, hal, kenyér stb.). Az újszövetségi ábrázolások (pl. Mária gyermekével) csak a III. században válnak kedvelté.⁶⁸ Sok kép, jelenet, szimbólum vallási és morális szempontból semleges, így pogányok és keresztyének egyaránt nyugodtan használhatták.

A szimbólumok közül csak néhányat említenék meg. Például a juhát vivő jó pásztor az emberség, a *philantropia* hagyományos pogány szimbóluma volt. A keresztyének a megszkott képnek új jelentést adtak, mely Jézusra, juhainak jó pásztorára utalt.⁶⁹

Más példa a szőlőtő. A szőlőtő ábrázolása egyrészt Krisztusra és az ő egyházára utal: „Én vagyok a szőlőtő, ti a szőlővesszők: aki énbennem marad, és én őbenne, az terem sok gyümölcsöt, mert nélkülem semmit sem tudtok cselekedni” (Jn 15,4–5). Az Ószövetségben pedig a szőlőtő az Ígéret földjének volt a szimbóluma. A hal mellett megjelenik a bárány szimbóluma is, melyek Krisztus fő szimbólumai.⁷⁰

A hal egyike az első keresztyén jelképeknek, mivel a keresztyén vallás keletkezése csillagászati korszakváltáshoz kapcsolódott, a tavaszpont időszámításunk kezdete táján tolódott a Halak csillagképbe, ez azt jelenti, hogy a Halak csillagkép eltűnése jelzi a tavasz közeledtét, Jézus kereszthalálának idejét is.⁷¹ A hal ilyenmódon az őskeresztyén művészet szinte minden tárgyi emlékéen megjelenik – magát Krisztust is jelképezi, valamint a megkeresztelt⁷² híveket.⁷³ Az őskeresztyén hívek titkos jelként használták, erről ismerték fel egymást az üldözések idején. A hal görög nevéből (*ikthüs*) a Jézus Krisztus, Isten Fia, Megváltó értelmet olvasták ki, mint a *Iezousz Khrisztosz Theou Üiosz, Szótér* rövidítését.⁷⁴ A halászati és tengerészeti jelképek közé tartozott a keresztyén festményeken és szarkofágokon ábrázolt horgony. A Zsidókhoz írt levélben a reményről, mint lelki horgonyról olvashatunk. Életutunkat egy viharos tengeri utazáshoz lehet hasonlítani, mely a mennyei kikötőben végződik.⁷⁵

Az Ószövetségből a keresztyének olyan jeleneteket választottak ki, melyek mindennapi életükben is realizálódtak, mint pl. a veszedelemből való megmenekülés. A katakombák képein az ószövetségi jelenetek mindig előképei valamilyen újszövetségi eseménynek. Ádám

⁶⁸ KOCH: *Építészeti stílusok*, 42.

⁶⁹ Henry CHADWICK: *A korai egyház*, Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 259.

⁷⁰ USZPENSZKIJ: *Az ikon teológiája*, 30–35.

⁷¹ JANKOVICS Marcell: *Jelkép-kalendárium*, Csokonai Kiadó, [Debrecen], 1997. 71.

⁷² Tertullianus a keresztesítés szimbólumként használta: az alámerítkezőket halacsának (*pisciculi*), a kereszteselömedencét halastónak (*piscina*) nevezte.

⁷³ Jutta SEIBERT (szerk.): *A keresztyén művészet lexikona*, Corvina Kiadó, Budapest, 1986. 114.

⁷⁴ HOPPÁL Mihály – JANKOVICS Marcell – NAGY András – SZEMADÁM György: *Jelképtár*, Helikon Kiadó, Budapest, 2010. 84–85.

⁷⁵ CHADWICK: *A korai egyház*, 260.

névadása, a bűnbeesés, Ádám és Éva bőrruhában megjelennek a képeken. A Via Latina katakombájának freskóján a paradicsomból való kiűzetés jelenete is látható, de a *targumok* befo-lyását is tükrözik, ugyanis Isten jelen van két kérub között a paradicsom kapujában.⁷⁶

Noé és a bárka képeit a keresztyének a saját helyzetükre vonatkoztatták: a pusztító víz hullámai az üldözéseket jelentették, a bárka az egyházat. A bárka helyett dobozt rajzoltak. A kora keresztyén ószövetségi jelenetek kapcsolata a zsidó mintákkal tagadhatatlan. Erre az egyik bizonyíték pontosan a katakombabeli Noé ábrázolása, mely nagyon hasonlít a 2. sz. végén és a 3. sz. elején kibocsátott apameiai pénzérmékhez, melyek Noét és a bárkát ábrázolják. E pénzérmék előtörténete az, hogy a frígiai Apameia városának zsidó lakosai azt állították, hogy a városukhoz közeli dombon találhatóak a Noé bárkájának maradványai.⁷⁷

Izsák feláldozásának jelenetében burkoltan adva van a megmenekülés, megváltás gondolata is: az egyik festményen látható a galamb is, a megszabadulás és a béke jelképe.⁷⁸

A képek Mózes gyermekségének kevés figyelmet szenteltek, annál többet láthatjuk a Hóreb hegyi megbízatást, a zsidók egyiptomi szenvedéseit, a kivonulást, a honfoglalást, a lázadást Mózes és Áron ellen. Mózeset hol szakállal, hol anélkül ábrázolták, ez talán a Krisztus-ábrázolások függvénye lehetett. Mózes vízfakasztása a sziklából Krisztusra utal. Krisztusból élő víz folyik, Krisztus a szikla. A vizet felfogó személyek a festményen római katonai fővegben vannak. A legenda szerint Péter római börtönében is vízforrás fakadt, talán ezt is összekapcsolták az ószövetségi eseménnyel. Ez a jelenet 69 freskón látható.⁷⁹

A Bálám csillagjövendölése is Krisztusra utal.

A Bírák és Királyok könyvét viszonylag ritkán használták. A Domitilla-katakombában egy képen látható Dávid a parittyával, a Via Latinán az oroszlánal küzdő Sámson.

Jónás történeteit rendszerint Noé és Dániel történeteivel együtt festették meg. Jónás a feltámadás jelképe lett a keresztyéneknél.⁸⁰ Jóbot nagyon gyakran ábrázolták a római katakombákban, vagy egyedül, vagy feleségével, aki ételt hoz neki. Jób a feltámadás jelképe.⁸¹ Vanyó egy beszédes mozzanatról számol be Jób szitkozódó feleségével kapcsolatban: ő a férje büzlő fekélyei miatt az orra elé tartja a kezét, és úgy beszél vele.⁸²

A fogság Dániel próféta alakjában vált megfoghatóvá a katakombák képein a római keresztyének előtt. Dániel feltűnően gyakran fordul elő a freskókon.⁸³ A kemencében a három

⁷⁶ VANYÓ: *Az ókeresztény művészet*, 73–74.

⁷⁷ CHADWICK: *A korai egyház*, 261.

⁷⁸ VANYÓ: *Az ókeresztény művészet*, 74–75.

⁷⁹ Uo., 76–77.

⁸⁰ Uo., 77–78.

⁸¹ Jób 19,26

⁸² VANYÓ: *Az ókeresztény művészet*, 78.

⁸³ ÉBER: *Európa művészete*, 218.

ifjút *orante*, azaz imádkozó mozdulattal ábrázolták.⁸⁴

Végezetül megállapíthatjuk, hogy a katakombaművészet abban az időszakban jelent meg, amikor a művészetek általában mélyreható változáson mentek keresztül. Feltehetően ez volt az a stílus, amely a legjobban megfelelt a kor különböző keresztyén liturgiai központjainak, a „templomoknak”, amelyek kis szobák voltak magánlakásokban és a katakombákban. Az új stílus azt is lehetővé tette, hogy az ősi szimbólumokat átalakítsák, és egy speciálisan keresztyén mondanivalóval lássák el.

Felhasznált irodalom

- Az ikonfestés elmélete és gyakorlata*. Tanári jegyzet. Készítették: GÁBOR Bálint József O. Praem – MURAINÉ DANCS Jeanette. A jegyzet Egon SENDLER *The Icon, Image of the Invisible, Elements of Theology, Aesthetics and Technique*, transl. Steven Bigham, Oakwood Publications, 1984 c. munkája alapján készült.
- BUGÁR M. István: *Szakrales Képzőművészet a keresztyén ókorban*. I. kötet, Paulus Hungarus–Kairosz Kiadó, Budapest, 2004.
- CHADWICK, Henry: *A korai egyház*, Osiris Kiadó, Budapest, 2003.
- ÉBER László: *Európa művészete*, in: ÉBER László – FELVINCZI TAKÁCS Zoltán – BARÁT Béla: *A művészet története*, Dante Könyvkiadó, Budapest, 1939.
- EFFENBERGER, Arne: *Frühchristliche Kunst und Kultur. Von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert*, Verlag C. H. Beck, München, 1986.
- FERGUSON, Everett: *A keresztyénység bölcsője*, Osiris, Budapest, 1999.
- Dr. FOLTIN Brúnó: *Jézus feltámadása. Húsvéti meditáció az énekeskönyvünk 219. sz. éneke alapján*, in *Evangélikus Élet*, 1998. április 12. 3.
https://library.hungaricana.hu/hu/view/EvangélikusElet_1998/?pg=86&layout=s (Utolsó letöltés: 2018. december 8.)
- Glauben im Untergrund. Die Katakomben Roms. Vor den Toren Roms erstreckt sich eine unterirdische Stadt der Toten. Die gewaltigen Grabanlagen der Katakomben bewahren die wichtigsten Zeugnisse der frühen Christen*, <https://www.g-geschichte.de/plus/die-katakomben-roms>
- GRABAR, Andre: *The Beginnings of Christian Art, 200–395* (Arts of Mankind 9.), Thames&Hudson, London, 1967.
- HOLLINGSWORTH, Mary: *Művészetek világtörténete*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1995.
- HOPPÁL Mihály – JANKOVICS Marcell – NAGY András – SZEMADÁM György: *Jelképtár*, Helikon Kiadó, Budapest, 2010.

⁸⁴ VANYÓ: *Az ókeresztyén művészet*, 78.

- JANKOVICS Marcell: *Jelkép-kalendárium*, Csokonai Kiadó, [Debrecen], 1997.
- KÁDÁR Zoltán: *Katakomba (szócikk)* in: DIÓS István – VICZIÁN János (szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon*, VI. kötet, Szent István Társulat, Budapest, 2007.
- KOCH, Wilfried: *Építészeti stílusok*, Officina Nova, Magyar Könyvklub, Budapest, 1997.
- LADÁNYI Sándor: *A keresztények hitének próbája*, in: *A kereszténység krónikája*, Officina Nova, Budapest, 1998.
- LA PIANA, George: *The Roman Church at the End of the Second Century*, in: HTR 18:3, 1925. 270.
- MIGGE, Thomas: *Frühe Christen unter der Erde. Die Marcellinus-Katakombe in Rom ist wieder zugänglich*, előadás, 2014. május 5. https://www.deutschlandfunkkultur.de/fruehe-christen-heiligenbilder-unter-der-erde.1278.de.html?dram:article_id=285007 (Utolsó letöltés: 2018. november 9.)
- NAGYMIHÁLYI Géza: *Az angyalok. Liturgia és ikon a keresztényen keleten*, Paulus Hungarus–Kairosz Kiadó, 2002.
- NAGYMIHÁLYI Géza: *Képtisztelet a bizánci kereszténységben*, in: XERAVITS Géza (szerk.): *Ikonográfia ökumenikus megközelítésben*, PRTA–L'Harmattan, Pápa–Bp., 2005.
- PECSUK Otto: *Pál és a rómaiak. A Római levél kortörténeti olvasata* (Doktori disszertáció). Kálvin Kiadó, Budapest, 2009.
- PECSUK Ottó: *A katakombák rejtélye*, in: *Harangszó*, 2014. január, 2. szám. 4.
- PŰSÖK Sarolta: *Művészet, képprombolás, reformáció és a képi megjelenés jogosultságáról*, in: *Studia Reformata Transylvaniensis*, Kolozsvár, 2001/1. 139-149.
- RÉVÉSZ Imre-SEGESVÁRY Lajos: *Az Egyháztörténelem alapvonalai*, Városi Nyomda, Debrecen, 1936.
- RIES, Julien: *A hívő ember a zsidó, keresztény és az iszlám vallásban*, Typotex Kiadó, Budapest, 2006.
- SCHULTZE, Victor: *Die Katakomben: Die Altchristlichen Grabstätten – Ihre Geschichte und Ihre Monumente*, Severus Verlag, Hamburg, 2013.
- SEIBERT, Jutta (szerk.): *A keresztény művészet lexikona*, Corvina Kiadó, Budapest, 1986.
- SZÁNTÓ Konrád: *A katolikus egyház története, I. kötet*, Ecclesia Kiadó, Budapest, 1987.
- USZPENSZKIJ, Leonid: *Az ikon teológiája az ortodox egyházban*, Kairosz–Paulus Hungarus, Budapest, 2003.
- VANYÓ László: *Az ókeresztény művészet szimbólumai*, Jel Kiadó, Budapest, 2010.
- WISEMAN Miklós: *Fabiola, vagy a katakombák egyháza*, (ford. Holló Miklós) Szent István Társulat, Pest, 1856.
- XERAVITS Géza: *Ikonográfia, Baán István: A képtisztelet dogmatörténeti háttere*, in: Uő. (szerk.): *Ikonográfia ökumenikus megközelítésben*, PRTA–L'Harmattan, Pápa–Budapest, 2005.

Püsök Sarolta¹:

Hogyan kerültek kalotaszegi varrottások a királynő kelengyéjébe?

Why Are There Traditional Embroideries from Călata Region (Kalotaszeg) in the Dowry of a Princess?²

The study has three major units:

A) *Protestantism and social engagement.* In the Hungarian Protestantism it is common and a tradition to be socially engaged. One can't be indifferent in the case of social issues, but has to declare God's glory in the world through having a responsible approach to their community in social, economic and cultural respects.

B) *The culture-historical role of pastor's families.* The walls of a manse are made of glass – as the Hungarian saying says the life of the pastor and their family has always been interesting to the outer world. After the period of illuminism, but more in the 19th century the residents of the manse consciously assumed the role of being an example. They readily undertook the duty of social organisation, the one of spreading culture, and educating the people.

C) *The exemplary voluntary work of Gyarmathy Zsigáné.* The lady presented in the study was born in the middle of the 19th century as a pastor's daughter, with her husband they have coordinated and made a considerable contribution to the cultural, social life of Călata (Kalotaszeg) region in Transylvania. She took the beautiful handmade embroideries sewed by the countrywomen to world fairs, and promoted this kind of traditional craft through her assiduous publicistic work. She formed friendships with painters, ethnographers, fashion designers, won the support of noble women from around Europe, using her network she popularized the embroideries, so they reached America, queens in European royal courts, Parisian, Viennese salons. With her writings she aided the picturesque but dismally poor region with waking demand for the embroideries, so opening the door to home-industry, which was almost life-saver for the country-folk. This helped not only to lessen the economic hardship, but also to save the values of folk

¹ Egyetemi docens, Kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Kar, email: pusoksarolta@gmail.com

² „This work was supported by a grant of the Romanian Ministry of Research and Innovation, CCCDI - UEFISCDI, project number PN-III-P1-1.2-PCCDI-2017-0326 /49 PCCDI, within PNCDI III”.

art from sinking into oblivion, this way the techniques and the pristine patterns have been passed on to the coming generations and they can still be admired as a decoration of many reformed churches in Călata region (Kalotaszeg).

Key-words: protestant sense of mission, manses and culture/civilization, Gyarmathy Zsigáné, embroideries from Călata region (Kalotaszeg), home-industry

Elöljáró gondolatok

Sokat töprengtem azon, hogy az engem jelenleg foglalkoztató kérdések közül mi lenne az, amelyet Bodó Sára tiszteletére ajánlhatnék. Aztán előjöttek a kedves pillanatképek, az olvasottsága, az önfeláldozó szolgálatkészsége, amellyel egyetemi katedráról, és távoli vidékek egyházi közösségeiben hirdeti a Biblia nagy titkait és az élet apró csodáit. Eszembe jutott a szép iránti fogékonysága, a debreceni lakásának nőies, üde tisztasága, ahol egyik decemberben először láttam pillekönnyű csipke angyalokat a karácsonyfán. Gondoltam, talán örömmel tekintene bele egy olyan hajdanvolt nő élettörténetébe, amely a református életesmény ragyogó tükré.

