



STUDIA UNIVERSITATIS

BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

1 / 2021

Studia

**Universitatis Babeş-Bolyai
Theologia Reformata Transylvanica**

66/1

January – June 2021

Issue DOI:10.24193/subbtref.66.1

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 PÜSÖK, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

REFEREES:

Professor Dr. Klaus FITSCHEN, University of Leipzig, Germany

Professor Dr. Gábor HÉZSER, University of Bielefeld, Germany

Professor Dr. Béla BARÁTH, Reformed Theological University, Debrecen, Hungary

Professor Dr. Sándor FAZAKAS, Reformed Theological University, Debrecen, Hungary

Professor Dr. Károly FEKETE, Reformed Theological University, Debrecen, Hungary

Associate prof. Dr. Gabriella RÁCSOK, Reformed Theological Academy of Sárospatak, Hungary

Associate prof. Dr. Sára BODÓ, Reformed Theological University, Debrecen, Hungary

Associate prof. Dr. Előd HODOSSY-TAKÁCS, Reformed Theological University, Debrecen, Hungary

Associate prof. Dr. Ibolya BALLA, Pápa Reformed Theological Seminary, Hungary

Professor Dr. Peter KÓNYA, University of Prešov, Slovakia

Associate prof. Dr. Attila LÉVAI, Selye János University, Komarno, Slovakia

Associate prof. Dr. Alfréd SOMOGYI, Selye János University, Komarno, Slovakia

Acad. prof. Dr. Gábor SIPOS, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Romania

Professor Dr. Sándor-Béla VISKY, Protestant Theological Institute, Cluj-Napoca, Romania

Professor Dr. Dezső BUZOGÁNY, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Romania

Professor Dr. László HOLLÓ, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Romania

Professor Dr. János MOLNÁR, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Romania

Associate prof. Dr. Lehel LÉSZAI, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Romania

Lecturer Dr. Mária KUN, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Romania

Lecturer Dr. Gabriella GORBAI, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Romania

Lecturer Dr. István PÉTER, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Romania

EDITORIAL ASSISTANT:

Assistant professor Dr. András László RÁD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

*The staff wishes to thank
Mr. István SZÁSZ-KÖPECZY for the proofreading of this issue.*

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA
66/1

Content / Tartalomjegyzék / Sumar

Biblical Studies – Bibliai tanulmányok – Studii Biblice

- NÉMETH Áron: *Changes in the Face Colour in the Old Testament: Philological and Anthropological Observations* ♦ *Az arcszín elváltozásának filológiai és antropológiai kérdései az Ószövetségben* ♦ *Schimbarea la Față în Testamentul Vechi: observații filologice și antropologice* 7
- MÁTHÉ FARKAS Zoltán: *Walter Brueggemann's Trial Metaphor Model – In the Light of Some Critiques* ♦ *Walter Brueggemann permetafora-modellje, néhány kritika fényében* ♦ *Modelul de permetaforă al lui Walter Brueggemann în prisma unor critici* 31
- LÉSZAI Lehel: *The Disciples' Ministry of Exorcism, Resurrection of the Dead, and Suffering* ♦ *A tanítványok ördögűzési, halottfeltámasztási szolgálata és szenvedése* ♦ *Serviciul de exorcizare și reînvierea morților: misiunea și suferința apostolilor* 53

Systematic Theology – Rendszeres teológia – Teologie sistematică

- DESJARDINS Gabriel A.: *The Spectrum of Inerrancy: An Exploration of David S. Dockery's Typological Contributions to the Inerrancy Debate in Evangelicalism* ♦ *A tévedhetetlenség értelmezési spektruma: David S. Dockery tipológiaalkotó hozzájárulása az evangéliumi keresztyén közösség tévedhetetlenségi vitájához* ♦ *Spectrul infailibilității: explorarea contribuției tipologice lui David S. Dockery la dezbaterea evanghelică asupra noțiunii infailibilității* 69

TÓDOR Csaba: *The Imago Dei as an Interpretation of the Analogy of Being* ♦ *Az ember istenképüisége, mint létanalógia* ♦ *Imago Dei ca o posibilă interpretare a analogiei existenței* 97

Church History – Egyháztörténelem – Istoria Bisericii

LÁNYI Gábor: *Zwingli's Role in the Reformation of Berne* ♦ *Zwingli szerepe a berni reformációban* ♦ *Rolul lui Zwingli în reforma orașului Berna* 113

SIMUȚ Ciprian: *The Social Gospel Movement. An Overview* ♦ *A Társadalmi Evangélium (Social Gospel) mozgalom áttekintése* ♦ *O perspectivă de ansamblu asupra mișcării Evangheliei Sociale (Social Gospel)* 131

SOMOGYI Alfréd: *"I Take It as If They Were Here..." A Side-Note on a Cancelled Episcopal Visitation* ♦ *„Úgy veszem, hogy itt jártak..." Egy elmaradt püspöki látogatás margójára* ♦ *"Consider că ați fost prezenți..." O notă marginală la o vizită episcopală anulată* 153

Church Music – Egyházzene – Muzică Bisericească

KOVÁCS Krisztián: *Christ lag in Todesbanden (Christ Lay in the Bonds of Death) A Chorale's Journey from the Middle Ages through Martin Luther to Johann Sebastian Bach* ♦ *Christ lag in Todesbanden Egy korál útja a középkortól Luther Mártonon át Johann Sebastian Bachig* ♦ *Christ lag in Todesbanden (Hristos Isus zăcea în trupele puternice ale morții) Parcursul unei corale din Evul Mediu, prin Martin Luther până la Johann Sebastian Bach* 163

Pastoral Theology – Pasztorálteológia – Teologie Pastorală

SIBA Balázs: *The Hopeful Past and the Chosen Inheritance* ♦ *A reményteljes múlt és a választott örökség* ♦ *Trecutul cu speranță și moștenirea aleasă.* 189

FERENCZI Andrea: *God's Image Revisited* ♦ *Újragondolt istenkép* ♦ *Imaginea lui Dumnezeu regândită* 201

KOVÁCS Szabolcs: *Spirituality at the Horizon of Religious Phenomenology and Pastoral Psychology* ♦ *Spiritualitás a vallásfenomenológia és pasztorálpszichológia horizontján* ♦ *Spiritualitate la orizontul fenomenologiei religiei și al psihologiei pastorale* 217

TÁRKÁNYI István Attila: *The Contemporary Reception of Lajos Csiky's Voluminous Works* ♦ *Csiky Lajos hosszabb terjedelmű műveinek korabeli fogadtatása* ♦ *Recepția contemporană a creațiilor vaste ale lui Lajos Csiky* 231

Book Reviews – Könyvismertető – Recenzii de carte

VISKY S. Béla: Fazakas Sándor: *A Reformatio Vitae jegyében. Tanulmányok a reformátori teológiatörténet, egyháztan és politikai etika tárgykörében*, Egyetemi Műhely kiadó, Bolyai Társaság, Kolozsvár, 2020, ISBN: 978-606-8886-54-1., 232 oldal 251

ÚTMUTATÓ SZERZŐINKNEK ♦ INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

265 / 269

*NÉMETH Áron*¹:

Az arcszín elváltozásának filológiai és antropológiai kérdései az Ószövetségben

*Abstract. Changes in the Face Colour in the Old Testament:
Philological and Anthropological Observations.*

One of the most obvious somatic signs of emotional reactions is a change in complexion (mainly paleness or redness), which can also be found in the Hebrew texts of the Old Testament. Their exact translation and interpretation, however, are debated. We start with the analysis of Nah. 2:11, in which the meaning and etymology of the term פָּאֲרוֹר (11בβ) are unclear, and the interpretations are controversial. In my view, the question of meaning can be answered not by an etymological approach but rather by the closer examination of the structure of the text and the identification of the conceptual metonyms and metaphors in it. The philological question relates to the possible translation of these physiological phenomena, and the anthropological question concerns the possible cultural differences in the conceptualization of certain emotions (particularly fear and shame). The topic of the change in facial colour concerns other biblical and extra-biblical texts. Some passages from the books of Isaiah, Jeremiah, and Daniel are important, while from the ANE context the Ugaritic Baal myth and the Vassal Treaties of Esarhaddon seem to be relevant.

Keywords: Old Testament anthropology, emotions, face colour/complexion, conceptual metonyms/metaphors

¹ Egyetemi docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Email: nemeth.aron@drhe.hu

1. Bevezetés

Jelen tanulmány az ószövetségi antropológia területén újabban felélénkült kutatások vonalába illeszkedik, ezen belül is az ószövetségi érzelmekutatás egy bizonyos részletével foglalkozik. A legújabb kutatások eddigi eredményeit és módszereit alapul véve az arcszín elváltozásának jelenségét vizsgáljuk, ahol új szempontok bevonásával kívánjuk pontosítani az ide vonatkozó „antropológiai nyelvtant” és azonosítani az alkalmazott konceptuális metonímiákat és metaforákat.

Az arc az emberi test sajátos, személyre jellemző részleteit tartalmazza szabad szemmel is érzékelhető módon, továbbá fontos szerepet játszik a kommunikációban is, ezért nagy jelentőséggel bír az ószövetségi antropológia számára. A Facebook nemzetközi sikere pedig azt igazolja, hogy ma sem lényegtelen, hogy kihez milyen arc tartozik. Sajnos az ókori közel-keleti ikonográfiai vizsgálatok arra a negatív eredményre jutottak, hogy az arckifejezések és a mimika tekintetében az ókori ábrázolások meglehetősen sematikusak, sztereotíp vagy idealizált kivitelezésűek.² Az emberábrázolásokon az érzelmi kommunikáció inkább a gesztusokon, nem pedig az arckifejezésen keresztül érzékelhető. A mimika, illetve az arc látható érzelmi reakciói ezért alapvetően szövegeken keresztül vizsgálhatóak.³

Az érzelmi reakciók egyik nyilvánvaló szomatikus jele az arcszín elváltozása (elsősorban az elsápadás vagy elpirulás), amely bibliai szövegekben is megjelenik, az értelmezések terén azonban eltérnek a kutatói álláspontok.

² Az ókori közel-keleti művészetben a mimika gyakorlatilag nincs jelen; a régészeti leletek alapján úgy tűnik, hogy a hellenizmus előtt nem is törekedtek arra, hogy érzelmeket jelenítsenek meg arcon – lásd: ZWICKEL, Wolfgang (2012): *The Iconography of Emotions in the Ancient Near East and in Ancient Egypt*, In: Egger-Wenzel, Renate – Corley, Jeremy (szerk.): *Emotions from Ben Sira to Paul* (DCLY 2011). Berlin, De Gruyter. 1–25. 1–2; SCHROER, Silvia (2017): *Kulturelle Rollen – keine Gefühle! Eine Response zu Izak Cornelius*, In: Kipfer, Sara (szerk.): *Visualizing Emotions in the Ancient Near East* (OBO 285). Fribourg – Göttingen, Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht. 149–155. 149; STAUBLI, Thomas (2018): *Ikonographische Quellen als Grundlagenmaterial für die Rekonstruktion anthropologischer Themen der Südlevante*, In: Oorschot, J. van – Wagner, Andreas (szerk.): *Anthropologie(n) des Alten Testaments* (VWGTh 42). Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt. 241–264. 253.

³ Az érzelmek és arckifejezések összefüggéséről Paul A. Kruger írt összefoglaló cikket, melyben a vonatkozó héber kifejezéseket, idiómákat vizsgálja; lásd: KRUGER, Paul A. (2005): *The Face and Emotions in the Hebrew Bible*, In: *Old Testament Essays*. 18, 3. 651–663.

2. *Crux interpretum*: Náh 2,11b β és Jóel 2,6b

Témánk szempontjából jelentős hely a Náh 2,11, melynek értelmezése megosztja a kutatókat. A fordítás nem problémamentes, ahogyan ezt a legtöbb kommentár és szakcikk megállapítja ennél a versnél. A kontextus alapján nyilvánvaló, hogy itt a félelem érzésére adott különböző testi reakciók sorakoznak fel, úgymint a szív megolvadása, a térd remegése, a derék reszketése és az arc valamilyen elváltozása. Ez utóbbi mozzanat a leginkább kérdéses, mert nem világos, hogy pontosan mi történik az arccal a Náh 2,11b β szerint. Az egyik nehézséget a פֶּאֶרֶר főnév értelmezése okozza, ami csak itt és a Jóel 2,6-ban fordul elő egy szinte teljesen azonos nyelvtani konstrukcióban;⁴ a másik filológiai kérdés pedig, hogy ez a névszó a קָבַץ 'összegyűjteni' igével együtt mire utal. A kontextus alapján majdnem teljes az egyetértés abban, hogy az arc vagy arcszín elváltozásáról van itt szó, amit a félelem vált ki, de nincs egyetértés abban, hogy elfeketedést, elvörösödést vagy elsápadást jelent a kifejezés; vagyis az értelmezések akár szöges ellentétei is lehetnek egymásnak.⁵

⁴ A két szöveg megegyezik abban, hogy a פֶּאֶרֶר főnév egyformán a félelem kontextusában jelenik meg, és egyformán a קָבַץ 'összegyűjteni' igével és a פָּנִים 'arc' főnévvel áll együtt. Ebből egyértelműen következik, hogy a két helyen egyformán kell fordítanunk a kifejezést. A legtöbb bibliafordítással ellentétben a *Schlachter Bibel* (1951, 2000) fordítása nem egészen következetes, valamint Kecskeméthy István és Károli Gáspár sem harmonizálta ennek a két versnek a fordítását.

⁵ Az értelmezési lehetőségek ellentmondásosságára többen felhívják a figyelmet, lásd pl. BARTON, John (2001): *Joel and Obadiah. A Commentary* (The Old Testament Library). Louisville – London – Leiden, Westminster John Knox Press. 68; ALLEN, Leslie C. (1976): *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah* (New International Commentary on the Old Testament). Grand Rapids, Eerdmans. 65; BAKER, David W. (2006): *Joel, Obadiah, Malachi* (The NIV Application Commentary). Grand Rapids, Zondervan. 73; Miloš Bič a Jóel 2,6 kapcsán megjegyzi a kettőséget, mely szerint az elvörösödés és az elsápadás egyaránt lehetséges fordítás, de a félelem kontextusa miatt halálos sápadtságként értelmezi a kifejezést – lásd: BIČ, Miloš (1960): *Das Buch Joel*. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt. 54. Rudolph végül eldöntetlenül hagyja a kérdést Jóel-kommentárjában: „*aller Gesichter verfarbt*”, lásd RUDOLPH, Wilhelm (1971): *Joel, Amos, Obadja, Jona* (KAT 13,2). Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus. 52. Hasonlóan Raymond Bryan: „*every face contorts in dread*”, lásd: BRYAN, Raymond (1992): Joel, In: McComiskey, Thomas E. (szerk.): *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentar*. Volume 1: *Hosea, Joel, and Amos*. Grand Rapids, Baker Books. 239–313. 273.