Bevezető gondolatok

„Kalotaszeg nagyasszonyáról”, Gyarmathy Zsigáné Hory Etelkáról előttem már többen is megemlékeztek, nem is vállalkozom sem művelődéstörténeti, sem néprajzi tanulmány, még kevésbé szépirodalmi elemzés írására. Alakját és főként a térség lakóiért végzett szolgáltatást elsősorban a rendszeres teológus szemével vizsgálom, aki számára fontos annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy mi az, ami egy református ember, közelebbről egy papi család önértelmezésébe belefér, létezett-e a 19. sz. végén, és létezik-e még egy olyan küldetésstudat, amely a protestáns gyökerekből táplálkozik?

Az alábbiakban három nagyobb gondolategység következik: protestantizmus és társadalmi szerepvállalás, azaz a közösség, nemzet ügyei iránti elkötelezettség kérdése; a papi családok művelődéstörténeti szerepe; Gyarmathy Zsigáné példaértékű önkéntes feladatvállalása, aki egy református papi család sarja.

A) *Protestantizmus és társadalmi szerepvállalás*

A reformáció hajnalán jelzés értékű az a tény, hogy Luther és társai tudatosan fordítanak hátat a középkorban annyira elterjedt szerzetesi életformának. A kolostorok kapuinak a feltárása nyomán számottevő, iskolázott férfi és nő „megy ki a világba”, azaz választja szolgálata színteréül azt a környezetet, amelytől korábban óvakodott. A kivonulás valójában visszatérés abba a közegbe, ahova Isten maga rendelte őket. A keresztyén ember helyének meghatározására

vonatkozó *locus classicus* Krisztus főpapi imája, amelyben a Mester félti ugyan övéit a világ gonoszságától, de nem kér semmiféle evilági elkülönítést oltalmukra: „*Nem azt kérem, hogy vedd ki őket a világból, hanem hogy őrizd meg őket a gonosztól*”. Ugyanezen a helyen hangsúlyozza, hogy a választottak nem azonosak a világ hamisságával, sőt kéri megszentelésüket az Ige igazságával. (Jn 17,15-17) Isten választottainak küldetése, hogy hordozzák ezt az igazságot ebben a világban, de ezt elrejtekezve nem tehetik, nem véletlenül használja erre a szolgálatra Krisztus a Hegyi beszédben a hegyen épített város, és a véka alá nem rejthető, azaz nyilvános világításra szánt gyertya képét. Az elkülönülés, a választottak visszahúzódása már az ószövetségi korban is kísértett. A kérdés a babiloni fogság idején különösen is kieleződött, hiszen a fogságra hurcoltak hirtelen teljesen új közegbe kerültek, távol a jeruzsálemi templomtól, távol a hazájuktól, a választottak közösségétől, és egy ilyen helyzetben hangzik fel Jeremiás próféta bátorító útbaigazítása.³ A félrevonulás tilos, a megmaradásuk egyik nyitja, hogy *munkálkodniuk kell annak a városnak a jólétén*, ahova kerültek, azaz még a fogságban, a kényszerközösségekben sem szabad elkülönülniük a világtól. A választott nép számára a fogsággal elkezdődött a szórvány sors, amelyben éppen ez az alkalmazkodó képesség, részvállalás a környezet életében, jelentette a *modus vivendit*, a sikeres továbbélést.

A reformáció korában azáltal, hogy ismét felértékelődött a bibliai tanítás, a fenti, a ki-választottak életvitelére vonatkozó, szentírási helyek is meghatározóak lettek a protestáns felekezetek számára. Ugyanakkor a bibliai üzenethez, az eredeti forráshoz való ragaszkodás következményeként megnőtt az olvasni vágyók száma. A protestáns egyházak iskolaalapítással, a tehetős protestáns nemesek a tanulni vágyó ifjak támogatásával (patrónusi rendszer) járultak hozzá a szélesebb néprétegek körében az írástudatlanság gyors felszámolásához és a társadalmi szerepvállalásra alkalmas magasan iskolázott értelmiségi réteg megteremtéséhez. Az utóbbiak zömét sokáig a teológiai tudományok mellett, a kor ismereteiben is jártas „tudós és tiszteletes” lelkipásztorok képezték, akik a tanulási lehetőséget úgy viszonyították támogatóiknak, hogy a közösségi ügyeket tehetségükhöz mérten szívesen felvállalták. Magyar vonatkozásban is helytálló részben az, az eredetileg német közegben elhangzott megállapítás, amely szerint: Luther óta a tanult, iskolázott lelkészek (sacerdotes litterati) átveszik a nemesek szellemi vezetésének a helyét, miközben mellettük állnak a kevésbé iskolázott sacerdotes simplices tömegei.⁴ Az alábbiakban vázoljuk a protestáns lelkipásztorok kultúraalkotó szerepének néhány jellegzetes vonását a reformációtól napjainkig terjedő fél évezredes idővonalon.

³ Jeremiás 29, 5-7: „Építsetek házakat, és lakjatok bennük, ültessetek kerteket, és egyétek gyümölcseiket! Vegyetek magatoknak feleséget, és szülessenek fiaitok és lányaitok! Házassítsátok meg fiaitokat, lányaitokat pedig adjátok férjhez, és szülessenek fiaikat és lányokat! Sokasodjatok meg ott, és meg ne fogyatkozzatok! És fáradozzatok annak a városnak a jólétén, ahová fogságra küldtelek benneteket, és könyörögjetekek érte az Úrhoz; mert annak jóléte a ti jóléteitek is!”

⁴ KANTZENBACH, Friedrich Wilhelm: *Zur kirchen- und kulturgeschichtlichen Bedeutung des evangelischen Pfarrhauses- Streiflichter und Schwerpunkte*, In Hg. RIESS, Richard (Hg): *Haus in der Zeit – Das evangelische Pfarrhaus heute*, Kaiser Verlag, München, 1979, 46.

B) A papi családok művelődéstörténeti szerepe

A kérdésfelvetés önmagában is okot szolgáltat egy rövid gondolatkitérőre. Bármely társadalmi folyamat, intézmény stb. esetében megfigyelhető, hogy ameddig egy megszo-
kott, csak apró változásokat mutató menetrendet követ, addig nagyon ritkán születnek rá
vonatkozó elemzések, értékelő leírások. A protestáns lelkészcsaládok helyzete az első 450
esztendőben aránylag keveset módosult az utolsó fél évszázad nagy változásaihoz viszonyítva. Az egykori „vasfüggöny” innenső oldalán főként a rendszerváltás utáni időszakban indultak be számottevő változások, mostanra került előtérbe a lelkészi identitás, s ilyen-
ként a lelkészi család önmeghatározásának kérdése. Német nyelvterületen pl. már évtizedekkel korábban módosították a lelkészi hivatásképet a nagy társadalmi változások, s ennek következményeként jelzés értékű, hogy a múlt század hetvenes-nyolcvanas éveiben számos olyan kiadvány jelent meg, amely a fenti kérdéssel foglalkozott. Konferenciák, tanulmánykötetek egyik vezető témája lett a lelkészi identitás, a protestáns parókiák szerepének vizsgálata. A történeti visszatekintések esetében nagyon egyértelműek a párhuzamok az egész protestáns világban. A jövőre vonatkozó lehetőségek, célok megfogalmazásakor azonban sokkal körültekintőbbnek kell tájékozódni, hiszen az utóbbi évtizedek nagy változásai csak részben követik ugyanazt a globálisan elterjedt mintázatot, mellette számos helyi sajátossággal, feladattal is számolni kell.

A reformáció egyúttal a korábbi évszázadokban általánossá vált papi nőtlenség felszámolását is jelentette. Bora Katalin Luther Márton oldalán az első név szerint számon tartott papné, aki azáltal, hogy otthagyta a kolostort, az Istennek tett esküjét mégsem szegte meg, hanem az egyházi szolgálat egy sajátos prototípusát alkotta meg. A lelképásztor mellett nemcsak a feleség és családanya szerepet vállalt, de osztozott férje egyházi szolgálatában. Parókiaként egy kolostori épületet használtak, amely tágas teret biztosított a sok ember ellátására, munkatársak és vendégek befogadására berendezkedő házaspárnak. A kezdeti időszak nagy háztartást vezető parókiái, amelyek a reformációs törekvések gyűjtőpontjai, irányító központjai voltak,⁵ fokozatosan a lelkészi család szűkebb otthonává alakultak, de továbbra is a világra tárt ajtókkal. A lelkészi otthonoknak két fő ismertető jegye volt, egyrészt a belső megtérés, a keresztyén lelkület hatotta át őket,⁶ másrészt a polgári életmód, és a korszakuk kulturális vívmányainak előhírnökei voltak, amely különösen a falusi környezetben volt szembevetendő. Az egyik német szerző a következőképpen írja körül az utóbbi jellemzőt. „A parókia egyúttal város a faluban, egy példaértékű metszete a városi, polgári életformának vidéken.... még ha a

⁵ Magyar vonatkozásban egyik közzismert példája ennek a bibliafordítás idején a Vizsoly melletti gönci parókia, ahol a fordítással kapcsolatos munkálatok zajlottak.

⁶ Különösképpen a klasszikus pietizmus korában, lásd: STECK, Wolfgang: *Im Glashaus: Die Pfarrfamilie als Sinnbild christlichen und bürgerlichen Lebens*, In: GREIFFENHAGEN, Martin (Hg.): *Das evangelische Pfarrhaus – Eine Kultur- und Sozialgeschichte*, Kreuz-Verlag, Stuttgart, 1984, 118-121.

(templom)dombon levő ház külsejét tekintve teljesen az alatt fekvő parasztházak sorába tartozolódik is, és harmonikusan beilleszkedik a faluba, a belseje valami másból, a polgári világból való. Képek, könyvek, művészet és költészet, zene és beszélgetés töltik ki az ízléses (különleges) házat.⁷ Az idézett tanulmány arra a lényeges különbségre is rámutat, ami a polgári világot és a parókiák tájkát mégis megkülönbözteti, jelesül, ameddig az előző hajlamos az elzárkózásra, egyfajta individualizálódás jellemzi, addig az utóbbi tudatosan vállalja a környezet felé nyitást.

Az utóbbi időben különösen is felerősödött az a vita, amely a sajátos, színpadszerű lelkészi létternek a lakókra tett hatására vonatkozik. Ezekbe a vitákba minden bizonnyal vegyül némi anakronizmus is, hiszen korunk emberének az egymástól való eltávolodása és elszigetelődése a polgárosodás kezdeti időszakához mérten a sokszorosára nőtt, talán ezzel magyarázható, hogy a szerzők maguk is elfogultan, túlzó, néhol belemagyarázó empátiával viszonyulnak az „üvegfalú” parókiák lakóihoz. Egyet kell értenünk a német elemzővel, akinek sikerült „visszamenni az időben”, és a felvilágosodás korának lelkészi családjait a maguk korszellemé szerint vizsgálni. „És a felvilágosodás-kori parókiát, nem mások emelték példává, többnyire a lakóinak akarata ellenében, mint a polgári vagy a modern lelkészi otthon. A példás otthoni és családi életközösség megjelenítésének gondolata és a lelkészi élet mintaszerűsége sokkal inkább a felvilágosult lelkész és családja önértelmezésének felelt meg. Ők maguk tették házukat üvegházzá.”⁸ Abban a korban, amikor csak keveseknek adatott meg a magasabb iskolázottság és a szolgálatért járó szerény, de állandó jövedelem, a kiváltságosnak számító papi családok nem tekintették kényelmetlennek, és tolakodónak, hogy a környezetük úgy követi nyomon tetteiket, mintha üvegfalú épületben laktának. Természetesnek tartották, hogy életük minden területe iránt érdeklődnek azok, akiknek a lelki szellemi vezetésére vállalkoztak, a szolgálatuk részének tekintették, hogy rálátást biztosítsanak az általuk pártorolt közösségnek arra, ahogyan ők maguk megvalósítják, tettekké formálják a másoknak hirdetett szavakat. A szószéken elhangzó Ige aranyletétje emberi oldalról épp az ige hirdető életvitele, ezért a sunyítás,

⁷ STECK, Wolfgang: 109-110.- *„Das Pfarrhaus ist zugleich die Stadt im Dorf, ein exemplarischer Ausschnitt städtischer, bürgerlicher Lebenswelt auf dem Lande. Städtische Kultur kennzeichnet den Lebenszuschnitt der Pfarrfamilie, ihre modische Kleidung wie ihre gepflegten Umgangsformen, ihre privaten Interessen und natürlich ihre Bildung, ihre Sprache. Auch wenn sich das Haus auf dem Berge nach seiner Aussenseite ganz in die darunterliegenden Bauernhäuser einreicht und sich harmonisch ins Dorf einpasst, das Interieur ist aus einer anderen, der bürgerlichen Welt. Bilder und Bücher, Kunst und Dichtung, Musik und Gespräch füllen das aparte Haus aus.”* - Kiemelve a lefordított szövegrész.

⁸ STECK, Wolfgang: 121. - *„Vielmehr wurde das Pfarrhaus, wurden die pastorale Ehe, die Pfarrfamilie in die Pfarrerskinder in der Aufklärung zu jenem moralischen und pädagogischen Vorbild, das sie seitdem geblieben sind. Und das Pfarrhaus der Aufklärungszeit wurde nicht –wie das bürgerliche und das moderne Pfarrhaus- von anderen zum Vorbild erhoben, meist gegen den Willen seiner Bewohner. Vielmehr entsprach die Idee vorbildlicher Gestaltung der häuslichen und familiären Lebensgemeinschaft, die Vorbildlichkeit der pastoralen Lebensführung ganz dem Selbstverständnis des aufklärten Pfarrers und seiner Familie. Sie machten ihr Haus selbst zum Glashaus.”*

kettős mérce összeegyeztethetetlennek minősült volna a hiteles lelkészi szolgálattal. Az előbb idézett szerző valóságghűen állapítja meg azt is, hogy a történelem során talán sohasem létezett az az idilli parókia, amely mind a belső lelki élet, mind életviteli szempontból tökéletes példa lett volna, de a parókia szimbolikájának, a lelki, szellemi és fizikai értelemben vett példaértékű életvitel igényének, időket átívelő normának kellene maradnia.⁹

A tanulmányban vizsgált életmű szempontjából leginkább a 19. század második felére kell odafigyelni, amikor erdélyi viszonylatban is jellemző volt a papi család tudatos példamutatása, társadalmi szerepvállalása. Abban az időszakban Európa-szerte hittek a kultúra fejlődésében, amit a Kiegyezés utáni időszakban a hazánk tájain tapasztalt gazdasági-kulturális fellendülés csak fokozott. A század végére a falvakban is megalakulnak az első kulturális egyesületek, kórusok, olvasó-körök, és népfőiskola szerű gazda-körök, amelyek szervezésében és működtetésében a lelkipásztorok és a kántortanítók „hivatalból”, azaz magától értetődően országrészt vállalnak... néha a lelkészi hivatás fő céljának a rovására.

„...főleg a plebejus demokratikus mozgalmakban, a multifunkciós protestáns papi személyeknek jelentős szerep jutott. Ez a multifunkciós (politikai, tudományos, irodalmi, szociális és spirituális) szerep sokszor »természetesen« szorította háttérbe a hitvallásos spiritualitást, hiszen az illető személynek *nemzeti-polgári szinten* kellett minél elfogadottabbá lenni.”¹⁰ A korszakra vonatkozó elemzések a vallási-társadalmi összefonódások mentén gyakran használják a *kultúr-protestantizmus* kifejezést. A nemrég elhunyt történész, Tőkéczi László mutat rá arra, hogy miközben a polgári világban egyre erőteljesebben jelentkezett az ateizmus értékrendet, családot kikezdő szele, addig a protestáns pietizmus életidegen és tudásmegvető magatartása és a katolikus megújulási mozgalom reakciós tekintélyelvűsége között „maradt egy keskeny út: hit abban, hogy a személyes (»szabad«) hit és a »magas kultúra« egysége adhat csak méltó emberi létformát. Egy olyan egységet, amelyben a hektikus, sokféle –izmussal terhelt modern világ *minden* értéke/műve, gondolata integrálódhat.”¹¹ Tanulmányában rámutat, hogy „a 20. sz. nyomorúságainak tapasztalása révén mára a kultúrprotestantizmus teljesen negatív kategória lett”, holott nem volna szabad egyoldalúan felelőssé tenni a rosszért, és elhallgatni a pozitív hozadékait. „Egyetlen nagy tévedésük volt: hittek a tudás, a műveltség embert tökéletesítő, végtelen nagy haladásában... A kultúrprotestantizmus a műveltség és erkölcs keresztyén jellegének őrzésével közvetett hitvédelmet is végzett.”¹² A műveltségbe vetett túlzó bizalom, a tudás és kultúra letéteményezőjéről, a Teremtőjéről megfélemedezni dőreség, de ugyanolyan veszélyes lemondani Isten iránti hűségéből arról a világról, amelyet Ő maga rendelt életterület az embernek. „A hit tudás nélkül vakhit, a tudás hit nélkül önveszélyes vakmerőség... Az a keresztyénség, amely szektás szükségsgben *védekezik* a »világ« ellen, s nem *áthatni*

⁹ STECK, Wolfgang: 123.