2.1. A פֶּאֶרֶר lehetséges etimológiai és értelmezései

A פֶּאֶרֶר főnév kapcsán a szótárirodalom etimológiai és jelentéstani bizonytalanságokról árulkodik, a vonatkozó két igehelyet általában mint *crux* kezelik, David Clines szótára pedig nem kevesebb mint hét jelentést sorol fel az ókori fordítások, a vonatkozó filológiai szakirodalom és a kommentáriródalom alapján: sápadtság, sötétség, pirosság, izzás, főzőedény (feketesége), ránc, világosság.⁶

Az etimológiai fejtegetések több irányból közelítenek. Sokan a(z) *'álef* nélkül írt) פֶּאֶרֶר 'főzőedény'⁷ mellékformájaként értelmezik a szót, feltételezve ezzel együtt egy hipotetikus פֶּרֶר (vö. arab *fāra* = 'főzni, forralni') gyököt.⁸ Ebből következnek azok a fordítások, melyek az arc elfeketedéséről vagy beszürküléséről szólnak, gondolva a fazék kormosságára. A főzéssel járó hő elvonásának vagy összegyűjtésének analógiája eredményezi az arc elsápadásáról vagy elvörösödéséről/izzásáról szóló értelmezéseket. Mások a פֶּאֶרֶר₂ gyökből (igei alapjelentése: 'dicsérni, tisztelni, díszíteni') próbálják levezetni a névszót, és arra az értelmezésre jutnak, hogy az „arc elveszíti dicsőségét”, azaz fényét, egészséges színét. A פֶּרֶר₁ gyökből (igei alapjelentése: 'összetörni') való levezetés az arc ráncosodását feltételezi a szövegben.⁹ Ismét mások a פֶּ hangzó leválasztásával egyiptomi, arab vagy ugariti etimológiát feltételeznek.¹⁰ Egy marginális megoldási javaslat jelenik meg

⁶ CLINES, David (2011): *The Dictionary of Classical Hebrew. Volume VI.* Sheffield, Sheffield Phoenix Press. 647, 921.

⁷ A פֶּרֶר összesen 3-szor (4Móz 11,8; Bír 6,19; 1Sám 2,14) jelenik meg az Ószövetségben, lényegileg azonos kontextusban, ami a sütés-főzés; lásd: CLINES (2011), 921.

⁸ CLINES (2011), 921; GESENIUS, Wilhelm (2013): *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament.* 18. Auflage. Berlin – Heidelberg, Springer-Verlag. 1035–1036; BRYAN (1992), 275; FABRY, Heinz-Josef (2006): *Nahum* (HTHKAT). Feiburg – Basel – Wien, Herder. 163. Roland Gradwohl szerint nyelvtörténetileg az *'álef* forma a korábbi; lásd: GRADWOHL, Roland (1963): *Die Farben im Alten Testament. Eine terminologische Studie* (BZAW 83). Berlin, De Gruyter. 25.

⁹ Lásd: CLINES (2011), 921.

¹⁰ Manfred Görg egyiptomi etimológiát sejt: *'rr + p3* = 'edény' + 'névelő'; lásd: GÖRG, Manfred (1978): Eine formelhafte Metapher bei Joel und Nahum, In: *Biblische Notizen.* 6. 12–14. Richard D. Patterson az ugariti és az arab alapján felveti, hogy a פֶּ kötőszó mellett az ארר szerepel; lásd: PATTERSON, Richard D. (2003): *Nahum, Habakkuk, Zephaniah: An Exegetical Commentary.* Dallas, Biblical Studies Press. 71.

Duane L. Christensen egy tanulmányában, aki a פֶּאֶרְהָ/פֶּאֶרְהָ 'gally, ág' főnévre utal, és az isteni ítélet kifejezésének tartja a tűzre való gally összegyűjtését.¹¹

Az ókori fordítások, valamint a jelentősebb angol, német és magyar bibliafordítások szintjén a fenti megoldások következő megoszlását találjuk:

- „Minden arc (korom)fekete lesz”: A Septuaginta és a Vulgata a פֶּאֶרְהָ kapcsán a főzőedény feketeségére és kormosságára utal: πρόσκαυμα χύτρας; *nigredo ollae*. A Targum szerint: „... minden arc megfeketül, mint a kondér.”¹² A *masora parva* is jelzi, hogy az 'álef' írva van, de nem olvasandó, azaz a masszoréta hagyomány valószínűleg az ókori fordításokkal azonos módon érti a szót.¹³ A *blackness* fordítást találjuk még a King James Bibliában (1611/1769), a Jewish Publication Society (1917) bibliakiadásában, és a Káldi-Neovulgáta (1997) is „fekete fazék”-ként fordít.

- „Minden arc elveszíti dicsőségét/fényét (= elsápad)”: Már Ibn Ezra és Kálvin írásmagyarázataiban is megjelenik ez az értelmezés, a bibliafordítások azonban nem követték, illetve nem derül ki, hogy az elsápadást ilyen etimológia mentén képzelik-e el. A szakirodalomban van képviselője ennek az útnak is.¹⁴

- „Minden arc elvonja forróságát/színét (= elsápad)”: A bibliafordítások egy jelentős része ide sorolható, lásd pl.: The New American Bible (2011), New International Version (1984, 2011), New Jerusalem Bible (1985), New King James Version (1982), New Revised Standard Version (1989), Complete Jewish Bible (1998), Luther Bibel (1545, 2017), Schlachter Version (2000), Zürcher Bibel (2008), Károli Biblia (1908), Szent István Társulat Bibliája (2001), Protestáns (revideált) új fordítású Biblia (1990, 2014), Kecskeméthy-féle Biblia (2009), English Standard Version (2016).¹⁵

¹¹ DUANE, L. Christensen (1988): The Book of Nahum. The Question of Authorship within the Canonical Process, In: *Journal of the Evangelical Theological Society*. 31, 1. 51–58. 56–57.

¹² A magyar fordításhoz lásd: PÉNTEK Dániel (2018): Náhum könyvének targuma, In: *Ókor*. 17, 1. 32–39. 34.

¹³ A két szó azonosítása Barton szerint nem több, mint sejtés; lásd: BARTON (2001), 68, másként: BRENNER, Athalya (1982): *Colour Terms in the Old Testament* (JSOT Supplement Series 21). Sheffield, JSOT Press. 163.

¹⁴ HALDAR, Alfred (1947): *Studies in the Book of Nahum*. Uppsala, A.-B. Lundequistska. 59–60; ASSIS, Elie (2013): *The Book of Joel. A Prophet between Calamity and Hope*. New York – London – New Delhi – Sydney, Bloomsbury. 133.

¹⁵ A kutatók közül emellett érvel többek között SMITH, Ralph L. (1984): *Mica–Malachi* (WBC 32). Waco, Word Books; KIPFER, Sara (2016): Angst, Furcht und Schrecken. Eine kognitiv-linguistische Untersuchung einer Emotion in biblischen Hebräisch, In: *Journal of Northwest Semitic Languages*.

• „Minden arc összegyűjti a forráságot (= ég, kivörösödik)”: Arányában kevesebb fordítást ismerünk, ami ezt az értelmezést támogatja – lásd pl.: Einheitsübersetzung (1980), Herder’s Bibel (2005), Elberfelder Bibel (2006). Jelentősnek mondható viszont azoknak a kutatóknak a tábora, akik emellett érvelnek.¹⁶

• „Minden arc (hamu)szürke lesz”: A ’szürkeség’ (*greyness*) fordítási javaslat J. J. Glückeről származik,¹⁷ a fordítások közül őt látszik követni a Jewish Publication Society újabb fordítása (1985).

• „Minden arc ráncos lesz”: a szakirodalomban megjelenik,¹⁸ a vizsgált bibliafordításokban nem találtunk rá példát.

Eddig segítenek el bennünket jelenlegi ismeretek, ezért mindent összevetve is igaz marad John Barton nyers megfogalmazása: „Az igazság az, hogy nem tudjuk, mit jelent a *pā’rūr*”,¹⁹ illetve Tremper Longman III lemondó szavai: „E kifejezés nehézsége miatt nem lehetséges végleges megoldást találni.”²⁰

42, 1. 15–79. 38; JANOWSKI, Bernd (2019): *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*. Tübingen, Mohr Siebeck. 170; JOHNSTON, Gordon H. (2001): Nahum’s Rhetorical Allusions to Neo-Assyria Treaty Crises, In: *Bibliotheca Sacra*. 158, 415–436. 432; PERLITT, Lothar (2004): *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja* (ATD 25,1). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 18, 23; KRUGER (2005), 654.

¹⁶ HAUPT, Paul (1907): The Book of Nahum Author, In: *Journal of Biblical Literature*. 26, 1. 1–53. 43; ALLEN (1976), 65; WOLFF, Hans Walter (1969): *Dodekapropheton 2: Joel und Amos* (BK14/2). Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag. 43–45, 54; MEIER, Walter A. (1959): *The Book of Nahum*. [h.n.], Concordia (reprint: [h.n.], Baker Book, 1980.). 274; ELLIGER, Karl (1982): *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten. II: Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi* (ATD 25). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 12; WEISER, Artur: *Die Propheten: Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha* (ATD 24). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 111; SPRONK, Klaas (1997): *Nahum* (HCOT). Kampen, Kok. 103; BAKER (2006), 73.

¹⁷ GLÜCKER, J. J. (1969): Parūr–pā’rūr. A Case of Biblical Paronomasia, In: van Zyl, A. Hermanus (szerk.): *Biblical Essays. Proceedings of the 12th Meeting of the Ou-Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika*. Potchefstroom, Pro Rege-Pers. 21–26. 22.

¹⁸ EHRLICH, Arnold B. (1912): *Randglossen zur Hebräischen Bibel. Textkritisches, sprachliches und sachliches*. Fünfter Band: *Ezechiel und die kleinen Propheten*. Leipzig, J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung. 218.

¹⁹ „The truth is that we do not know what pā’rūr means”, BARTON (2001), 68.

²⁰ „Because of the difficulty of this expression, no final solution is possible”, LONGMAN III, Tremper (1992): Nahum, In: McComiskey, Thomas E. (szerk.): *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentar*. Volume 2: *Obadiah, Jonah, Micah, Nahum, and Habakkuk*. Grand Rapids, Baker Books. 765–829. 807.

2.2. A félelem konceptualizálódása a Náh 2,11-ben

Az etimologizálás zsákutcája helyett egy másik irányból is megközelíthetjük a kérdést, mégpedig a szöveg struktúrája és a félelem konceptualizálódása felől.

Az értelmezések eddig nem igazán tértek ki a Náh 2,11 belső szerkezetére, mikrostruktúrájára, holott az egész könyvben nyilvánvaló nyomai látszanak a költői eszközök tudatos és gazdag használatának.²¹

A Náh 2,11 metonímiák formájában beszél a félelemről, azaz nem a félelem érzését nevesíti, hanem annak fiziológiai hatásait sorolja, ezzel helyettesítve magát az érzelmet.²² Az érzellem kiváltója a háborús pusztítás, amit egy háromtagú paronomázia fejez ki a vers legelején (בִּרְקָה וּמְבִרְקָה וּמְבִלְקָה), majd négy testi reakcióban érhetjük tetten a félelem érzését. A négyes felsorolás többféle strukturális szabályosságot is mutat, amelyek a 11bβ értelmezéséhez is közelebb visznek.

A megolvadt szív és a térdremegés kiasztikus mintát mutat, melyben a testrészek/szervek és a hozzájuk kötődő esemény tükrös elrendezésű. Ugyanilyen kiazmus figyelhető meg a következő két testi reakcióban is, ahol három elem tükröződik.²³ Az első testi reakciónak, a szív megolvadásának háttérében egy fogalmi metaforát is feltételezhetünk, mely szerint a FÉLELEM FORRÓSÁG/TÚZ.²⁴ Az előbb vázolt kiazmusok mentén

²¹ A könyv költői és retorikai jellegzetességeinek és strukturális szabályszerűségének kérdésével leginkább a szinkron megközelítések foglalkoznak, amelyek abban nem eléggé meggyőzőek, hogy emiatt a könyvet egységes költői műalkotásnak kellene tekintenünk, de arra számos jó példát hoznak, hogy milyen irodalmi tudatosság figyelhető meg a könyv egyes részleteiben. Az irodalmi egységesség mellett érvel például kommentárjában SPRONK (1997), 3–6, vele szemben lásd pl. FABRY (2006), 86.

²² KIPFER (2016), 34. Fogalmi metonímia: AZ ÉRZELEMRE ADOTT FIZIOLÓGIAI REAKCIÓ/HATÁS HELYETTESÍTI AZ ÉRZELMET; lásd *uo.*, valamint KÖVECSES Zoltán (1990): *Emotion Concepts*. New York – Berlin – Heidelberg et al., Springer, 73–74.

²³ Az is megfigyelhető, hogy a struktúra közepén álló két testrész egyaránt duálisban szerepel. Hasonlóan vélekedik a belső szerkezetről JOHNSTON, Gordon H. (1992): *A Rhetorical Analysis of the Book of Nahum* (PhD Diss.). Dallas, Theological Seminary. 122. Hozzáteszi, hogy amiként a vers elején álló paronomázia a mássalhangzók számának szintjén növekedést mutat és egyfajta *crescendót* valósít meg, úgy a szimptomák felsorolásában is megfigyelhető ilyen növekedési séma; lásd *i. m.*, 121–122.

²⁴ WOLFF, Hans Walter (1994): *Az Ószövetség antropológiája* (Pápai Teológiai Könyvek). (Eredeti címe: *Athropologie des Alten Testaments*). Budapest, Harmat – PRTA, 2001. 68; KIPFER (2016),

feltételezhetjük e fogalmi metafora esetében is a szimmetrikus elrendezést. Eszerint a szív megolvadása és a 11b β kérdéses szókapcsolata egyaránt a FÉLELEM FORRÓSÁG/TŰZ metaforának feleltethető meg. A קבצו פָּארוֹר eszerint azt fejezi ki, hogy az arc összegyűjti a hőt, felhevül, felforrósodik, izzik.