¹⁰ TÖKÉCZKI László: *Keresztyén hit és kultúrprotestantizmus*, In: THÉMA (Theológiai Élet Ma), II. évfolyam, 2-3.szám, Protestáns Tanulmányi Kör folyóirata, Budapest, 2000, 84.

¹¹ TÖKÉCZKI László:85.

¹² TÖKÉCZKI László:85-86.

akarja azt, az szinte önmagát fegyverzi le ... Értékelvű emberi kommunikáció, együttélés lehetetlen kultúra nélkül, amelynek kimagasló alkotásai –még hit nélkül is- túlmutatnak önmagukon, mivel az isteni ajándék, emberi szellem művei.”¹³

A 20. század elején még valóban kísértett a magyar protestánsok körében is a kultúra mindent átható bővölete, de az első világhégés, és az azt követő események előidézte törés akkora volt, hogy mindenkit alázatra, és önvizsgálatra készítetett. Az erdélyi értelmiség is felülvizsgálta mind az Istenre, mind a világra vonatkozó nézeteit, és mindezt oly módon, hogy a korábban hasznosnak bizonyult gyökereikbe kapaszkodtak. A kortárs teológus Makkai szóhasználatát felelevenítve írja a korszakról, hogy „a 17. század óta lappangó tudat, hogy *nemzetfenntartó, társadalomszervező és kultúrateremtő* egyház vagyunk, felszínre került...”¹⁴ Mindebben elsősorban a protestáns felelősségtudat, a nyája előtt járó, és utat mutató keleti pásztor képe rajzolódik ki, aki nem a kultúrában hisz, hanem Istenben, de mert Teremtőjében hisz, a maga rendjén kész kultúrát teremteni, a rábízott világot formálni. Szerencsés egybeesés, hogy ugyanebben az időszakban bontakozik ki az ún. újreformátori teológia, amely az ember-Isten viszony korábbi ficamait helyére teszi. „A két világháború között kialakult egy olyan szellemiség és értelmiségi réteg, amely mind biblicitásban és hitvallásosságban, mind nemzetfenntartó, társadalomszervező és kultúrateremtő erejében az elkövetkező évtizedekre nézően is meghatározó és megtartó tényező volt.”¹⁵

A világháborúk közötti időszakban a lelkésztársadalom egységesen szívügyének tekinteti, hogy az általuk pásztoroltaknak ne csupán a lelki kérdések orvoslásában nyújtsanak segítséget, hanem a teljes emberre tekintsenek, élete minden vetületére. A hozzáállásukat egyrészt a kortárs teológusok mérvadó nyilatkozatai, másrészt a vitaforumokon (egyházi sajtó és lelkészértekezleti ülések) elhangzottak formálták. Vizsgálódásunkat megkönnyíti Vasady Béla 1942-ben megjelent munkája, amelyben az erdélyi származású budapesti püspöknek, Ravasz Lászlónak az írásai alapján foglalja össze a lelkészi pálya leírását. A társadalmi szerepvállalást illetően jegyzi fel, hogy „A lelkipásztor ..., az *egész gyülekezetet* szolgálja, annak minden társadalmi rétegét egyformán szereti, óvja és emeli. A gyülekezeti tagok azonban egyúttal a *nemzet* tagjai is. *Egyházépítés és nemzetszolgálat tehát elválaszthatatlanul összetartoznak.* A lelkipásztor gyülekezetén keresztül az egész nemzetért is megáldozza önmagát.”¹⁶ Elsődlegesen a gyülekezeti névjegyzékbe felvettekre összpontosítanak, de senkit nem szabad a kapcsolathálójától elszigetelten kezelni, így a lelkipásztorok figyelmének arra a nemzetközösségre is tekintettel kell lennie, amelybe a gyülekezeti tagok betagozódnak.

¹³ TÖKÉCZKI László: 86.

¹⁴ KOZMA Zsolt: *A református értelmiség megújulása*, In: *Önazonosság és küldetés*, Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása, Kolozsvár, 2001, 51.

¹⁵ KOZMA Zsolt: *A református értelmiség megújulása*: 51.

¹⁶ VASADY Béla: *A lelkipásztori tiszt és hivatás Ravasz László gondolatvilágának tükrében*, Az Igazság és Élet Füzetei -27., Debrecen, 1942., 41.

Így válik a református lelkipásztor a nemzet mindenésévé, „a nemzet napszamosává”¹⁷ – idézi Vasady az előzőek kapcsán a püspök lelkészértekezleti elnöki beszédét, amelyben úgy nyilatkozik a lelkészekről, mint akiknek nélkülözhetetlen a szolgálatuk. A napszamos egyébként az a munkás, akit mindenféle munka elvégzésére felhasználhatnak, néhol a legalantasabb, alkalmanként nagy szakértelmet, hozzáértést igénylő feladatra is, de sohasem a maga kedvére, hanem mások megbízásából, és hasznára cselekszik. A lelkipásztori munkára vonatkoztatott metafora elsősorban ezt az utóbbi vonást emeli ki, hogy a napszamos feltétlen engedelmességgel, az éppen legidősebb feladatot végzi el. Napszamos egyébként akkor hívnak, amikor a legilletékesebb, a gazda, önerőből nem tudná elvégezni a munkát. A nemzetközösségben is akadtak mindenkor más hozzáértők is, akik bizonyos közérdekű feladatok (nemzetfenntartás, társadalomszervezés és kultúrateremtés) elvégzésének gazdái lehettek, csakhogy a történelem folyamán legtöbbször a szellemi, gazdasági elit annyira kis létszámú volt, hogy szükségesnek bizonyult a „nemzet napszamosait” is munkába állítani. Ravasz László az akkoriban agrár-oroszának minősülő haza falvainak tanácstalan vergődését látva, fel is szólítja lelkész társait, hogy álljanak az élére a nemzet felemelkedését irányító törekvésnek. „Mi az emberi felvilágosodásért küzdünk, de hitvallásaink alapján; nemzeti haladást írunk zászlóinkra, de az evangélium szellemében; egyetemes magyar programot hirdetünk, amelyben mindenki megtalálja a maga helyét, de különösképpen szánjuk, szeretjük, neveljük és szolgáljuk azt a magyar földművelő népet, amely 400 esztendőn keresztül velünk a legbensőbb közösségben élt...”¹⁸ Tény, hogy a húszas, harmincas években a falvak zömében még mindig a lelkipásztor volt az egyetlen értelmiségi, aki a népnevelés szolgálatát képes volt felvállalni. A modern értelmiségiből válhat szobatudós vagy önző individualista, de ha önértelmezésének legfelső szintjét a keresztyénsége tölti ki, akkor műveltségéhez, tudásához olyan küldetést tud járul, amely kész másokért cselekedni, a felebarát szükségét meglátni. A református lelkipásztor sem tekintheti ilyenként saját képességeit, lehetőségeit öncélnak, hanem szolgálati eszköznek a népnevelésben. Ravasz László alábbi megállapítása értelmében a lelkipásztor műveltségének fokmérője, tükrö az általa pástoroltak felemelkedése, fejlődésének mértéke: „...a műveltség értéke nem attól függ, hogy legmagasabb fokon milyen magányos és kivételes egyéniségeket és eredményeket mutatott fel, hanem attól, hogy a nép legszélesebb rétegét milyen általános magaslaton tartja és az egyetemes népműveltséget a maga történelmi állapotában miképpen tudja természetének megfelelően fejleszteni.”¹⁹

A II. világháború végéig a lelkipásztorok felkészültsége nem volt meddő tudás, hanem olyan közkinccsé tett ajándéka Istennek, amely több síkon is hasznosult. „Egykor tehát érvényesült az a funkció, hogy a közösségi élet középpontja az egyház. A falu papja –különösen a református tradícióban-, legtöbbször tanítója, ügyvédje is volt, de így mindenképpen sok szálon

¹⁷ A *nemzet napszamosai* kifejezést először Vas Gereben használta a színészekre, majd a 19. sz. második felétől általában a tanítókra vonatkoztatták.

¹⁸ RAVASZ László: *Legyen világhosszág. I.*, Budapest, Franklin-Társulat, 1938, 476.

¹⁹ RAVASZ László: *Isten rostájában I.* Budapest, Franklin-Társulat, 1938, 62.

fűződött egybe a politikai közösség és az egyház élete.”²⁰ A háborút követő hatalmváltás, a kommunista önkényuralmi rendszer kispadra tette a világi szolgálatot ellátó keresztyén lelkületű értelmiségieket, az egyháziakat pedig egyenesen száműzte a közéletből. Az elvtársak árgus szemekkel figyelték, hogy a lelkipásztorok kikkel tartanak kapcsolatot, és akit lehetett megfélemlítettek, hogy ne érintkezzenek azokkal, akik a keresztyén értékrendet képviselik. „... maradt a lecsupaszított kultikus funkció, amely heti egy-két alkalomra korlátozódik. Az élet már más intézményekben lüktet, így az egyház akarva-akaratlanul gettó helyzetbe került.”²¹ Az egyházak elszigetelése és ezzel párhuzamosan az emberek ideológiai agymosása annyira „sikeres” volt a keleti tömb országaiiban, hogy az újabb rendszerváltást követően sokan megkérdőjelezték az elkobzott egyházi vagyon visszaigénylésének létjogosultságát.²² A református intézményhálózat (iskolák, szeretetotthonok) négy évszázados hagyományának erőszakos megszakítását követően nemcsak anyagiakban megterhelő az újrakezdés, de a fejekben is rendet kell teremteni, hogy mindenki megértse, mi szerint egy vallási közösségnek joga van a gyerekeit a saját világszemléletének megfelelően nevelni, és az időseit, elesettjeit is a saját „szeretetyelvén”²³ gondozni. Össz társadalmi szempontból pedig semmiképp sem veszteség, hosszútávon egyenesen nyereség, ha az egyházak felvállalják tagságuk anyagi és szellemi életének az akadálymentesítését és fejlesztését. Időigényes feladat felekezeti kisebbségi helyzetből megérteni egy posztkommunista és szekularizálódott társadalomban, hogy „...a szent és profán szféra a protestáns tradícióban nem különül el élesen. ... A mindennapi életnek, a munkának, a gazdaságnak, a családi életnek kell megszenteltetnie az evangélium által. Ehhez természetesen nem elegendő az evangélium hirdetésének egyetlen verbális csatornája.”²⁴

A 20. század második felében az egyházi tevékenységek megnyirbálása és a lelkipásztorok félreállítása csak egyik tényező, amelynek következményeivel a szabadság éveiben számolni kell. Másfelől az óriási társadalmi változások nyomán kialakult új helyzettel is szembesülni kell. A század második felének pozitív hozadéka, hogy lényegesen megnőtt a lakosság iskolázottsági szintje, a kulturális, gazdasági, politikai kérdésekben irányítani képes értelmiségi réteg is kiszélesedett. Ugyanakkor a kommunista diktatúra ateista, materialista ideológiájával fertőzött iskoláinak és propagandájának a negatív hatása is tetten érhető mind az értelmiségiek körében terjedő szekuláris, liberális gondolkodásmódban,

²⁰ SZÜCS Ferenc: *Karizma, ordo, ordináció, - tisztség, rend és rendszer a jövőendő egyházában*, In: THÉMA (Theológiai Élet Ma), VI. évfolyam, 2-3.szám, Protestáns Tanulmányi Kör folyóirata, Budapest, 2004, 3.

²¹ SZÜCS Ferenc: 4.

²² Lásd például a sepsiszentgyörgyi református kollégium visszaigénylési perének elvesztését.

²³ A fogalmat Gary D. CHAPMAN alkotta meg 1992-ben (*Five Love Languages*), először öt olyan módot nevezett meg, ahogyan a szeretetet ki lehet fejezni, azóta ugyanarra a sémára kibővítették a listát. Az amerikai író és párkapcsolati szakember rámutatott, hogy amiként mindenki számára a saját anyanyelve a legérthetőbb, úgy a szeretet kifejezési formáinak megválasztása sem közömbös, ugyanis ebben is mindenki a saját maga számára legérthetőbben szólítható meg hatékonyan.

²⁴ SZÜCS Ferenc: 4.

mind a tömegemberek tájékozatlanságában. A rendszerváltást követően a teológia egyik nagy kihívása, hogy újragondolja a lelkeszi identitás kérdését, amelynek a jelen tanulmány csupán egyik részterületével foglalkozik. A '89-es változások idején például az erdélyi lakosság megnövekedett bizalommal fordult a református lelkészekhez közéleti kérdésekben, akik több olyan feladatot bevállaltak, emberhiány okán, amelyeket a történelmi szükség-helyzet indokolttá tett, de mára vitatható a folytatásuk. Ugyanakkor vannak olyan új területek, ahol ideje volna az egyháziak jelenlétének, már csak azért is, hogy segítsék tájékozódni keresztyén világszemlélet szerint az információáradattal vesződő embereket. A kolozsvári kortárs teológus a következőképpen határozza meg a fenti feladatot: „Az egyháznak... Egyfelől végeznie kell a szónak és a tettnek a misszióját: az igehirdetést a szóban történő lelkigondozást és a diakóniát. Másfelől ún. magatartás-misszióra kötelezett: tagjai, elsősorban a lelkipásztor, gondnok, presbiter keresztyén életükkel, egész életfolytatásukkal példaként járnak a közélet minden területén.”²⁵ A mindig példaképeket kereső ifjúságnak, és a gyermektegy lelkű, tájékozatlan tömegeknek különösen is nagy szüksége van olyan felelősségteljes vezető egyéniségekre, akiknek az életében szó és tett békésen fonódik egybe, azaz akik hiteles életpéldával tudnak utat mutatni egy olyan korszakban, amikor a világ bármelyik pontjáról kéretlenül is gyártanak hamis, tévútra vezető mintákat. Közép-Európa nemzetei még mindig abban a szerencsés helyzetben vannak, hogy élő gyökerekkel, kulturális örökséggel kapaszkodnak a lét egészébe. Az előbb idézett tanulmány a közéletnek erről a területéről, a művelődésről is megemlékezik, amelyben a lelkipásztoroknak továbbra is feladatot szán: „... Nem sajátosan keresztyéni feladat, de rendeltetés-ként fogjuk fel a népi hagyományok felkutatását, megőrzését: a magyar énekkincsünkre, a népi táncokra, a néprajz tárgyi eszközeire gondolok. A lelkipásztortól ezt el is várják, s nincs is miért vonakodniuk ettől, természetesen azzal a kikötéssel, hogy a kultúrunka ne vonja el a sajátos lelkipásztori szolgálattól.”²⁶

Az is nagy szolgálat, ha tudatosítja ennek az örökségnek az értékét, hiszen egy tárgyi emlék, egy dallamsor látszatra jelentéktelen, olyan, mint egy apró hajszálygökér, de a hozzáértők tudják, hogy a hajszálygökereken keresztül történik az életerő pótlása, és a kulturális hajszálygökerek elmetszése létbizonytalansághoz vezet. A dallamok, a táncok, a mondák, és a műves tárgyi eszközök üzenetet hordoznak, és az újabb nemzedékeknek használható életbölcsest, életmintát és értékrendet közvetítenek, ha van türelmük megfejteni és megtanulni ezt a sajátos „nyelvet”.

Az előzőekből kirajzolódtak a papi családok, és általában a keresztyén küldetést, mint életpéldát tudatosan megélők sokrétű szerepköreinek alapvonalai. Fél évezreden át sokféle történelmi viharból menekült ki szinte töretlenül a lelkeszi hivatás szeretete, és az ebből fakadó társadalmi szerepvállalás igénye. Az utóbbi két évtizedben szakadozni látszik ez

²⁵ KOZMA Zsolt: *A lelkipásztor és presbiter részvétele a közéletben*, In: Másképpen van megírva, Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása, Kolozsvár, 2007, 106.

²⁶ KOZMA Zsolt: *A lelkipásztor és presbiter részvétele a közéletben*, 108.

a folyamat, a szakirodalom is egyre többet foglalkozik pl. a lelkészi pálya nehézségeivel, az „üvegfalak” káros hatásával, a lelkészgyerekek frusztrációival. Német nyelvterületen már két évtizeddel korábban észlelték ezt a jelenséget: „Nemzedékeken keresztül tudták a fiak atyáikat követni a tisztségben, nem csupán kényelmi okokból és a környezet miatt, hanem belső meggyőződésből. Az utóbbi húsz esztendőben feltartóztathatatlanul visszahúzódik az a korszak, amikor még a teológiai hallgatók magas százalékaránya lelkészi családból származott.”²⁷ Mindezek láttán tényleg kell foglalkozni a szakmai ártalmakkal, fel kell tárnai a pályaelhagyás, vagy a szülői pályamodell megtagadásának az okait, amelyet a gyakorlati teológia bizonyosan el is végez. A lelkészi identitás válsága, a szolgálati határok képlékenysége, és a lelkipásztori életpéldák között jelentkező ellentmondások mind hozzájárulnak a fiataloknak a lelkipásztori hivatással kapcsolatos bizalomvesztéséhez..., és általában a protestáns ember küldetésstudata is mítosszá válhat, ha nem sikerül idejében újraértelmezni, és korunk kihívásainak megfeleltetni a hagyományos értékeket. A tanulmány az alábbiakban egy olyan életpéldát mutat be, amely egy évszázad távlatából is időszerű, mert a külső körülmények ugyan változtak, de az alapviszonyulás örökérvényű kell, hogy legyen: azaz úgy sáfárkodni az Istentől kapott személyes ajándékokkal (műveltség, társadalmi helyzet, kapcsolatháló, anyagi források), hogy általuk az egész közösség épüljön, megvalósuljon az elesettek felemelkedése, a nemzeti örökség átörökítése.

C) Gyarmathy Zsigáné példaértékű önkéntes feladatvállalása

Gyarmathy Zsigáné Hóry Erelka²⁸ 1843-ban született egy kalotaszegi falu, Gyerőmonostor református parókiáján. Lelkipásztor édesapja nemesi származású, művelt ember volt, gondosan irányította gyermeke tanulmányait, olvasmányait, ő maga is írt verseket.²⁹ Ideális környezetben nevelkedett, a havasalji táj festői szépségével ölelte át, a pazarul díszített népviselet színpompájával, különleges formavilágával nyűgözte le, szüleitől az emberek iránti segítőkész, a világ iránti érdeklődő viszonyulást tanulhatta el. Később írásaiban gyakran szerepelnek lelkipásztorok és papnék. Valószínűleg saját édesanyjára, de önmagára teljes mértékben ráillik, amit egyik elbeszélésében a fiatal papnéval mondat ki „... én egész életemet a népek akarom szentelni: örömeiben, bánatában részt fogok venni...”³⁰ A fiatal lány népköltészeti anyagot gyűjtött

²⁷ „Generationenlang konnten Söhne im Amt der Vater folgen, nicht nur aus Gründen der Bequemlichkeit und des Milieus, sondern aus innerer Überzeugung. Die Zeit, da ein hoher Prozentsatz von Theologiestudenten aus Pfarrhäusern stammte, ging in den letzten zwanzig Jahren unaufhaltsam zurück.” KANTZENBACH, Friedrich Wilhelm: 43-44.

²⁸ A nevét a fenti változatban, illetve „Gyarmathyné”-ként használta.

²⁹ TÖRÖK Zsuzsa: *A kalotaszegi asszony: Gyarmathy Zsigáné - Írónői életpálya a 19. századi nemzetépítés kontextusában*, Irodalomtörténet, 2016/4., 438.

³⁰ GYARMATINÉ: *Egy papné életéből*, In: *A hegyek közül*; Budapest, 1886, 138.

Gyulai Pál számára. Egyéni érdeklődése tovább bontakozhatott, hiszen 1862-ben férjhez ment Gyarmathy Zsigmondhoz, akiben méltó társra talált.³¹ Férjével a kalotaszegi kistérség életének vezéregyéniségeivé váltak társadalomformáló és művelődésszervező munkájuk révén.³² Példájuk abban is követésre érdemes, hogy közben az asszonynak nem kellett „kékharisnyává” torzulnia, hanem a korszakban szokatlan módon kamatoztatni tudta, s a világ felé is megmutatta értelmét, rendkívüli képességeit, miközben háziasszonyi teendőiben sem vallott kárt, hiszen hét gyermeke született, és elismerésre méltó háztartást, konyhát vezetett. A közösség ügyei iránti elkötelezettségét szebben aligha lehetne megfogalmazni, mint ahogyan ő maga mondatja az előbb idézett elbeszélésbeli fiatal papnéval: „Mikor valaki teljesen kibékült magával, akkor mindig érzi, hogy az egész nagy mindenségnek egy olyan paránya, mely ki nem szakíthatja magát a mindent összefogó láncszemből s érzi, hogy törődnie kell annak a kis világnak az ügyeivel, melyben él. Nem rajongó lelkesedés, hanem egyszerű közönséges érdeklődés az, ami megadja az élet savát.”³³ Az érdeklődésnek ez a formája Gyarmathyné életét is teljesen áthatja, érdeklődik a körülötte élők hétköznapi, örömei és gondjai iránt, fogékony a népművészeti alkotások szépségére, de nem közömbös számára az alkotójuk sorsa sem. Az általa begyűjtött mives tárgyakat, kancsókat, faragványokat és varrottásokat nem a kívülállók szemével nézte, hanem a saját gyökereit fedezte fel bennük úgy, hogy a tárgyak készítőiért a nagyobb testvér felelősségével kezdett cselekedni. Helyzete valóban lehetővé tette, hogy patrónusként forduljon népe szegényeihez. Saját anyagi forrásait is önzetlenül használta fel a közösség javára, ráadásul hálálkodást nem remélve,³⁴ de ügyesen mozgósította ismerőseit is. Társadalomszervezői munkájának egyik mérföldköve, hogy felkérték az 1885. évi országos kiállításon egy kalotaszegi

³¹ Gyarmathy Zsigmond 1848-as hadnagy volt, 1861-ben Bánffyuhunyon főszolgabíró, 1867-től a Bánffy uradalom jószágigazgatója, majd takarékpénztári igazgató, amelynek révén megszabadította a környéket az uzsorásoktól. Kaszinót alapított a társadalmi élet felpozícióra végett, támogatta az iskolákat, a lapkiadást. Hosszú ideig a református egyházmegye főgondnoka volt, idős korára elnyerte a kitüntető királyi tanácsos címet. - Digitális Képtár: Online forrás: <http://dka.oszk.hu/html/kepoldal/index.phtml?id=038057>, (Utolsó letöltés: 2018. 12.10.)

³² A házaspárt nem csupán a szűkebb környezetük ismerte, de nagyon kiterjedt kapcsolathálójuk volt Gyarmathyné több nyelven is levelezett, művészekkel, politikusokkal, még koronás főekkel is tartották a kapcsolatot. Gazdag életpályájának legközvetlenebb forrása a saját írói életműve, ezen belül is a *Tarka képek a kalotaszegi varrottas világából*, (Franklin-Társulat, Budapest, 1896.) című írásgyűjteménye. Halála után egy évvel a kolozsvári történész, Dr. Persián Kálmán írta meg életrajzát: *Kalotaszeg nagyasszonyáról, Gyarmathy Zsigánéről*, (Stief Jenő és Társa, Kolozsvár, 1911.), amely azóta is mérvadó maradt. A világháborúk viszontagságai, aztán a kommunista rendszer szemében „osztályidegennek” minősülő származása bizonyonnan hozzájárultak ahhoz, hogy szinte egy évszázadon át hallgatott róla az utókor. A hetvenes évek elejétől a szűkebb szakmai körökben kezdenek ismét hivatkozni rá, de tágabb hallgatóságot megszólító méltatások az ezredforduló után keletkeztek, főként szülőföldjén.

³³ GYARMATHINÉ: *Egy papné életéből*, 246.

³⁴ GYARMATHINÉ: *Tarka képek a kalotaszegi varrottas világából*, 18.

parasztszoba berendezésére. Az ötletgazda dr. Herich Károly, horvát parlamenti képviselő volt, aki feleségestől pártfogója volt később is a kalotaszegi varrottasok terjesztésének. A kiállításon Erzsébet királynénak egy kalotaszegi menyasszonynak a saját kelengyéjébe szánt, fehérrel hímzett lepedője tetszett meg,³⁵ s az első megvásárolt darabként a gödöllői kastélyba került. A második vásárló Eszterházi Pál herceg felesége volt, aki számára a kiválasztott darabot Gyarmathyné megvarratta, mert még talált egy sánta öregasszonyt, aki ismerte még a varrás mikéntjét.³⁶ Fontos pillanata volt ez a kalotaszegi varrottasok történetének. Egyfelől így mentett meg utolsó pillanatban az enyészettől egy régi kézimunkatípust,³⁷ másfelől elindította az ún. *házi ipart*. Különös szerencséje a térségnek, hogy ilyen védnökre lelt,³⁸ aki nem is sejtette, hogy száz év múlva egyetemeken fogják szakmaként tanítani, amit ő saját ötletessége, szorgalma, rendíthetetlen bizakodása segítségével végzett. Tettei, képességei alapján ma bátran nevezhetnénk „manager”-nek (ügyvezető, szervező, vezető) vagy „fundraiser”-nek (önkéntes-ségen alapuló pénzalapteremtő). Az alábbiakban a teljesség igénye nélkül bemutatunk néhány eszközt, utat és módot, ahogyan tevékenykedett.

A szegényekért háziipart szervez a tehetősök megmozgatásával

Az első kézimunka-rendelések váratlanul érkeztek, de utána főként tudatos szervezés, és a főúri hölgyek, valamint képzőművészek segédletével rendszeressé váltak. Gyarmathyné addig is fájó szívvel tapasztalta a vidék lakóinak nyomorát. A korabeli kalotaszegi gyermekek hányatott sorsáról megdöbbentő leírást közöl, amelyben a mai olvasó keserűen tapasztalhatja a száz év után ismét feléledő párhuzamot, ugyanis leírja, hogy a fiatal anyák kénytelenek a mezei munkák idején távoli tájakra vándorolni munkáért, s egy-egy idős nagyszülő tucatnyi unokára felügyel,³⁹ akik közül a csecsemők nem mindig érik meg a szülők hazatértét, de a többi is alultáplált, elhanyagolt. Telente pedig hiába van otthon a család, mert mind a tüzelőnek, mind az élelemnek híján vannak, hiszen a köves, sovány földek nem teremnek eleget. A sanyarú körülmények közepette mentsvárnak minősül az

³⁵ „Akkortájt már csakis a «fehérest» és az írás-utánit varrta a nép, az úgynevezett «varrottas» már réges-régen kiment a divatból. Az 1885-iki kiállítás után én kezdtem visszatáncoltatni az ősi munkát. Egy öreg, sánta asszony még tudta, azt magamhoz vettem s azzal taníttattam meg néhány leányt, kik aztán a maguk falvában terjesztették.” GYARMATINÉ: *Tarka képek a kalotaszegi varrottas világából*, 8.

³⁶ GYARMATINÉ: *Tarka képek a kalotaszegi varrottas világából*, 6.

³⁷ Gyarmathyné ekkortól a különféle minták, motívumok begyűjtésére, felkutatására is odafigyelt.

³⁸ „Gondoljuk csak meg, hány meg hány tájunknak volt 80—100 évvel ezelőtt még virágzó népművészete, a Barcaságnak éppúgy, mint Torockónak vagy a Sóvidéknek. De melyiké maradt meg, virágzott föl s vált tömegessé, háziiparrá, mint a kalotaszegi? Ez nagyrészt Gyarmathy Zsigánénak köszönhető.” S. BARTHA Éva: *Kalotaszeg nagyasszonya*, In: Korunk, 1973/11, 1737.

³⁹ GYARMATINÉ: *Tarka képek a kalotaszegi varrottas világából*, 18-19.

új munkalehetőség,⁴⁰ amelyet otthon végezhetnek a gyermekeik mellett, s jövedelmezőbb is a béresek nehéz, de alulfizetett munkájánál. A megrendelések azonban nem jöttek maguktól, Gyarmathyné előbb a maga pénzén vásárolt hozzávalókat, majd megvette a kézi munkákat, közben pedig szorgalmas levelezésbe kezdett,⁴¹ elsősorban a főúri hölgyeket szólította meg, akik befolyásos közéleti szereplők támogatását nyerték meg az ügynek, de gyakorta árulták is szalonjaikban a csodaszép táj lányainak, asszonyainak gyönyörű varrottasait, vagy férfinépeinek fafaragásait. Többen közülük divatot teremtettek azáltal, hogy az addig csak a szobákat díszítő, vagy a népi ruhadarabokon látható varrottasok motívumaival ruhát terveztek maguknak, ilyen hímmzett ruhában jelent meg Munkácsyné⁴² is Európá különböző művésztelepein, szalonjaiban.

A kiállítások

A varrottasok számára a leghathatósabb reklámot továbbra is a legelső lehetőséghez hasonló kiállítások jelentették. A pesti kiállítás kivitelezése olyan jól sikerült, hogy számos meghívás követte. „A Gyarmathy Zsigáné bemutatta varrottasok első nemzetközi sikerüket az 1887-es brüsszeli kiállításon aratták.”⁴³ 1890-es Bécsi Általános Gazdasági és Erdészeti Kiállításon a varrottasok díszoklevelet kaptak, amelyet leszármazottai ma is büszkén őriznek.⁴⁴ A bécsi kiállítás eladással egybekötött volt, így a közvetlen anyagi haszon is jelentős lett. 1904-ben a Saint Louis-i vilákiállításon a kiállítási pavilon is figyelemfelkeltő mestermű, mert homlokzatát Körösfői-Kriesch Aladár monumentális freskója díszítette, amelyen a kalotaszegi népviseletbe öltöztetett emberek hirdették a benti tarka világot. Az 1905-ös liège-i kiállításon a kalotaszegi varrottasok ismét díszoklevelet nyertek. A sikorsorozat folytatódott az 1905-ös milánói vilákiállításon, az 1908-as londoni nemzetközi kiállításon és az 1909-es berlini népművészeti kiállításon, azaz Gyarmathyné haláláig töretlenül.

Szolgálni írással

Kalotaszeg nagyasszonya tollforgató is volt egyben, ilyenként beírta magát az irodalomtörténetnek abba a korszakába, amikor elkezdtek rendszeresen publikálni az első nők. „Gyarmathy Zsigáné írói pályája a kalotaszegi háziipar megteremtése érdekében végzett munkájával szoros összefüggésben bontakozott ki. A két tevékenységforma tehát elválaszthatatlan

⁴⁰ GYARMATINÉ: *Tarka képek a kalotaszegi varrottas világából*, 29.

⁴¹ „Kötetekre menne azoknak az érdekes leveleknek a száma, melyeket az ország minden részéből és külföldről kapok varrottas-ügyben.” GYARMATINÉ: *Tarka képek a kalotaszegi varrottas világából*, 32.

⁴² GYARMATINÉ: *Tarka képek a kalotaszegi varrottas világából*, 32.

⁴³ S. BARTHA Éva: 1736.