Náh 2,11					
a	Pusztá, pusztulás és pusztítás	בִּזְקָה וּמִבִּזְקָה וּמִבִּלְקָה			Azonos fogalmi metafora: A FÉLELEM FORRÓSÁG/TŰZ
b α ₁	és megolvadt szív	וְלֵב	גָּמַס		
b α ₂	és térdremegés	וַיִּקַּ	בְּרָגְלָיִם		
b α ₃	és reszketés az egész derékban	וַחֲלָהֶלְהָ	בְּכָל־	מֵתְנָיִם	
b β	és mindenkinek az arca... [?]	וַיִּגְי	בְּלָמָּם	קִבְּצוּ פָּארוֹר:	

49–50. A מַסַּס többek között a viasz olvadására vagy a manna napon való szétmállására vonatkozik (2Móz 16,21; Zsolt 22,15; 68,3; 97,5; Mik 1,4). A FORRÓSÁG/TŰZ konceptualizáció más érzelmek kapcsán is megjelenik. Mivel a harag/düh érzésének megtapasztalása korrelál a testhőmérséklet megnövekedésének tapasztalatával, ez az érzelem igen gyakran előhívja a HARAG FORRÓSÁG/TŰZ fogalmi metaforát; lásd: KÖVECSES Zoltán (2004): *Metaphor and Emotion. Language, Culture, and Body in Human Feeling* (Studies in Emotion and Social Interaction. Second Series). Maison des Sciences de l’Homme – Cambridge University Press, Cambridge. 21; KÖVECSES Zoltán (2010): *Metaphor. A Practical Introduction*. Oxford, Oxford University Press. 81. Erre számos példát ismerünk az Ószövetségből is, a leggyakoribb a הָרָה אָרַף formula, ami az orr felforrósodásával utal a harag felizzására. Példák a magyar nyelvből: „Hajh, de bűneink miatt gyúlt harag kebledben...” (Kölcsey); „vki haragra lobbán”; „forr benne a düh”. A hőség érzetét az öröm is kiválthatja, amint ezt asszír szövegek (Kr. e. 7. sz.) is tanúsítják, amikor az örömtől izzó arcról beszélnek; lásd: THAVAPALAN, Shiyanthi – STENGER, Jens – SNOW, Carol (2016): Color and Meaning in Ancient Mesopotamia, In: *Zeitschrift für Assyriologie*. 106, 2. 198–214. 201.

Mivel az arc felhevülése, felforrósodása az arcszín vonatkozásában inkább a kipirulásra, elvörösödéssre enged asszociálni, szükséges felülvizsgálni azt az elterjedt elképzelést és gyakori fordítási javaslatot, mely szerint itt az arc elsápadásáról beszél a szöveg. Az alapvető élettani ismeretek és a mindennapos tapasztalatok alapján a fordítások és értelmezések többsége emellett dönt, hiszen a félelemre adott szokványos fiziológiai reakció szerint a termelődő stresszhormon az arc vérereit összehúzódnásra készíti, és a vértartalmakat az izmok számára aktivizálja. Mivel az elsápadás a testhőmérséklet csökkenésével jár együtt, ebben az értelmezésben a FÉLELEM HIDEGként konceptualizálódik, ami viszont nehezen egyeztethető össze a szív megolvadásával.²⁵ A HIDEG mint forrástartomány az európai gondolkodásban igen elterjedt, és számos fogalmi metonímia és metafora visszatükrözi a félelemmel kapcsolatban,²⁶ ám a bibliai héberben ez a konceptualizáció nem igazolható. Tremper Longman III nem megy utána a részleteknek, de helyesen állapítja meg a probléma gyökerét Náhúm-kommentárjában, amikor az érzelemértelmezések kulturális különbségeire utal.²⁷

A fordítások nemcsak a funkcionális ekvivalencia elve mentén beszélnek elsápadásról vagy ezzel párhuzamosan a szív megdermedéséről, érvényesítve a FÉLELEM HIDEG fogalmi metaforát, hanem filológiai indítékok is megjelennek emellett. Itt kell szót ejtenünk a קָבַץ 'összegyűjteni, begyűjteni' alapjelentésű igéről. A jelen kontextusban, összefüggésben a פְּאָרְוֶר névszóval, gyakori az a vélekedés, mely szerint ha a פְּאָרְוֶר a forróságot, hőséget jelenti, akkor a קָבַץ ennek elvonására, elvesztésére vonatkozik, vagyis az arc bevonja a pirosságát, forróságát, azaz elsápad.²⁸ Ez ismét csak a FÉLELEM

²⁵ Vö. a protestáns (revideált) új fordítású Bibliával: „Megdermed a szív”.

²⁶ KÖVECSES (1990), 70–73 szerint a félelem konceptuális metonímiái pl. BLOOD LEAVES FACE, DROP IN THE BODY TEMPERATURE. A FÉLELEM HIDEGKként történő konceptualizálódására utalnak a következő magyar nyelvű példák: „megfagy a vér az ereiben”; „Tetőtől talpig futott rajtam a hideg borzadály” (Jókai Mór); „hideg rémület futott rajta végig”; „a hideg borzongás végig futott (sic!) a hátán” – lásd: BAŃCZEROWSKI, Janusz (2005): A félelem tartományába tartozó negatív érzelmek konceptualizációjáról, In: *Magyar Nyelvőr*. 129, 2. 202–208. 203–204.

²⁷ LONGMAN III (1992), 807.

²⁸ A problémához lásd: RUDOLPH (1971), 52; BERGMANN, Claudia D. (2008): *Childbirth as a Metaphor for Crisis. Evidence from the Ancient Near East, the Hebrew Bible, and 1QH XI 1–18* (BZAW 382). Berlin, Walter de Gruyter. 113, 125; BARTON (2001), 67–68. Emendációs javaslat: קָבַץ 'mint a (nyári) hőség', קָבַץ 'mint az iszap/ingovány', lásd: WOLFF (1969), 44; BRYAN (1992), 275.

HIDEGként történő konceptualizálásához visz közel, amely véleményünk szerint nem a szöveg intenciója. Megfigyelésünk szerint a קָרַב ige ilyen használata nem igazolható,²⁹ ezt a jelentést jóval inkább a rokon értelmű הִסֵּךְ igéhez társíthatjuk. A Náh 2,11 jóeli párhuzamának a kontextusában éppen így jelenik meg az הִסֵּךְ ige. A Jóel 2,10 ezzel az igével juttatja kifejezésre, hogy az égitestek begyűjtik, bevonják, azaz elvesztik fényüket (vö.: Jer 16,5). A fény összegyűjtése (הִסֵּךְ נִגְהָ) tehát az elsötétedés (קָדַר) szinonim párhuzama. A Jóel 2,6 azonban a פָּארוּר mellett nem az הִסֵּךְ igét használja, így פָּארוּר kifejezés nem a hőség/forróság elvonását jelenti, hanem ellenkezőleg, annak koncentrációja történik az arcon, azaz arcszínben kifejezve nem valószínű, hogy elsápadásról, hanem inkább izzó kipirulásról van szó.³⁰

2.3. A Náh 2,11/Jóel 2,6 félelemértelmezésének párhuzamai

Ezt a képzetet további bibliai és Biblián kívüli példákkal tudjuk alátámasztani. Közele ószövetségi párhuzamnak tekinthető az Ézs 13,7–8.³¹ A fordítás tekintetében a passzus nem mutat különösebb nehézségeket; metonímiák, hasonlatok és metaforák mentén szól a szöveg a félelemről. A kéz elgyengülése talán a FÉLELEM TEHER érzelm-konceptiót feltételezi,³² a szív elolvadása (Ézs 13,7b) mellett pedig az arc lángba borulása (:לְהַבִּים פְּנֵיהֶם;) jelenik meg, amely a FÉLELEM FORRÓSÁG/TŰZ képzetet képviseli. Az arccal kapcsolatban itt

²⁹ Ugyanígy EHRlich (1912), 218; BAKER (2006), 73.