⁴⁴ BUZÁS Pál: *Kalotaszegi kötdések*, Művelődés Egyesület – Szentimrei Alapítvány, Kolozsvár-Sztána, 2008., 20.

egymástól életpályája során: egyrészt a varrottas tette nevét közismertté, és ez a népszerűség írói hírnevére is kihatott, másrészt publicisztikai és szépirodalmi szövegei a régió népszerűsítését szolgálták, tehát sok esetben írásai hívták fel a figyelmet Kalotaszeg autentikus tárgyi kultúrájára.⁴⁵ Szépirodalmi művei idővel kikoptak a köztudatból, az irodalomtörténeti kutatás számára maradtak csak fontosak. Szülőföldje mai művelődésszervezői, mint hálás utódok, elkezdtek újra kiadni a Kalotaszegre vonatkozó műveit. Az *ifjú pap* 2014-ben jelent meg ismét, egy évvel később *A havasok alján*, az elbeszéléseket az 1885-1900 között megjelent köteteiből válogatták, amint az Búzás Pál utószavából kitűnik.⁴⁶

A szépirodalmi művek mellett gyakran jelentek meg a háziipar fellendítését célzó írásai folyóiratokban is. 1890-ben férjével részt vesznek a *Kalotaszeg* című folyóirat elindításában. Gyarmathyné Herrmann Antal mellett a lap egyik alapembere. A folyóiratnak első évben 21, másodikban 34 száma jelent meg vasárnaponként, de sajnos korán abbamaradt.⁴⁷ A lap „... célja szerint arra volt kötelezve, hogy Kalotaszeg népét megfelelően tájékoztassa a gondokról és azok megoldásról. Bánffy-Hunyad és vidéke közművelődési, társadalmi és közgazdasági érdekeit képviselő heti lap. Egyúttal Jegenyefürdő értesítője.”⁴⁸ A folyóirat célkitűzése megegyezik annak a közösségi szolgálatnak az arcélével, amelyet a házaspár felvállalt, és egész életében következetesen végzett.

A nyitott ház és vendégei

A Gyarmathy házaspár társadalmi szerepvállalása, a kulturális értékek őrzése és kamatoztatása terén végzett munkájának legfőbb fellegvára saját otthonuk volt. A 19. század végén még gyerekcipőben járt a pénz ellenében történő vendégfogadás, a szállodák, fogadók száma elenyészően csekély volt, így a szükségszerűség is hozzájárult, hogy a parókiáknak és a nemesek udvarházainak, kastélyainak kapuin kopogtattak a lakóikkal hasonlószerű, vagy a köz javán szorgoskodó utazók. A házaspár bánffyhunyadi otthonának ajtaja minden vándor előtt nyitva állt. A vasút megsokszorozta az addig aránylag nehezen megközelíthető vidék látogatóit. Gyarmathyné beszámol Mária Terézia főhercegnő fogadásáról, aki kolozsvári útja során megállt a bánffyhunyadi állomáson („pályaháznál”), ahova kiküldte az ünnepi viseletbe öltöztetett fiatal cselédeit, hogy a jeles vendég megcsodálhassa az akkor már híres népviseletet,

⁴⁵ TÖRÖK Zsuzsa: *A kalotaszegi asszony: Gyarmathy Zsigáné - Írói életpályája a 19. századi nemzetépítés kontextusában*, 437.

⁴⁶ GYARMATHY Zsigáné: *A havasok alján* (elbeszélések, első kiadás 1891), Művelődés Egyesület – Szentimrei Alapítvány, Kolozsvár-Sztána, 2015., 142.

⁴⁷ Később Kós Károly indítja újra, majd a 89-es változások után a kalotaszegi értelmiségiek összefogásából ismét feléledhetett a régiek által megálmodott lap.

⁴⁸ *Kalotaszeg repertórium*, Összeállította: Jankó Tünde, Online forrás: <http://www.bibl.u-szeged.hu/porta/szint/egyeb/katalog/kalotasz/kalotasz.htm>, (Utolsó letöltés: 2018. 12.10.)

amelynek egyenes következményeként kistapolcsányi kastélyát kalotaszegi varrottasokkal díszítetteti. A lányok, legények szívesen mennek, egyrészt, mert a „képcsinálók” nekik maguknak is adnak időnként fényképet, másrészt pedig a nagyasszony minden alkalommal kaláccsal jutalmazza őket. A látogatások rendszeressége is szembeűnő: „Nyaranta annyi etnográfus, fotográfus érdeklődik a festői tájviselet iránt, hogy a nép ezt már egészen közömbösen veszi.”⁴⁹ A rendszeresen visszatérő vendégek között a néprajzkutatás úttörői azért a legfontosabbak, mert hozzájárultak ugyan a háziipar felvirágoztatásához is, de elsősorban a felbecsülhetetlen eszmei értéket képező kulturális örökség feltérképezése, és a továbbéltetése dicséri munkájukat. A Kalotaszegre vonatkozó néprajzi irodalom legelső átfogóbb művének írója, Dr. Jankó János gyakori vendégük, akinek szálláson, útbairgázításon, ajánlásokon túl a saját addigi kutatásait is önzetlenül átadja az ügyszerető háziasszony, amint könyve bevezetőjéből kiderül: „Egyesek kézirati anyagot nyújtottak. Így Gyarmathy Zsigáné ő nagysága, a Kalotaszeg ez ügybuzgó védnökneje, a varrottas történetére vonatkozó jegyzeteit bocsátotta rendelkezésemre.”⁵⁰

Gyarmathynénak ekkor már valóban voltak jegyzetei, hiszen 1888-ban megvalósult egyik álma, a mintakincs első nyomtatott rögzítése.⁵¹ Két tetre kész tanító vállalkozott az album elkészítésére, amelynek az anyagi háttéréhez szintén asszonykezek járultak hozzá, a korszakra jellemző módon. Akkoriban a közélet frontvonalán csak férfiak szerepelhettek, de a mögöttük sorakozó feleségek is élénken érdeklődtek a közösségi ügyek iránt, s ha valamit fontosnak ítélték, jó ötleteik támadtak, akkor gyakorta férjük által igyekeztek azt megvalósítani. Gyarmathyné is ezért fordul a miniszterfeleséghez, gróf Csáky Albinnéhez az ifjúság nevelésére is szánt kalotaszegi mintagyűjtemény ügyében, aki hamarosan lépett is annak érdekében, „hogy a «Kalotaszegi varrottas album»-ot kiadhassák és a varrottas bevett kézi munka legyen az iskolákban is: hej! ha minden miniszterné ennyit lendítene egy-egy jó ügyön!”⁵² A környék falvaiban otthonosan mozgó nagyasszony a közbenjáráson túl azzal tett a legtöbbet a könyv megjelenéséért, hogy saját maga indult az őt jötevőjüknek tekintő, bizalommal fogadó kis parasztházak lakóinak kincseit felmérni: „A «Kalotaszegi album» szerkesztői hozzám fordultak, a régi mintákért. Ettől kezdve még nagyobb buzgalommal kutattam a tulipános ládák mélyeit és megvettem minden stílszerű régi mintát, hogy segítségökre lehessenek.”⁵³

⁴⁹ GYARMATINÉ: *Tarka képek a kalotaszegi varrottas világból*, 39.

⁵⁰ A szerző ugyanott, a bevezetőben, említi meg a környéken szolgáló református lelkipásztorok pozitív viszonyulását ehhez a munkához: „A kalotaszegi ev. ref. papság mindenütt a legteljesebb készséggel s a legszívesebb jóakarattal támogatott és segített munkámban...” Dr. JANKÓ János, *Kalotaszeg magyar népe. Néprajzi tanulmány*, Athenaeum, Budapest, 1892, Online forrás: <http://mek.oszk.hu/13800/13816/13816.pdf>, (Utolsó letöltés: 2018. 12.10.)

⁵¹ *Kalotaszegi varrottas-album. (Régi magyar hímzés-minták gyűjteménye)*. Szerkesztik: Péntsy József és Szentgyörgyi Lajos. Kolozsvár, 1888. 16. (*Erdélyi Magyar Közművelődési Egylet*, Budapest, 1888)

⁵² GYARMATINÉ: *Tarka képek a kalotaszegi varrottas világból*, 29.

⁵³ „minden stílszerű”, azaz mindenféle fajtájú, stílusú: GYARMATINÉ: *Tarka képek a kalotaszegi varrottas világból*, 32.

Az ezredforduló nagy megvalósításai közé tartozik a magyar népművészetet bemutató öt kötetes monográfia, amelynek első két kötete erdélyi tájegységekkel foglalkozik.⁵⁴ A szerkesztő és munkatársai állandó vendégei a családnak mialatt a Kalotaszeggel foglalkozó első kötet készül. Az előzőekben a háziipar jó oldalát, a szegény parasztság szociális nehézségeinek a leküzdésében játszott szerepét láthattuk. A monográfia azonban rámutat a másik oldalára is, a pénzért készített kézimunkák minőségromlására, ill. az ősi minták és hagyományos színek, alapanyagok silányra, idegenre cserélésére. Gyarmathynét ebben az összefüggésben inkább elismeréssel illeti, de némi elmarasztalást is megfogalmaz: „Szerencse, hogy míg Gyarmathy Zsigmondné foglalkozik az ősi mintákkal s némileg irányítja a népet, bár ő is sok elemet kölcsönöz a kastély művészetéből s kevesebb ügyet vet a népies jellegre.”⁵⁵ A fenti kritikát később is idézik majd, de nem szabad elfelejteni, hogy a háziipar fellendítése nélkül ezen a vidéken is letették volna a hímzőtűt, a kastélyokba rendelt daraboknak pedig értelemszerűen igazodniuk kellett az ottani hasznossági és esztétikai elvekhez. Malonyainak egy szakmai szempontból máig nem lezárt kritikája áttételesen Gyarmathynét is érinti. A szerkesztő tévesnek véli, hogy a *Kalotaszegi album* a varrottások mintáit a kastélyok művészetéből eredezteti. Gyarmathyné a saját írásában is emlékeztet az erdélyi nemes asszonyok hímző műhelyeire (pl. Lórántffy Zsuzsánnára és „nemes lányaira”), amelyeknek mintakincsei meghitték a népet. „Többen azt állítják, hogy hajdan a nép kezdte a varrottást s úgy szállt az fel a palotákba. Én ellenkezően azt tartom, hogy a palotákból terjedt lefelé, mint minden divat és szokás.”⁵⁶ Hatások és visszahatások szövevényében nem szerencsés kizárólagosan egyirányú mozgást keresni, és az összetett folyamatokat leegyszerűsíteni. Száz év távlatából a fenti kérdést is árnyaltabban közelítik meg, ilyen szempontból a teljesebb látás kedvéért ide kívánczik Kósa Lászlónak elsődlegesen nem erre a kérdésre megfogalmazott, de ide is találó megállapítása, mi szerint „nem téveszthetjük szem elől, hogy a népi kultúra önmagában nem állhat fenn, vele szemben vagy mellette léteznie kell egy jobb híján magasnak vagy hivatásosnak nevezett műveltségnek is, melyhez képest meghatározható.”⁵⁷

Gyarmathyék vendégeinek sorában kiemelten fontosak a művészek. Az akkor már világhírű Munkácsy Mihályt kitüntető figyelemmel fogadták.⁵⁸ Fiatalabb társai is felkeresték a

⁵⁴ A Malonyai Dezső által vezetett munkálatokban 25 művész vett részt, így a munka azon túl, hogy a rögzített adatok miatt ma is az egyik legfontosabb forrásműnek számít, a művészi kivitelezés miatt is a legrangosabb kiadványok közé tartozik.

⁵⁵ MALONYAY Dezső: *A kalotaszegi magyar nép művészete*. I. kötet, (Ház - alfejezet) Budapest, Franklin-Társulat, Magyar Irod. Intézet és Könyvnyomda, 1907, Online forrás: <http://mek.oszk.hu/01600/01671/html/index.html> (Utolsó letöltés: 2018. 12.10.), 249.

⁵⁶ GYARMATHINÉ: *Tarka képek a kalotaszegi varrottas világából*, 38.

⁵⁷ KÓSA László: *Kereszténység és magyar népi kultúra*, In: *Tartozni valahová – Protestantizmus és református azonosságtudat*, Koinónia Kiadó, Kolozsvár, 2009, 40.

⁵⁸ Munkácsy sem télenkedett, mert pl. az 1891-es látogatásakor a helyi piacon forgolódo környékbeliekből több modellt is megörökített. GYARMATHINÉ: *Tarka képek a kalotaszegi varrottas világából*, 43-45.

befogadó házigazdákat. A művészek világában akkoriban előszeretettel fordultak a népi kultúrához, megtermékenyítő, továbbgondolásra érdemes forrásnak tekintették. Ruskin és Morris iskolát teremtett azzal, ahogyan az angol tájat és népi építészeti motívumait beemelték a kortárs ábrázoló- és építőművészetbe. „Ruskin és Morris tanításait a századelő Magyarországnak legelső éveiben kicsiny művészcsoport vallotta magáénak, „Gödöllőiek”-nek nevezi őket a művészettörténet. Vezérük és összefogójuk Körösfői Kriesch Aladár, előnevét az egyik híres kalotaszegi falutól vette. A népművészet becsülete akkortájt nem volt ismeretlen”⁵⁹ A gödöllőiek rendszeres vendégei, barátai lettek Gyarmathyéknak, de az irányzat külföldi képviselői és megérintettjei más úton is kapcsolatba kerültek a kalotaszegi házaspárral. Gyarmathy Zsigáné a Londonban élő honfitársát, Rozsnyay Kálmán újságírórt bízta meg a háziipar, és általában a kalotaszegi táj és viselet szépségeinek hírül adásával. „Általa vált a századforduló egész sor jelentős személyisége a magyar népművészet barátjává: Zola, Oscar Wilde, Kipling, Sarah Bernhard és mások. Megnyerte Morrisset és Ruskint, de leginkább a mozgalom harmadik jelentős alakját; Walter Crane grafikust.”⁶⁰ Az angol művészt kíváncsivá tette a magyar népművészetből kapott ízelítő, ezért Magyarországra utazott. Személyes tapasztalatainak, a kalotaszegi élményeinek hírére sokan felfigyeltek, hiszen akkoriban mérvadóknak számított a véleménye: „Crane Walter az angol képzőművészet és iparművészet népművészetből való megújulásának prófétája, Ruskin és Morris legnagyobb tanítványa és irányuk továbbfejlesztője, illetve betetőzője.”⁶¹ Crane hat *Kalotaszegi vázlata* 1900-ban, az Új Idők folyóiratban jelent meg, amelyeket a későbbiekben kiadott művekben is gyakorta ismét megjelentetik.⁶² Gyarmathyéknak két másik vendége, egy angol író és egy festőművész annyira felbuzdultak a kalotaszegi kirándulásuk alkalmával tapasztaltakon, hogy ott-hon gyönyörű rajzokkal illusztrált könyvben számoltak be ezekről.⁶³ Természetesen Gyarmathyné is beszámolt az angol hölgyek látogatásáról⁶⁴, ahogyan azt is büszkén közölte, amit a párizsi divatvilág egyik vezéregyénisége, Madame Adam írt lapjában, a *Le Moniteur de la Mode* –ban: „A pompás kalotaszegi varrottas valami remek krepp-szerű vásznon van, szebbnél-szebb fehér, kék, vagy vörös kivarrással. A kivarrás finom, alig hihető, hogy a nép

⁵⁹ KÓSA László: *Kalotaszeg ösvényein*. Tiszatáj, Szeged 1972/11. Online forrás: file:///C:/Users/user/AppData/Local/Temp/tiszataj_1972_011_064-069.pdf, (Utolsó letöltés: 2018. 12.10.), 65.

⁶⁰ KÓSA László: *Kalotaszeg ösvényein*: 66.

⁶¹ GÁL István: *Crane Walter kalotaszegi rajzai*. Ethnographia, LXXVIII (1967). 577.

⁶² Ebből négyet közöl a 48-49. oldalak közé iktatott képeken az alábbi monográfia is: FARAGÓ József: *A kalotaszegi népviselet irodalma*, In: FARAGÓ József - NAGY Jenő - VÁMSZER Géza: *Kalotaszegi magyar népviselet*, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1977, 18.

⁶³ Fletcher, Margaret: *Sketches of life and character in Hungary*, with illustrations by Le QUESNE, Rose, London, Swan Sonnenschein et Co, 1892.