³⁰ BAKER (2006), 73. Másként: ASSIS (2013), 132–133. Bańczerowski megjegyzi ide vonatkozó tanulmányában, hogy „az érzelmek konceptualizációjánál a SZÍN és a HŐMÉRSÉKLET domének feltételezik egymást, mivel az ember fiziológiájában a magas hőmérséklet általában a bőr kivörösödését okozza, viszont a hőmérséklet csökkenésével az emberi szervezet funkcionálása lelassul, és ennek következtében a bőr sápadttá válik”, ugyanakkor „e szabálytól eltérés is lehetséges [...] például: [...] »Egész testét elöntötte a forróság. Réműletes hőség tört ki benne« (Móricz Zsigmond) [...] »arcáról sugárzott az eltérést azzal magyarázza, hogy „a FÉLELEM tartományához tartozó PÁNİK VESzó rettegés hője zavarta a tudatomat». Bańczerowski ZÉLYES SZUBSZTANCIÁNAK is felfogható”, illetve „a TŰZ mint elemi erő az érzelmek PUSZTÍTÓ ERŐként történő konceptualizálását is lehetővé teszi, például begyullad”, lásd: BAŃCZEROWSKI (2005), 204.

³¹ ALLEN (1976), 65; BRYAN (1992), 275; SPRONK (1997), 103; KIPFER (2016), 38.

³² KIPFER (2016), 62.

egyáltalán nem kérdéses, hogy a félelem a forróság és a tűz képzetéhez társul, így nem jön szóba a félelem miatti elsápadás. Wildberger itt éppen ebben látja a problémát, és meg is jegyzi, hogy a félelemtől az ember elsápadni szokott, a lángba boruló arc ellenben kipirosodást feltételez.³³

A Biblián kívüli párhuzamok közül az ugariti Baál-mítoszt érdemes megemlíteni, amelynek egyik jelenetében Anat meglát két közeledő követet, mely után félelemreakciók sorát olvashatjuk. A félelem terminusa nem jelenik meg, de a testi reakciók metonímiákként utalnak a pánikszerű félelemre: inognak a lábak, megtörik a hát, izzad az arc, reszket a hátgerinc és a farizom. A félelemtől izzadó arc a FÉLELEM FORRÓSÁG/TŰZ konceptualizációt feltételezi. (KTU₃ 1.3.III, 32–35).³⁴

Az ugariti szövegek mellett az asszír dokumentumokra tekinthetünk még ki. Régióta és sokak által megfigyelt tény, hogy az ítélet megfogalmazása az ószövetségi prófétáknál sok hasonlóságot mutat az ókori Közel-Kelet átokmondásaival, különösen is a szerződések átok-passzusaival. Az újasszír szerződések képanyaga ilyen szempontból egészen közel áll a fogság előtti próféták ítéletmondásához, így többen is kimutatták Aššuraḫiddina király vazallusszerződéseit és a Náhüm könyve közötti párhuzamokat.³⁵ Közülük Johnston foglalkozik a bőrszín elváltozásának ritka motívumával, és összefüggésbe hozza Náh 2,11-et és az asszír szerződésszöveg (VTE) 585–587. sorait.³⁶ A szöveg ezen a helyen a test, a bőr elfeketedéséről szól (szerződésszegés esetén), és a szurokhoz, illetve nyersolajhoz hasonlítja a bőrelváltozást. Az elfeketedés – különösen a Septuaginta, a Vulgata és a Targum olvasatában – a פֶּאֶרְוֶרָה kifejezés kapcsán is felmerül, mely szerint az arc a főzőedény feketeségét veszi át.³⁷

³³ WILDBERGER, Hans (1978): *Jesaja*. 2. Teilband: *Jesaja 13–27* (BK.AT 10). Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag. 516; a Náh 2,11 kapcsán ugyanígy: EHRlich (1912), 218.

³⁴ SPRONK (1997), 103; KIPFER (2016), 35–36; SMITH, Mark S. – PITARD, Wayne T. (szerk.) (2009): *The Ugaritic Baal Cycle Volume II. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3–1.4* (VTSuppl 114), Leiden – Boston, Brill. 238, 240–241. Utóbbi nem foglal egyértelműen állást a פֶּאֶרְוֶרָה jelentését illetően, de párhuzamot von Anat félelem-reakciójával.

³⁵ Lásd pl.: CATHCART, Kevin J. (1973): *Treaty-Curses and the Book of Nahum*, In: *The Catholic Biblical Quarterly*. 35, 2. 179–187.

³⁶ JOHNSTON (2001), 432.

³⁷ BRENNER (1982), 163 is a fekete szín kapcsán tárgyalja a פֶּאֶרְוֶרָה főnevet.

Fontos különbség azonban, hogy az újasszír szöveg nem az arcszínről, hanem általában a bőr, illetve test színéről szól, továbbá a szöveg nem a félelem szimptomájaként utal a bőrszín elváltozására, hanem az átokmondás a szerződésszegő halálát tematizálja.³⁸ A bőr elfeketedése lehet súlyos égési sérülés, nagy felületű véraláfutás vagy nagy mennyiségű alvadt vér, gyógyíthatatlan bőrbetegség,³⁹ életveszélyes kiszáradás. Az újasszír szerződésszöveg átokmondása inkább a Jób 30,30 és JSir 4,7–8 verseivel állítható párhuzamba, ahol nem az arc, hanem szintén a bőr, illetve test elfeketedéséről (רָפָה) van szó, illetve a kritikus kiszáradás tüneteiről. Akinek fekete bőrt kívánnak, annak a halált kívánják. Ezt az esetet tehát nem érzelmi reakcióként kell értenünk. A Náh 2,11 és Jóel 2,6 versekben olvasható érzelmi reakciók viszont nem a halálról szólnak, hanem a kontrollvesztést hangsúlyozzák.

A קִבְּץ פְּאוּר וּמָסַח לְבָב/לֵב és קִבְּץ פְּאוּר metonímiák a félelmet forrásággént, tűzként konceptualizálják. Az utóbbi, קִבְּץ פְּאוּר kifejezés további előfordulási helyeit végignézve az is világossá válik,⁴⁰ hogy ez a konceptualizáció erősen kötődik a harc, a háború szituációjához.⁴¹ A háborúhoz szervesen kapcsolódik a tűz, a forráság érzete:⁴² ha valakinek a harc hevétől megolvad a szíve, vagy ha ez a forráság megsüti az arcát, akkor az illető nem képes bátran szembenézni az ellenséggel.

³⁸ Vö. JOHNSTON (2001), 432.

³⁹ THAVAPALAN (2019), 159–160.

⁴⁰ Lásd 5Móz 1,28; 20,8; Józ 2,11; 5,1; 7,5; 2Sám 17,10; Ézs 13,7; 19,1; Ez 21,12; Zsolt 22,15, vö.: Józ 14,8.

⁴¹ Vö.: BAKER (2006), 73; BERGMANN (2008), 113,120. A FÉLELEM FORRÓSÁG képzetének, illetve a szív megolvadásának a háborúval való összefüggése a most vizsgált Náh 2,11 (vö. Náh 2,4–6) és Jóel 2,6 (vö. Jóel 2,3.5) mellett nyilvánvaló pl. az 5Móz 1,28; 20,8; Józ 2,11; 5,1; 7,5; Ézs 13,7; 19,1; Ez 21,12 igehelyeknél is. A háborús kontextus legkevésbé a Zsolt 22,15-ben egyértelmű, ahol az ellenséget állatmetaforák jelenítik meg; mivel azonban a kontextusban megjelenik a kard főnév is (Zsolt 22,21), a zsoltár megengedi ezt az asszociációt.

⁴² A Náh 2,3-ban a háború körülményei között explicit módon is megjelenik a tűz: „előtte tűz (שָׂר) emészt, utána láng (לֶהָבָה) perzsel” (vö. Jóel 2,5: שָׂר לֶהָבָה).

3. Az arc elsápadása

Mindez véleményünk szerint nem jelenti, hogy az ószövetségi kor embere ne ismerte volna a félelemtől való elsápadást, hiszen anatómiai és élettani tekintetben az ókor embere nem különbözik lényegesen a maitól. Ugyanakkor számolnunk kell a félelem érzésének a miénktől esetlegesen eltérő értelmezésével, az érzelmek hatásának és formáinak differenciáltabb látásával. Érdeemes ezért külön is megvizsgálni, hogy az elsápadás fiziológiai jelenségét milyen kontextusban említi az Ószövetség.

3.1. Sápadás és szégyen

Megfigyelhető, hogy az elsápadást az Ószövetség jellemzően nem a félelemhez kapcsolja, hanem jóval inkább a szégyen érzéséhez. Erre a jelenségre mutat egyértelmű példát az Ézs 29,22b:

Ézs 29,22b

bα	Mostantól nem szégyenül meg Jákób,	לֹא-עֲתָהּ יְבוֹשׁ יַעֲקֹב
bβ	és mostantól az arca nem sápad el.	וְלֹא עֲתָהּ פָּגַיו יַחֲרֹר:

A szinonim parallelizmus igéi a שׁוֹי 'szégyenkezni' és a יַחֲרֹר 'elsápadni' igék párhuzamban állnak, ami a szégyen sajátos konceptualizálódását mutatja. A szégyen héber terminusait a magyar fordítások sokszor a pironkodás, elpirulás metonímiáival/kifejezései-vel adják vissza,⁴³ utalva arra az általános fogalmi metaforára, mely szerint a SZÉGYEN FORRÓSÁG/TŰZ,⁴⁴ valamint arra a mindennapos tapasztalatra, mely szerint az ember

⁴³ Lásd pl. Károli Biblia (1908): Jób 6,20; 19,3; Zsolt 69,20; Szent István Társulat Bibliája (2001): Zsolt, 34,6; 40,15; Ézs 1,29; 54,4; Protestáns új fordítású (revideált) Biblia (2014): Zsolt 34,6; 35,4.26; Ézs 46,8; Jer 8,12.

⁴⁴ Az angol és magyar nyelv is ismeri ezt a konceptualizációt: „this a burning shame”; „majd kiszül a szeme”; „hát nem sül ki a szeme?”; a szlengben: aki nagy szégyenbe kerül, az „leég”, maga a szégyen pedig „égés”.

szégyenében elpirul. Ezzel szemben a héber szöveg az arc elfehéredéséről beszél, azaz inkább HIDEGként konceptualizálja a SZÉGYENT.⁴⁵

Ehhez közel álló megfogalmazást találunk az Ézs 19,9-ben, melynek azonban az utolsó szava szövegkritikailag problematikus. A korai fordítások itt főnevet olvasnak (הור = 'fehér vászon'), a qumráni Ézsaiás-tekercek (1QIsa^a és 4QIsa^b) azonban qal perfektumi, azaz igei formát mutatnak: הורר 'elsápadtak'.⁴⁶ Az igei forma mellett szól az előbb említett Ézs 29,22 párhuzama: mindkét helyen a szégyen (בוש) által kiváltott reakcióról van szó, melyet elsápadásként értelmezhetünk. A szégyen tehát valamilyen formában kiül az arcra (vö.: Jer 51,51; Ez 7,18), ami arcszínben kifejezve sápadásként érzékelhető.

Ugyanilyen sápadásról beszél később a Bává Mecia 58b:12, ahol a felebarát nyilvános megszégyenítése, azaz arcának elfehérite (vö. Pirké Ávot 3:11), felér a vérontással, hiszen az arcot elhagyja a pirossága, és sápadtság (הורר) lép a helyébe.

Ézsaiás könyvében kívül egy további helyen merül még fel a sápadás és a szégyen összekapcsolódása, de az értelmezés ebben az esetben sem mentes a nyelvi nehézségektől. A Zof 2,1-ben a כסף gyök nif'al participiuma szerepel, melynek jelentése rendkívül vitatott, etimológiája bizonytalan.⁴⁷ Az egyik lehetőség a כסף igét 'szégyenkezni' értelemben fordítani.⁴⁸ Amennyiben az ige a כסף 'ezüst' főnév denominatívuma, a kifejezésben az ezüst színe utal arra a sápadtságra, amit a szégyenérzet okozhat.⁴⁹

⁴⁵ Az arámi הור 'fehér' melléknév (Dán 7,9) a héber הור 'fehér' melléknév ekvivalense, lásd: BRENNER (1982), 133.

⁴⁶ BRENNER (1982), 133; BEUKEN, Willem A. M. (2007): *Jesaja 13–27 (HTbKAT)*. Freiburg – Basel – Wien, Herder. 175; BALOGH Csaba (2011): *The Stele of YHWH in Egypt: The Prophecies of Isaiah 18–20 concerning Egypt and Kush* (Oudtestamentische Studiën 60). Leiden, Brill. 216–217.

⁴⁷ GESENIUS (2013), 562.

⁴⁸ CLINES, David (1998): *The Dictionary of Classical Hebrew. Volume IV*. Sheffield, Sheffield Academic Press. 445.

⁴⁹ A későbbi (misnai) héber nyelvben ez a jelentés látszik rögzülni; lásd: BRENNER (1982), 167, 183. A bibliai héber gyök esetében CLINES (1998), 448 egy הורר főnevet feltételez a háttérben (vö. Hós 9,6).

3.2. Sápadás és félelem?

A sápadtság és a félelem összefüggését néhány további igehely kapcsán vizsgálhatjuk. Elsőként a Jer 30,5–6 szakaszát kell szemügyre venni ebből a szempontból. Az 5. vers a **הַרְדָּה** 'remegés' és a **פָּחַד** 'rettegés' szavakkal tematizálja a félelmet, majd a következő vers a félelemre adott fiziológiai reakciókat írja le, egyebek mellett az arcszín elváltozását.