⁶⁴ GYARMATINÉ: *Tarka képek a kalotaszegi varrottas világából*, 45-48.

varrja. Használni lehet toalettekre.”⁶⁵ Az úri hölgyek viselték is örömmel az így készült öltözeteket.⁶⁶ A rendelések érkeztek Európa minden szegletéből, de a távoli New Yorkból⁶⁷ is, mégis a legemlékezetesebb megrendelés a szeretett királyné lányának, Mária Valéria hercegisasszonynak a kelengyéje volt. A már említett Csáky grófnő közbenjárására érkezett a felkérés, amelyet Gyarmathyné több falu lányának, asszonyának szorgos munkája által néhány hónap alatt elkészíttetett. A korabeli közlekedési viszonyok közepette a távolabbi falvak lakói csak később értesültek a rendkívüli lehetőségről, hogy a királykisasszonynak varrhatnának. Valahol a mese és a valóság határán történt mindez, s a nagyszony lelki finomságára, népe iránti szeretetére vall, hogy nem ábrándította ki őket, hanem sorra mindenkinek adott munkát, úgysem volt közülük senki bejáratos a királyi palotába, de így legalább édes álmodozás közben kereshettek kenyeret.⁶⁸

Az utókor emlékezete

Az évtizedek múltával az egyszerű kalotaszegi emberek emlékezetében szintén valahol a mese és a valóság határán húzódik mindaz, amit a néhai nagyasszonyról tudnak. Kortársai nem voltak hálátlanok, csak a korszak volt kegyetlen hozzájuk. 1910-ben bekövetkezett halála után négy évvel meghíusult az első gyűjtés a szobrára, hiszen már tombolt a háború,⁶⁹ aztán egy évvel később az ötletgazda, Posta Béla, a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem régészeti professzora mégis megrendeli a munkát a korszak elismert

⁶⁵ GYARMATINÉ: *Tarka képek a kalotaszegi varrottas világából*, 37.

⁶⁶ Kultúrtörténeti érdekességnél több, hogy a harmincas-negyvenes években szintén egy nagy múltú református családból származó asszony teszi ismertté hazája népművészeti motívumait a nagyvilág divatszalonjaiban. Zsindelyné Tüdös Klára, aki később Ravasz Sándor felkérésére a magyarországi Református Nőszövetségének élére állt, éveken át vezetett nemzetközi hírű divatszalon, majd a Corvin Áruház szakosztályát, ahol népi motívumokkal díszített kollekciókat tervezett és készíttetett. Matyó, csángó, erdélyi vagy éppen bunyevác parasztasszonyok és varrolányok százainak biztosított megélhetést a kézimunkájukért. Minderről hiteles képet rajzol önéletrajzi írásában: ZSINDELYNÉ TÜDÖS KLÁRA: *Csizma az asztalon*, Harmat Kiadó Alapítvány, Budapest, 2003.

⁶⁷ GYARMATINÉ: *Tarka képek a kalotaszegi varrottas világából*, 89-91.

⁶⁸ „Aztán a deli királyleány már régen boldog fiatal asszony volt, mikor a távolabbi falvakból jött a nép : mivel instálom, úgy hallánk, hogy a király leánya megy férjhez: hát hadd varrjunk mi is kemének. És így varrták még vagy egy évig Mária Valéria kelengyéjét. De hát miért rontottam volna a kedvöket, mivel «ők sem akarnak hátrább valók lenni mint más.» Van ebben a jámbor ámtításban valami abból az erős elhatározásból, hogy boldogulnia kell ennek a népnek az ősi, szép varrottasa révén: boldogulni minden áron. Ezt így álmodtam ... de aztán erre törekedtem ébren is!” GYARMATINÉ: *Tarka képek a kalotaszegi varrottas világából*, 37.

⁶⁹ *Az Erdélyi Múzeum Egyesület Évkönyve – 1914*, Szerk. Erdélyi Pál, Kolozsvár, Kiadja Az Erdélyi Múzeum Egyesület, 1915, 9.

ifjú szobrászától Szeszák Ferencről.⁷⁰ A művész 1919-es korai halálát követően a szobrot nem lehet nyomon követni, valószínűleg a negyvenes évek elején lett ismét kedvező feltétele felállításának. Felirat nincs rajta, de a kolozsváriak tudják, hogy a Botanikus Kert ki-látótornya melletti hölgyalak a Gyarmathynét mintázza.⁷¹ „A hálás utókor emléktáblával örökítette meg hunyadi lakóhelyét, a szoborparkban pedig kopjafa hirdeti (Kudor István alkotása) időtálló emlékét.”⁷² A hála kifejezésének ez a formája azonban csak jóval később, a kétezres évek ideológiáktól, és gyűlölködéstől mentesebb időszakában történhetett meg. Szabad kutatási lehetőség kellett ahhoz is, hogy írói hagyatéka hozzáférhető, feldolgozható legyen.⁷³ A hála kifejezésének legméltóbb módja az, ha valaki a nyomdokain jár, a saját körülményeihez, képességeihez mérten hasonlóan cselekszik népe és öröksége javára. A két világháború közötti időszakból szintén az egyik kalotaszegi parókia lakója cselekszik hasonlóan.⁷⁴

Zárszó gyanánt

A tanulmány első része a protestáns ember többirányú felelősségvállalása közül a társadalmi szerepvállalás és a művelődésszervezés kérdéskörének elvi alapjaival foglalkozott, és azt a hipotézist fogalmazta meg, hogy a papi családokat erőteljesen jellemezte az erre is kiterjedő hivatástudat. A tanulmány második részében egy 19. századi református nő életpéldáján keresztül láthattuk a nép felkarolása iránti szociális érzék és a kultúra-szervezés gyakorlati megnyilvánulásait. Anélkül, hogy a leírt példát feltétlenül normaként kezelnénk, az önzés és elidegenedés növekedésének időszakában a fentiek etikai kérdésnek

⁷⁰ VINCZE Zoltán: *Gyarmathy Zsigáné szobra Kolozsváron*. Kalotaszeg, 2001. 3.

⁷¹ SEBESTYÉN Kálmán: „*Kalotaszeg Nagyasszonyának*” szobra Kolozsváron, In: *Honismeret*, 2015/2, 39-40.

⁷² GYARMATHY Zsigáné: *Az ifjú pap* (regény, első kiadás 1885), Művelődés Egyesület – Szentimrei Alapítvány, Kolozsvár-Sztána, 2014, 123.

⁷³ „E rendkívül gazdag örökség ma szintén kolozsvári közgyűjteményekben található, ám két részre osztva. Kisebbségi egysége a Lucian Blaga Központi Egyetemi Könyvtár Kutatási és Különgyűjteményi Osztályán található, igazán jelentős része azonban a Román Országos Levéltár Kolozs Megyei Igazgatóságán. Eredeti helyéről, az Erdélyi Nemzeti Múzeum Levéltárából az irattanyag 1950-ben a Kolozsvári Akadémiai Könyvtárba került, majd innen 1974-ben két részre osztva az említett közgyűjteményekbe” - TÖRÖK Zsuzsa: *Gyarmathy Zsigáné Hory Etelka hagyatéka kolozsvári közgyűjteményekben*, *Ethnographia* 2016/2., 292.

⁷⁴ „1921-1946 között ismét egy lelkes újraélesztője támad a kalotaszegi varrottasnak Kónya Gyuláné Schéfer Teréz (1884-1971), magyaralkói református lelkészné személyében, aki Gyarmathyné példáját követve újra fellendíti ezt a háziipart, főleg Magyaralkón és a környező falvakban. .. Kónyánénak nagy érdeme volt az, hogy papírra rajzolta a mintákat...” - SINKÓ KALLÓ Katalin: *Kalotaszegi nagyrírásos*, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1980, 6.

minősülnek. Bonhoeffer Etikájában a mandátumok (házasság, a munka, az állam, az egyház) tárgyalását követően megállapítja, hogy a kultúra és a műveltség nem sorolható be ezek közé.

„A kultúra, a műveltség nem az engedelmesség tartományába esik, hanem a szabadság játékkerébe, amely az isteni mandátumok mindhárom tartományát körülöleli. Aki a szabadság játékerét nem ismeri, az lehet jó apa, polgár és dolgozó, talán még keresztyén is lehet; de hogy teljes ember (s e tekintetben a szó teljes értelmében keresztyén) az ilyen, azt már kétlem.”⁷⁵

Remélhetőleg a reformátusság a következő ötszáz évben is szabadságszerető marad, és a fentiek szerinti teljességre törekszik. Elgondolkodtató a német teológus következő mondata is: „Elképzelhető vajon – ma csaknem úgy tűnik -, hogy a szabadság (a művészet, a műveltség, a barátság, a játék) játéktere iránti érzéket csakis az egyház fogalmából kiindulva tudjuk ismét a birtokunkba venni?” A templomfalak közé zárt egyház még csaknem három évtizeddel a rendszerváltás után is keresi a helyét, önértelmezését a falakon túli világban. Az igeközpontúság marad vitathatatlanul ezután is a lényeg, de az Isten dicsőségét nem elégséges csak a szószékről hirdetni, ahhoz a teljes ember kell.

Felhasznált irodalom

Teológiai művek:

- BONHOEFFER, Dietrich: *Etika – Útkészítés és bevonulás*, EXIT Kiadó, Kolozsvár, 2015.
- CHAPMAN, Gary: *The Five Love Languages: How to Express Heartfelt Commitment to Your Mate*. Northfield Publishing. ISBN 978-1881273158, 1995
- KANTZENBACH, Friedrich Wilhelm: *Zur kirchen- und kulturgeschichtlichen Bedeutung des evangelischen Pfarrhauses- Streiflichter und Schwerpunkte*, In Hg. RIESS, Richard (Hg): *Haus in der Zeit – Das evangelische Pfarrhaus heute*, Kaiser Verlag, München, 1979, 42-62.
- KÓSA László: *Kereszténység és magyar népi kultúra*, In: *Tartozni valahová – Protestantizmus és református azonosságtudat*, Koinónia Kiadó, Kolozsvár, 2009, 38-57.
- KOZMA Zsolt: *A lekipásztor és presbiter részvétele a közéletben*, In: *Másképpen van megírva*, Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása, Kolozsvár, 2007, 104-108.
- KOZMA Zsolt: *A református értelmiség megújulása*, In: *Önazonosság és küldetés*, Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása, Kolozsvár, 2001, 50-57.

⁷⁵ BONHOEFFER, Dietrich: *Etika – Útkészítés és bevonulás*, EXIT Kiadó, Kolozsvár, 2015., 244.

- RAVASZ László: *Isten rostájában I.* Budapest, Franklin-Társulat, 1938.
- RAVASZ László: *Legyen világosság. I.*, Budapest, Franklin-Társulat, 1938.
- STECK, Wolfgang: *Im Glashaus: Die Pfarrfamilie als Sinnbild christlichen und bürgerlichen Lebens*, In: GREIFFENHAGEN, Martin (Hg.): *Das evangelische Pfarrhaus – Eine Kultur- und Sozialgeschichte*, Kreuz-Verlag, Stuttgart, 1984, 109-127.
- SZÜCS Ferenc: *Karizma, ordo, ordináció, - tisztség, rend és rendszer a jövődő egyházában*, In: THÉMA (Theológiai Élet Ma), VI. évfolyam, 2-3.szám, Protestáns Tanulmányi Kör folyóirata, Budapest, 2004, 1-5.
- TÖKÉCZKI László: *Keresztény hit és kultúrprotestantizmus*, In: THÉMA (Theológiai Élet Ma), II. évfolyam, 2-3. szám, Protestáns Tanulmányi Kör folyóirata, Budapest, 2000, 80-86.
- VASADY Béla: *A lelképásztori tisztség és hivatás Ravasz László gondolatvilágának tükrében*, Az Igazság és Élet Füzetei -27., Debrecen, 1942.

Gyarmathyné írásai és vele kapcsolatos művek:

- Az Erdélyi Múzeum Egyesület Évkönyve – 1914*, Szerk. Erdélyi Pál, Kolozsvár, Kiadja Az Erdélyi Múzeum Egyesület, 1915.
- S. BARTHA Éva: *Kalotaszeg nagyasszonya*, In: *Korunk*, 1973/11, 1735-1737.
- BUZÁS Pál: *Kalotaszegi kötődések*, Művelődés Egyesület – Szentimrei Alapítvány, Kolozsvár-Sztána, 2008.
- FARAGÓ József: *A kalotaszegi népviselet irodalma*, In: FARAGÓ József - NAGY Jenő - VÁMSZER Géza: *Kalotaszegi magyar népviselet*, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1977.
- FLETCHER, Margaret: *Sketches of life and character in Hungary*, with illustrations by LeQUESNE, Rose, London, Swan Sonnenschein et Co, 1892.
- GÁL István: *Crane Walter kalotaszegi rajzai*. *Ethnographia*, LXXVIII (1967). 577-584.
- GYARMATHINÉ: *A hegyek közül* (novella); Budapest, 1886.
- GYARMATHY Zsigáné: *Az ifjú pap* (regény, első kiadás 1885), Művelődés Egyesület – Szentimrei Alapítvány, Kolozsvár-Sztána, 2014.
- GYARMATHY Zsigáné: *A havasok alján* (elbeszélések, első kiadás 1891), Művelődés Egyesület – Szentimrei Alapítvány, Kolozsvár-Sztána, 2015.
- GYARMATHY Zsigáné: *Tarka képek a kalotaszegi varrottas világából*, Franklin-Társulat, Budapest, 1896., Online forrás:
<https://archive.org/stream/tarkakepekkalota00gyar#page/n3/mode/2up> (Utolsó letöltés: 2018. 12.10.)
- GYARMATHY Zsigmond: *Digitális Képtárház*: Online forrás:
<http://dka.oszk.hu/html/kepoldal/index.phtml?id=038057>, (Utolsó letöltés: 2018. 12.10.)

- Dr. JANKÓ János, *Kalotaszeg magyar népe. Néprajzi tanulmány*, Athenaeum, Budapest, 1892, Online forrás: <http://mek.oszk.hu/13800/13816/13816.pdf>, (Utolsó letöltés: 2018. 12.10.)
- Kalotaszeg repertórium*, Összeállította: JANKÓ Tünde, Online forrás: <http://www.bibl.u-szeged.hu/porta/szint/egyeb/katalog/kalotasz/kalotasz.htm>, (Utolsó letöltés: 2018. 12.10.)
- Kalotaszegi varrottas-album*. (Régi magyar hímzés-minták gyűjteménye.) Szerkesztik: Péntsy József és Szentgyörgyi Lajos. Kolozsvár, 1888. 16. (Erdélyi Magyar Közművelődési Egylet, Budapest, 1888)
- KÓSA László: *Kalotaszeg ösvényein*. Tiszatáj, Szeged 1972/11. Online forrás: file:///C:/Users/user/AppData/Local/Temp/tiszataj_1972_011_064-069.pdf, (Utolsó letöltés: 2018. 12.10.)
- MALONYAY Dezső: *A kalotaszegi magyar nép művészete*. I. kötet, Budapest, Franklin-Társulat, Magyar Irod. Intézet és Könyvnyomda, 1907, Online forrás: <http://mek.oszk.hu/01600/01671/html/index.html> (Utolsó letöltés: 2018. 12.10.)
- SEBESTYÉN Kálmán: „*Kalotaszeg Nagyasszonyának*” szobra Kolozsváron, In: *Honismeret*, 2015/2, 39-40.
- SINKÓ KALLÓ Katalin: *Kalotaszegi nagyírásos*, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1980.
- TÖRÖK Zsuzsa: *Gyarmathy Zsigáné Hory Etelka hagyatéka kolozsvári közgyűjteményekben*, *Ethnographia* 2016/2., 291–297.
- TÖRÖK Zsuzsa: *A kalotaszegi asszony: Gyarmathy Zsigáné - Írónői életpálya a 19. századi nemzetépítés kontextusában*, *Irodalomtörténet*, 2016/4., 431-454.
- VINCZE Zoltán: *Gyarmathy Zsigáné szobra Kolozsváron*. Kalotaszeg, 2001. 3.
- ZSINDELYNÉ TÜDŐS Klára: *Csizma az asztalon*, Harmat Kiadó Alapítvány, Budapest, 2003.

Lukács Olga:¹

Püsök Sarolta: *Az Írás vonzásában (Bibliikai tanulmányok)*

Presă Universitară Clujeană Kiadó, Cluj-Napoca,

2017. 232 oldal. ISBN: 978-66-37-194-8.

<https://docplayer.hu/107962613-Pusok-sarolta-az-iras-vonzasaban-teologiai-tanulmanyok.html>

A szerzőtől megszokott igényességgel, magas szakmai tudással ajándékozza meg ez újabb kötetével ingyen, e-book formában az olvasót. Ha a Püsök Sarolta tudományos teológiai profilját nézzük, alapvetően a rendszeres teológia területével foglalkozik, így e bemutatásra kerülő kötet rendhagyónak bizonyul. Az előszóban ő maga fogalmazza meg, hogy miért tartja ezt a kötetét fontosnak: „...szükségszerű is a biblika teológiai kitekintés, hiszen becstelen volna az a rendszeres teológiai vizsgálódás, amely függetleníti magát a bibliai alapoktól, ezek vizsgálatától. A két évtizedes tanári és kutatói munka során gyűlt össze ez a válogatás a bibliai kutakodás eredményeként, amelyen a szűk szakmai körhöz tartozók természetesen azonnal érzékelhetik a rendszeres teológus sajátos munkamódszerének a



¹ Egyetemi docens, Kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Kar, lukacso@yahoo.de.

nyomát. Az említett megközelítési mód elsődleges célja, hogy a Biblia nagy kérdéseinek kontextuális vizsgálatát követően a fő üzenetet a vizsgált korszakból áthelyezze a mába, újrendezze, kiemelve az időszerűség mércéjével, de ennek érdekében alkalmanként eltekint a biblikusoktól megszokott részletességtől.” (5.o.)

A kötet kilenc tanulmányt foglal magába 232 oldal terjedelemben. Ebből a két első tanulmány jelenti a nagyobb terjedelmet, 108 oldalt, míg a következő hat tanulmány ugyanazt a sémát követi, nagyszerű prédikációvázlatot is tartalmaznak, míg az utolsó tanulmány, műfaját tekintve a tudománynépszerűsítő műfajhoz tartozik.

Az első tanulmány:

1. Egy aranylap a Bibliából, avagy a történet, amely Kierkegaardot álmatlanná tette. (Genézis 22,1-14, a nagy próbatétel)

E tanulmányban érvényre jut a szerzőt meghihletett nagy filozófus-lelkész Kirkegaard gondolatvilága, akinek a perspektívájából láttatja a témát:

Erről ezt vallja: „Az Ábrahám próbatételéről szóló bibliai történet közelebbi vizsgálatára Kierkegaard *Félelem és reszketés című filozófiai esszéje* „ingerelt”. (6. o.) A kutakodás eredménye a kötet első, terjedelmesebb tanulmánya, amelynek egyik végkövetkeztetése az, hogy a dán gondolkodót joggal nyűgözte le ez a történet, mert a Szentírás egyik „aranylapja”.”

A dolgozat az exegetikai és biblika-teológiai vizsgálódásokra szorítkozik, de nem érinti a szövegkritikai módszer ingoványos talaját.

Ábrahám próbatételének megközelítését a történet két rendhagyó vonzata is megnehezíti. – írja a szerző. Először is az ószövetségi hitvilág talaján feltűnő ellentmondásként hat az a tény, hogy az az Isten, akit egyébként tilos volt emberáldozattal tisztelni, most a fiú feláldozását követeli. Másodszer az is elgondolkodtató, hogy éppen azt a gyermeket kéri Isten, akire a szülők oly sokat vártak, és aki az Ábrahámnak tett ígéret, áldás egyedüli letéteményese volna. Ilyenként a dolgozatnak a háttér pontosabb megértése végett a szerző külön exkurzusokban foglalkozik az emberáldozat, a égő áldozat és az istenfélelem kérdésével.

A téma kifejtése a bibliai történet hármasságát követi: A próbatétel/ kísértés – az út – valamint a tett helyén/az áldozat.

A tanulmány röviden bemutatja azokat az értelmezési lehetőségeket, amelyek a teológiatörténetben gyakran feltűnnek: *Typológiai magyarázat*; (50. o.), *Lelkigondozói magyarázat*; (51. o.) *A martyrium elidealizálása*; (51. o.) *Önazonosítás Ábrahámmal*. (52. o.)

Végül a tanulmány utolsó fejezete egy biblika-teológiai szempontból rendhagyó, de teológiai-történeti kérdésként hiánypótló fejezettel zárul: *Ábrahám alakja Sören Kierkegaard életművében*. A szerző a Kierkegaard-kutatások hozadékaként bemutatja az olvasónak a 19. századi gondolkodó Ábrahám-rajongásának lenyomatait, amelyet az az élettörténeti párhuzam magyaráz, hogy a dán gondolkodó az ősatyához hasonlóan egyedül rőtta a hitpróba útjait.

2. Kultuszkritika a kisprófétáknál

„A második tanulmány születését is megelőzte egy meghatározó tapasztalat, az a tény, hogy az egyházat az oda tartozó ember esendősége folyton eltorzítja, így valóban szükséges a rendszeres újrafomálás, reform, amelyet építő, egészséges egyházkritikának, belső helyzetfelmérésnek kell megelőznie. Az ószövetségi prófétai irodalom, ezen belül az ún. kispróféták könyveiben érdemes volt kutakodni az egyházkritika, vallásgyakorlat modellje iránt. Az évezredes példákban bizonyos elemek kihullnak az idő rostáján, de akadtak örökérvényű kérdésvetetések is.”(6. o.)

A kultusz kérdése izgalmas vizsgálódást sejtet, hiszen egy valláshoz tartozó kultusz megmutatja a benne tisztelt istent, és tükrözi a népnek az istenismeretét.

A Bibliából egyrészt megismerhetjük a JHVH-kultusz sajátosságait, azt, hogy milyen a helyes istenismeretből fakadó istentisztelet. A Szentírásból másrészt arról is értesülünk, hogy az ószövetségi kultusz a gyakorlatban sokszor nagy ívben eltért a helyes, Istennek tetsző iránytól.

Az első fejezet bemutatja az ószövetségi kultuszt, szent helyeket (idők és cselekedetek) valamint a kultuszi személyeket, majd a rendszerezés és áttekinthetőség kedvéért a kispróféták korát és személyét is bemutatja röviden.

A harmadik valamint a következő négy (4.,5.,6., 7.) tanulmány főcíme akár az is lehetne, hogy *Műhelytől a katedráig és a szószékig*. A teológusok műhelye az íróasztal, ahol a héber és görög igeszakaszokat nagyító alá helyezi, filológiai pontossággal vizsgálja a szavak értelmét, a szövegek elsődleges üzenetét, a célcsoportot, a szerzőt és szerzői szándékot stb. Munkája akkor lesz teljes, ha az egyes kérdésköröket az egész Biblia összefüggésrendszerében próbálja elhelyezni, s végül a koronként módosuló értelmezési módokat felvonul-tatva kiemeli az örökérvényű, vagy a közössége számára éppen legidősebb üzenetet. Az előkészítő műhelymunka után következik a gyakorlati teológia asztala, ahol a vallás-tanár lecketervet, a lelkesz prédikációvázlatot stb. készíti.”

A következő témákat fejti ki:

Az adós szolga – az elengedés, Mt. 18, 21-35. (112. o.) A bibliai szakasz műfaji behatárolását követően az egzegetikai rész tisztázza a „hogy valójában mit jelent a példázatbeli *adósság, tartozás* (οφειλε), ha azonos a bűnnel, akkor, mi tartozik a bűn fogalmához.”

Törvény és evangélium – Mt. 5, 17-19. (120. o.) A törvény és evangélium rövid summázása: „- a törvény arról szól, amit nekünk kell tennünk - az evangélium arról szól, amit Isten tett velünk.” után a törvény alaposabb kifejtése következik, majd Krisztusnak a kérdésre vonatkozó szavait (Máté 5,17 – 20) elemzi a szerző.

Gondoskodás – 1 Móz 1,28-30, (Jn 21,1-13.) (130. o.) A harmadik tanulmány harmadik alfejezete az isteni gondviselés és az ember istenképűségének, azaz a világhoz való helyes, felelősségteljes viszonyulásának a bibliai alapjait ismerteti.

A következő négy fejezetben, azaz a 4., 5., 6. és 7. fejezetben egy egy bibliai szakasz igehirdetésre történő előkészítésével találkozunk. A műhelymunka a következő alfejezeteket tartalmazza: 1. *Amit a textusról tudni kell – exegetikai / kortörténeti megértés*, 2. *A perikópa megértése - teológiai összefüggések feltárása*, 3. *Prédikációvázlat*, 4. *Példák, képek, szemelvények, aktuális történetek*, valamint 5. *További szempontok az istentisztelet alakításához*.

4. A sáfároknak az Úr visszatéréséig tartó szabadsága – 1 Korintus 4,1-5.

5. Találkozás a jövendő múltban megmutató Istennel – 2 Mózés 19,1-6.

6. Ha Krisztus, akkor szabadon szolgálók örvendő közössége – Filippi 2,1-4.

7. Pásztoroltnak lenni és pásztorrá válni – Máté 18, 12-20.

8. 5 Mózés 30, 15-20 egzegézise

Mai Dorkászok (223. o.) a kötetet záró, *kilencedik* tanulmány az előzőektől műfajilag kissé eltér, a tényfeltáró kutató munka az előzőekhez hasonló, de a kivitelezés azért más, mert az eredeti célcsoporthoz igazodik, akiknek a rövid tanulmányban összefoglalt előadás szólt. „A szövegalkész bibliai asszony története úgynevezett tudománypszerűsítő stílusban áll előttünk.” (7. o.)

A bibliatanulmány a nő-tanítvány, Tábiat, azaz Dorkász történetén (Ap. Csel. 9. rész 36-tól 42.) keresztül követésre érdemes példát mutat a narcisztikus, én-központú jelenkornak a dorkászi jellemvonások (nyitottság, adakozás, önzetlenség, hivatkozás nélkül is sokak ragaszkodását kiváltó élet) meggrajzolásával.

Püsök Sarolta könyvét örömmel ajánlom teológusok, vallástanárok és minden Szentírás tanulmányozásában érdekelt olvasó figyelmébe.

*Lukács Olga:*¹

Maria Ştefănescu: *Dicţionar român-englez de termeni religioşi creştini* (Romanian-English dictionary of religious terms)

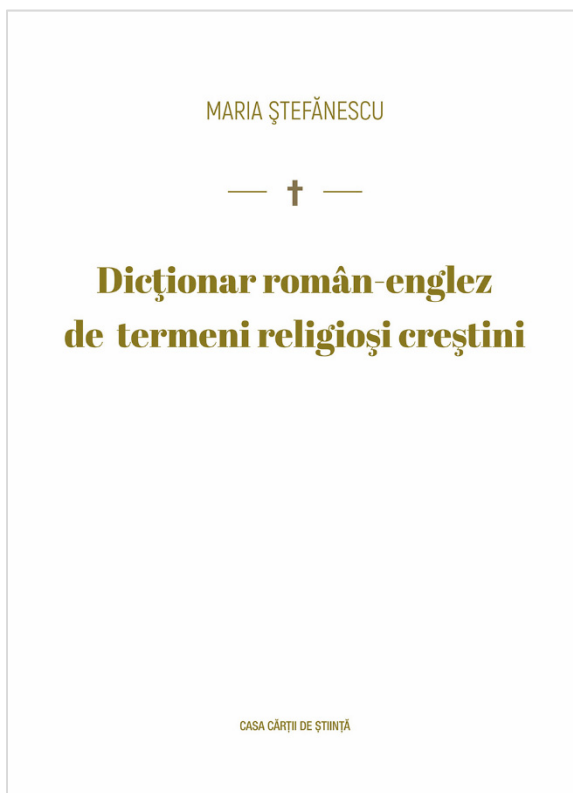
Editura Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2017.

ISBN 978-606-17-1277-4, 251 pages

When one starts learning a new language, everything is new for them just like for a newborn. If the chosen language is English, then there is a kind of head start as a lot of English terms leaked into our everyday language. But irrespective of the language we learn, a learner's best friend is the dictionary. Since words in English generally have several meanings, and what is more they can be perverted with all kinds of prepositions and other dreadful-nesses, words can mean lots of things.

A dictionary is indispensable for understanding English words and texts. Flipping the pages of a dictionary to understand a text or being unable to find the proper meaning can render reading awfully difficult. That is why it is important to choose a good dictionary.

Most certainly many of us, theologians experienced situations in which we were not familiar with an English word, and took a comprehensive Hungarian-English or Romanian-English dictionary or accessed an online dictionary, we looked up the term and got a long list for the word we were



¹ Egyetemi docens, Kolozsvári Babes-Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Kar, lukacso@yahoo.de.

looking for, and had no idea which one to pick. It often happened that when we opened the dictionary we got even more stuck in our message than before we opened it. We realised that the given term could have been theologically correct but on jargon level in the given denomination it did not reflect either dogmatically, or liturgically or church infrastructure-wise the idea we wished to convey. And often we asked our colleagues help in despair.

Lecturer Maria Ștefănescu in her Romanian-English Dictionary of Religious Terms aims to overcome this problem. Ștefănescu is the beloved English teacher of the Faculties of Theology who has become popular with her full devotion, outstanding teaching abilities, love for people and ecumenical openness.

Maria Ștefănescu has invested a great deal of energy and precise work in this volume with the aim to facilitate communication in English for theologians. She grasps the so very diverse, apparently subtle expressions that are yet so different in meaning and connotations.

She has researched the context and the meaning of the given terms used in Orthodox, Roman-Catholic and Reformed texts. She has discussed with the professors of each denomination for the accurate translation of the terms.

I would summarise the outstanding features of Maria Ștefănescu's dictionary in the following lines:

- She strives for comprehensiveness in listing the terminologies and entries. She defines the words in an accurate manner. She also touches upon the denominational differences if there are any in usage.
- She gives examples of use. This is necessary even in the case of simpler words, and what is more, it is of the utmost importance to give one or two sample sentences as examples in case of more complicated words (bearing the meaning). She pays attention to her students helping them by formulating whole sentences bearing the new terminology, so that they could use it more easily and there are fewer chances to forget it.
- The dictionary also includes idioms. The words in idioms have a different meaning than if they were simply used one after the other. E.g. "ceas" means „hour". And she conjugates it in the idiom: "Slujba ceasurilor/Ceasurile liturgice=the Hours." "Ceasul întâi = Prime", "Ceasul al treilea=Terce", etc, and she also explains separately the idiom "Ceasuri Împărătești" = „Royal Hours", mentioning between brackets that this phrase appears in the Greek-Catholic and Orthodox religious language. She does not omit under this entry the "Ceasuri Pascale=Paschal Hours" phrase either, mentioning that this also occurs in the terminology of the aforementioned two churches. (p. 53)

Maria Ștefănescu's dictionary contains important Romanian and English religious terminology especially in the field of liturgy, ritualistic objects and apparel, spiritual life, sacraments, church hierarchy and administration, monastic life as well as religious art.

The dictionary fills up a gap, and a counterpart would be necessary for every language, including Hungarian.

I strongly recommend Maria Ștefănescu's dictionary to all Romanian speakers, so that, thanks to it, that they could word their ideas and communicate even more accurately in English.

Lukács Olga:¹

**Somfalvi Edit: A gyermekkori szorongás
oldása bibliai történetekkel.**

Demax Művek Kft. Kiadó, Budapest, 2017. 187 oldal.

ISBN 978-963-89272-3-1

Azon a szülők esetében, akiknek a gyermeke szorong, gyakran a szülő is szorong, ha másért nem, attól, hogy mi lesz a gyermekével. A helyzetet bonyolultabbá teszi az a tény, hogy a szülők szorongása a gyermekek irányába is hat. A gyermekek egyszerű tudatalatti segítő szándékkal átveszik a szüleik problémáját. A szülők viszont a nagyobb tapasztalatuk révén képesek elsajátítani olyan technikákat, melyek révén a gyermekén is segíteni tudnak.

E gyakori jelenség orvoslásában teológiai megközelítésből szeretne segítséget nyújtani Somfalvi Edit, arra keresve a választ, hogy a gyermekkorban megélt szorongást lehet-e bibliai történetekkel oldani.

Könyvében Somfalvi Edit hármas irányból vizsgálja meg a felvetett témát: teológiai, elméleti és gyakorlati megközelítésből. A laikus, a

szülő, a nevelő, az oktató és a szakember is egyaránt élvezettel olvashatja, mert mintegy mankóval, a könyve elején megajándékoz egy adekvát szótárral, ezzel is törekszik a fogalmak pontos megértésére és megfogalmazására.



¹ Egyetemi docens, Kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Kar, lukacso@yahoo.de.

Az első fejezetben megfogalmazza a történetmondást. Hét alpontban rávezeti az olvasót arra, hogy a narratív teológia és a narratív pszichológia határán megragadható történetmondásnak van teológiai megalapozása, amely az egyéni és közösségi lét és kommunikáció egyik formája. Bebizonyítja, hogy Isten megvalósuló akarata, valamint az ember felé a kommunikációs eszköze is történet. Arra keresi a választ, hogyan tud Isten kapcsolatban lenni a teremtett világban az emberrel, hogyan tudja megérettetni magát? A korábbi kutatásokat e témában a szerző jól ismeri, s idézi is őket. Majd végezetül megállapítja, hogy: a bibliai történet maga a jel, amellyel Isten jelzi kommunikációs szándékát (25. o.), amelynek csatornája a kép. *„Vigyázni kell azonban arra, hogy milyen emberképet alakíthattunk ki magunkban, mert létezik megbetegítő, szorongást okozó istenkép is.”* (26. o.) A történetmondást a szerző úgy értékeli, mint Istennel kapcsolatot tartó és Isten akaratát megértő lehetőséget, amely szimbolikus cselekedet is egyben (34. o.).

A második fejezet terjedelmében hosszabb. A szerző tizennégy alfejezetben egy elméleti áttekintést végez a szorongásról. A teológiai, pszichológiai és lelkigondozói alapfogalmakat ismerteti, majd leírja a kisgyermek kríziseinek fejlődési szakaszait, különös tekintettel van a nemek szerinti szorongásos zavarok előfordulására. Bemutatja a gyermekkori szorongások fajtáit, a szeparációs szorongást, teljesítménykényszert, generalizált szorongást, pánikbetegséget, fóbiákat és különböző kényszeres szorongásokat. A felsorolt típusok részletes, plasztikus, gyakorlatias bemutatását követően a szerző a következőkre mutat rá: *„A szorongás nem marad elszigetelt a személyiségen belül, hanem az érzeteken túl a lelki folyamatokra is hat, és belőle más lelki képződmények is kialakulnak.”* (76. o.)

Miután a különböző szorongástípusokkal ismerteti meg az olvasót, izgalmas fejezetet szán a szorongásoldás hatástalan és hatékony megoldási módjainak bemutatására. Az eljárások részletes ecsetelése során kidomborodik a megállapítása, hogy meglehetősen vékony szál választja el a beszűkítő és a készségeket kifejlesztő szorongást. Ezért szükséges, hogy a segítő nevelő, szülő gondosan figyelje a gyermek viselkedését, hogy így felismerhesse, hogy a gyermek épp melyik szorongást éli épp át, azért, hogy a beszűkítő szorongást csökkenthesse, a facilitálót pedig megtarthassa (90. o.).

Somfalvi Edit a hívő ember számára fontos kérdésre is keresi a választ: hogyan lehet a hit és a szorongás pozitív kapcsolatban egymással? Fejtegetése során abból indul ki, hogy a karakterjegyek velünk születettek, és már gyermekkorban utalnak a szorongásformára, ami egyébként már a gyermek személyiségére is jellemző. Ezt követően bemutatja a szkizoid, depressziós, kényszeres és a hisztérikus karakterjegyek szorongásjellemzőit, a hozzájuk rendelhető oldó-gyógyító bibliai történeteket azzal a céllal, hogy rávilágítson arra, hogy a Biblia eseményei mennyiben segíthetik a személyt abban, hogy felismerje, beismerje és oldja a megkerülhetetlen szorongást. A fejezet kezdetén feltett kérdésre egy-

értelmű a válasz: „igen, a hit és a belőle fakadó Isten-bizalom, önbizalom és felebarát felé irányuló bizalom mind-mind segítik a szorongó embert, gyermeket, hogy feldolgozza, elviselje vagy akár feloldja a szorongást” (109. o.).

A könyv harmadik fejezete a gyakorlati lehetőségekre irányul.

A szorongás oldásában használt különböző kommunikációs módszerek alkalmazhatóságát mutatja be: a kapcsolatba lépést, az elbeszélést mint szorongást oldó módszert, majd rátér a bibliai történetek alkalmazására. A bibliai történetek részei a kollektív emlékezetnek, és részei lehetnek a gyermek személyes élettörténetének, amennyiben közte és a bibliai történet között vannak közös, kapcsoló pontok. Ezen a helyen kap szerepet a biblioterápia és a bibliaterápia. A módszer egyidős az emberiséggel, viszont napjainkban tudományosan megalapozott gyógymóddá vált. Ennek a terápiának a lényegét tárja fel az érdeklődő olvasónak.

A könyv egy gyakorlati résszel zárul, amelyben a szerző a korábbi fejezetben megfogalmazott hipotézist ellenőrzi le kérdőív segítségével. A kiértékelés során bebizonyosodik: a hipotézis megállja a helyét. A bibliai történetek oldhatják a gyermekkori szorongást. A szerző biztatja az olvasókat ennek a módszernek kipróbálására, alkalmazására, hogy megkeressék a megfelelő bibliai történeteket, amelyek különböző szorongástípusokat és szorongásformákat hatékonyan oldhatnak.

A szerző végkövetkeztetése, hogy sosem lehet egyetlen módja a szorongásos zavarok kezelésének. A történetmondás, ezen belül speciálisan a bibliai történeteké, oldhatja a gyermekkori szorongást a belső képalkotás mobilizálása által.

Somfalvi Edit olvasmányos, közérthető stílusban írt könyve praktikus útmutató kíván lenni a szülők, nevelők számára, hogy felismerjenek néhány lehetséges rámutató jelet vagy épp megnyugvást leljenek egy-egy gyermekkori szorongásból adódó problémára.

Örömmel javaslom e könyvet oktatóknak, lelkészeknek, vallásánároknak és szülőknek egyaránt.

Útmutató szerzőinknek

A *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica* c. folyóirat szerkesztősége publikálásra elfogad a teológia vagy a vallásoktatáshoz és egyházi segítő foglalkozáshoz kapcsolódó tudományágak tárgykörében írott tudományos dolgozatokat, tanulmányokat.

A szerkesztőségnek jelenleg nem áll módjában szerzői díjat fizetni a beküldött cikkekért, a szerzők tiszteletpéldányt kapnak.

A *Studia* évente kétszer jelenik meg (júniusban és decemberben), leadási határidő nincs, de a február 1. előtt leadott cikkek az első, a szeptember 1. előtt leadottak pedig a második számban jelennek meg.

A cikkeket elektronikus formában (RTF formátumú állományban) kérjük elküldeni a következő email címre: **studia@rt.ubbcluj.ro**. Kérjük szerzőinket, hogy a cikkben **ne tüntessék fel nevüket**, a szövegen végezzenek helyesírás-ellenőrzést, és a következő formai és tartalmi követelmények szerint készítsék el azt:

- a. A szöveg tagolása áttekinthető legyen. A címetek lehetőleg arab számokkal lássák el: 1., 1.1., 1.2.1. stb.
- b. Kerüljék az alapszöveg túlzott formázását (lehetőleg csak a szükséges kiemelések legyenek, dőlt betűvel). A címetek nem kell formázni, rangjukra a számozásból következtetni lehet.
- c. A főszövegben mindig magyar nyelvű idézetek szerepeljenek, az idézet eredeti változatát lábjegyzetben közöljük. Használják a magyar idézőjeleket: „ ”. Az idézetek szövegét szedjük dőlt betűvel. A három mondatnál hosszabb idézeteket kérjük külön bekezdésben, jobb- és baloldali behúzással kiemelve közölni.
- d. A lábjegyzetek a következő minták szerint készüljenek:
 - Monográfiából való idézet esetén: Gleason L. Archer: *Az ószövetségi bevezetés vizsgálata*. Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest, 2004. 155.
 - Folyóiratban megjelent tanulmányból való idézés esetén: Molnár János: *A Tízparancsolat*. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 54. évf., 2008. 1–2. szám. 7–34.
 - Tanulmánykötetben szereplő írásra való hivatkozás esetén: Marton József: *Ökumené Dél-Erdélyben 1940 és 1944 között*. In: Lészai Lehel (szerk.): *Emlékkönyv dr. Gálfy Zoltán 80. születésnapjára*, Kolozsvár, 2003. 123.

- Lexikonban szereplő szócikk esetén: Katalin Péter: *Francisc David (szócikk)*. In: Owen Chadwick (szerk.): *Oxford Encyclopedia of Reformation*. Oxford University Press, New York – London, 1999. I. k. 148.
- Levéltári forrásokra való hivatkozás esetén: Nagy Ferenc: *Helyzetkép a Dél-Erdélyben maradt Református Anyaszentegyház életéről a II. bécsi döntéstől 1943. május 5-ig*. Magyar Országos Levéltár (MOL), K 610 (Sajtó levéltár), 91. cs. (Dél-Erdélyi Adattár), VI/11. 11.
- Elektronikus forrásokra való hivatkozás esetén: Benkő Levente: *Magyar nemzetiségpolitika Észak-Erdélyben, 1940–1944*. http://www.xszazadintezet.hu/rendezvenyek/korra_j_2002_konyv-bemutato/benko_levente_eloadasa.html (utolsó megtekintés: 2009. július 31.).

A közölni kívánt cikkek legkevesebb 3, legtöbb 40 oldalasak lehetnek (1 oldalt A4-es pápírmérettel, mindenütt 2,5 cm margóval, 12 pontos betűmérettel és másfeles sorközzel kell számítani).

A cikk végén közöljék a felhasznált irodalmat.

A folyóiratban recenziók is publikálhatók, ezek terjedelme nem haladhatja meg az öt oldalt. Köszönettel fogadjuk az új, nem ismert, a teológia, vallásoktatás vagy lelkigondozás terén áttörő eredményeket ismertető munkák bemutatását. A recenzió elején közölni kell a méltatott könyv összes adatait (szerzők, szerkesztők, cím, kiadó, helység, évszám, oldalszám), és mellékelni kell a beszkenelt borítót.

Amennyiben a szöveg héber és görög betűs szöveget is tartalmaz, csatolják a betűtípusokat is. Ha a szövegben képek, ábrák szerepelnek, azokat külön, nagy felbontású (legalább 150 dpi) JPEG képként csatolják.

A szöveghez legalább tíz soros angol nyelvű kivonatot is csatolni kell, mely tartalmazza a cikk angol címét, és legalább öt kulcsszót. Bármilyen nyelven íródjon is a cikk, kérjük csatolják a cikk magyar, román és angol címét.

Amennyiben először közöl lapunkban, az abstract mellé írjon egy egysoros leírást önmagáról (akadémiai cím, munkahely, foglalkozás) és egy email címet.

A szerkesztőségbe való beérkezésük után a cikkeket elküldjük a szaklektoroknak. (Ezek listáját lásd a borító második oldalán.) A lektorálás névtelenül történik (blind review), egy cikket két szaklektor lektorál. Előfordulhat, hogy a lektorok bizonyos jobbításokhoz kössék egy-egy cikk megjelenését, javaslataikat a szerkesztőség megküldi a szerzőknek, a javított változatnak 14 napon belül kell visszaérkeznie. Amennyiben a szerző túllépi a megengedett határidőt, a cikk már csak a következő számban jelenhet meg.

A lektorálás után a cikkeket betördeljük és korrektúrázzuk, a nyomtatás előtt a szerzők PDF formátumban kefélynyomatot kapnak írásaikról, majd 48 órán belül emailen közölniük kell, hogy az a megadott formában megjelenhet. A szerző jóváhagyása nélkül a cikk nem jelenhet meg a folyóiratban.

A folyóirat megjelenése után a szerzők postán kapják meg, vagy személyesen vehetik át tiszteletpéldányaikat. A lap online változatban is megjelenik, ez már nyomtatás előtt elérhető a http://studia.ubbcluj.ro/arhiva/arhiva_en.php címen.

Instructions for Authors

The editorial board of the *Theologia Reformata Transylvanica* series of the *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* journal accepts for publishing scientific papers regarding the fields of theology, religious education or pastoral care.

The financial status of the journal does not allow to pay the authors for the contributions, but every contributor gets a free copy of the issue in which his article was published. *Studia* is issued twice a year (in June and in December), there is no deadline for the articles, but every contribution sent to the board before February 1 will appear in the first, and those sent before September 1 will appear in the second issue.

Articles should be sent electronically, via email (in Rich Text Format) to the following address: **studia@rt.ubbcluj.ro**. We kindly request our authors not to mention their names in the article, to do a proofreading of the text, and to respect the following format and content parameters.

- a. The division of the text should be a logical one. Titles should be marked with Arabic numerals: 1., 1.1., 1.2.1. etc.
- b. Authors should avoid exceeded formatting of the text (only the important highlights should be formatted with italics). Titles should not be formatted, since their level can be found from their numbering.
- c. Text should contain quotes translated in English. The original quote should be mentioned – if necessary – in footnotes. Use typographers quotes: “ ”. Quotes should be highlighted with italics. Those which are longer than 3 sentences should be written in a separate paragraph and indented from left and right.
- d. References to books and articles have to be placed in the footnotes. Please add a bibliography at the end of the article. The last name of the author(s) should be written in Small Caps, the initial of the first name followed by a period, in the position where it appears in the document (in front or after the name). The title of the book, periodical or volume in italic. The title of an article, the title of a study in a volume or periodical, etc. between quotation marks. For volumes the editors should be specified before the title, the names of the editors followed by (ed.), (eds.) in English and Italian articles, (Hgg.), (Hgg.) in German articles, (éd.), (éds.) in French articles. Do not use a colon after in. Do not use p., pp., etc. before page numbers. The series should be specified only for important theological series of publications. Do not specify the publisher. For references to websites use the full URL followed by the date: <full URL> [date accessed].

Books:

J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, I, HThK I/1, Freiburg–Basel–Wien, 1986, 9–12.

C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, London, 21978, 435.

Articles from periodicals, collective volumes and festive volumes (Festschriften):

J.-N. ALETTI, “Jn 13 – Les problèmes de composition et leur importance”, in *Bib*, 87, 2006, 263–272 (264).

M. PESCE, “Il lavaggio dei piedi”, in G. GHIRBERTI (ed.), *Opera Giovannea*, Torino, 2003, 234.

H. GESE, „Natus ex virgine“, in H. W. WOLFF (Hg.), *Probleme biblischer Theologie*. Festschrift G. von Rad, München, 1971, 75.

S. BROCK, “Genesis 22 in Syriac Tradition”, in P. CASETTI, O. KEEL, A. SCHENKER (éds.), *Mélanges Dominique Barthélemy. Études bibliques offertes à l’occasion de son 60e anniversaire*, Fribourg, Göttingen, 1981, 1–30.

Patristic works:

AMBROSIUS, *Expositio evangelii sec. Lucam II*, 87, PL 14, 1584D-1585A.

Once the full information on a book or article has been given, the last name of the author should be used. If you refer to several works of the same author, mention the short title after the first name (for example, Wolff, Hosea, 138), without any reference to the first note where the full title was given. Please avoid general references to works previously cited, such as op. cit., art. cit., a.a.O. Also avoid f. or ff. for “following” pages; indicate the proper page numbers. Do not use see, Vgl., etc. unless necessary.

Submitted papers should have the length at least 3, at most 40 pages (pages should be formatted with A4 paper size, 2,5 cm wide margins on every side, font size of 12 pt and line spacing of 1,5).

The journal also accepts book reviews for publication, which should not be longer than 5 pages. Book reviews regarding new publications, which present recent results in the field of theology, religious education or pastoral care. The book review should start with the details of the presented publication (author(s), editor(s), title, publisher, place, year, number of pages) and the scanned image of the cover should be attached.

If your text contains Hebrew or Greek characters, please attach the fonts to your email. If the text contains images, please attach them separately in high resolution (at least 150 dpi) JPEG format.

Submitted text should have an at least ten lines long, English abstract, the English title of the publication and at least five keywords. Please also provide the Hungarian, Romanian and English translations of the title, regardless of the language of the article. First authors should write a one line description of their profession, occupation, workplace and contact email.

After we receive the submitted papers, we send them to the reviewers (see their list on the inside cover page). The board uses blind reviewing, one article is reviewed by 2 reviewers. It is possible that reviewers would request the author to improve the article, their suggestions will be sent to the author, and the revised version of the article should arrive in 14 days. If the author does not send back the revised version, the article will not be published.

After reviewing, the texts will be edited and proofread, the final version of the text will be sent in PDF format to the authors. This copy should be approved in 48 hours by the author. Without this approval, the article will not be published.

After the publication of the issue, contributors will receive a copy by regular mail or personally. The journal is also published in online version, which is available before printing at the link: http://studia.ubbcluj.ro/arhiva/arhiva_en.php.