Jer 30,5–6*

5aα	Mert így szól az Úr	כִּי־כָה אָמַר יְהוָה
5aβ	remegés hangját hallottuk,	קוֹל הַרְדָּה שְׁמָעֵנוּ
5b	rettegés (van) és nincs békesség. [...]	פָּחַד וְאֵין שְׁלוֹם: [...]
6b*	miért [...] változik el minden arc (zöldes) sárgává?	מִדּוֹעַ [...] וְנִהְפְּכוּ כָל־פָּנִים לַיֶּרֶקוֹן:

Sara Kipfer úgy vélekedik, hogy a félelem kapcsán nagy valószínűséggel egyedül itt jelenik meg az arc elsápadása mint a félelem látható jele.⁵⁰ Ez az állítás arra alapozható, hogy a Jer 30,6-ban szereplő **יֶרֶקוֹן** kifejezés mint a **יֶרֶק**₂ gyök származékszava a zöld, illetve zöldessárga színekkel függ össze, így jelentheti az arc sápadtságát is.⁵¹

Az értelmezési nehézséget az okozza, hogy a **יֶרֶקוֹן** főnév csak itt fordul elő az arca vonatkoztatva.⁵² Összesen hat előfordulásából (5Móz 28,22; 1Kir 8,37; 2Krón 6,28; Jer 30,6; Ám 4,9; Hag 2,17) ötször valamilyen gabonabetegséget jelöl (talán gabonarozsda), és mindig együtt áll a **שֶׁפֶן** 'üszög' főnévvel. Ez alapján tehát egy teljesen egyedi kontextusról beszélünk a Jer 30-ban. A kutatók többnyire elfogadják, hogy a gabonabetegsége

⁵⁰ KIPFER (2016), 38.

⁵¹ Lásd: PREUSS, Julius (1923): *Biblisch-talmudische Medizin. Beiträge zur Geschichte der Heilkunde und der Kultur überhaupt. Dritte unveränderte Auflage.* Berlin, Verlag von S. Karger. 188, valamint BRENNER (1982), 183, aki a misnai héberben igazolja vissza ezt a jelentést – i. m., 113. DIECKMANN-VON BÜNAU, Detlef (2008): Farben (AT), In: Bauks, Michaela – Koenen, Klaus (szerk.): *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex). Alttestamentlicher Teil.* <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18137/> (utolsó megtekintés dátuma: 2021. március 22.).

⁵² A **יֶרֶק**₁ igei formája ezzel szemben mindig együtt áll az arc említésével, és az arcul köpés dehoznasztáló aktusát fejezi ki; lásd: 4Móz 12,14; 5Móz 15,9.

használt kifejezés itt átvitt értelemben az arc sápadtságára utal.⁵³ Preuss megjegyzi, hogy valójában nehezen eldönthető, hogy egy betegség növényre vagy emberre vonatkozik-e.⁵⁴ A 5Móz 28,22 felsorolásában például a láz különböző formáival találkozunk, ami alapján nem kizárható, hogy a רָקַן és a פָּוֶן is humán megbetegedések, esetleg olyanok, amelyek a testhőmérséklet emelkedésével járnak.

A 6. versben a félelem leírása a szülő asszony képével egészül ki. Ez a metafora – elsősorban a szülési fájdalmak okozta remegés miatt – összefonódott a félelem érzésével, amit több bibliai szöveg is képvisel.⁵⁵ A fentebb már idézett Ézs 13,7-ben szó szerint megtaláljuk a szülő asszonynak ugyanezt a hasonlatát (כִּי־לָדָה), ott azonban az arc lángolásával párosult a kép.⁵⁶ Élettani szempontból a felhevülés, kipirulás a szülési fájdalmakkal, a vajúdással jobban összefügg, a sápadtság inkább a szülést követően (a vérvesztés miatt) mutatkozik.⁵⁷

A Jer 30,6 esetében tehát, a kontextusa alapján, meglehetősen kérdéses, hogy pontosan milyen reakciót vált ki az arcon a félelem. Amennyiben etimológiai alapon mégis elfogadjuk, hogy a רָקַן az arc sárgászölddé válását, elsápadását jelenti, akkor is néhány szempontot ki kell emelni. Az egyik, hogy mivel a sápadás a testhőmérséklet csökkenésével jár, felmerül a Jer 30,6-nál a FÉLELEM HIDEGként történő konceptualizálódása, akárcsak az európai gondolkodásban általában. A רָקַן leggyakoribb kontextusa azonban ezt nem támasztja alá, jóval inkább a FÉLELEM BETEGSÉG konceptualizációt valószínűsíthetjük ezen a helyen.⁵⁸

⁵³ FISCHER, Georg (2005): *Jeremia 26–52* (HThKAT). Freiburg – Basel – Wien, Herder, 125; ALLEN, Leslie C. (2008): *Jeremiah. A Commentary* (The Old Testament Library). Louisville – London, Westminster John Knox Press. 330; SCHMIDT, Werner H. (2013): *Das Buch Jeremia. Kapitel 21–52* (ATD 21). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 110; BECKING, Bob (2004): *Between Fear and Freedom. Essays on the Interpretation of Jeremiah 30–31* (Oudtestamentische Studiën 51). Leiden–Boston, Brill. 23.74.138.

⁵⁴ PREUSS (1923), 182.

⁵⁵ Pl. Ézs 21,3–4; Jer 6,24; 48,41; 49,24; 50,43; Mik 4,8–10; Zsolt 48,7 – lásd: FABRY (2006), 177; KIPFER (2016), 37, 52–53, 63. Egyetértve BERGMANN (2008), 113 állításával, a Náh 2,11 szintén implikálja a szülő nő metaforáját, másként BAKER (2006), 73.

⁵⁶ Vö. FABRY (2006), 177.

⁵⁷ BAKER (2006), 73.

⁵⁸ A רָקַן egyszerre lehet a termékenység és a betegség színe is; lásd: DIECKMANN-VON BÜNAU (2008), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18137/>. PREUSS (1923), 188–189 szerint a רָקַן a bőr sápadtsága, az arc sápadtsága (רָקַן) és a vérszegénység betegségének héber elnevezése, ahogyan a Talmud is az egészséges, piros arc ellentétének tartja.

Egy másik megállapításunk az lehet, hogy ez a félelem miatti sápadtság nem ugyanaz, mint a szégyen kapcsán tapasztalt sápadtság. A héber nyelv különböző kifejezéseket használ.

Végül megállapítható, hogy ahol a FÉLELEM FORRÓSÁG/TŰZ konceptuális metaforát találtuk, ott az egyértelműen militáris kontextusban jelent meg. A Jer 30,6-ban a háború kontextusa teljesen hiányzik; itt a fogság, az idegen föld, idegen uralkodó problematikája, a diaszpóralét nyomorúsága áll a középpontban.

Az elsárgulást, elsápadást más ókori szövegek is összefüggésbe hozzák a félelemmel. A „Hadd hódoljak a bölcsesség urának” kezdetű babiloni költemény (ún. babiloni Jób, Kr. e. 12. sz.) I. táblájának töredezett utolsó sorai (ld. különösen a 110–114. sorokat) a panaszkodó ember érzelmeinek fizikai tüneteit sorolja, melyben az arcszín és bőrszín elváltozásairól is szó esik. Az arc elsötétedése nyugtalanságnak, haragnak, esetleg a félelemnek tudható be,⁵⁹ miközben az ellenfél arca ragyog (vö. II. tábla 117. sor). A sírás és a könny égeti az arcot (110. sor). A félelem kapcsán egyértelműen megjelenik a bőr/hús elsárgulása (*/w/arāqu*), illetve elsápadása (112. sor), ugyanakkor a töredezett 114. sor a félelemtől való belső zaklatottságot tűzhöz, forrósághoz hasonlítja.⁶⁰ A babiloni szöveg ugyan nem az archoz köti a sápadás jelenségét, a bőr ilyen elváltozását azonban egyértelműen félelemreakcióként azonosítja. Ez a sápadás nem ugyanaz a színárnyalat, mint ami a szégyen kapcsán megjelent.⁶¹

⁵⁹ Az ún. Babiloni teodicea beszél az arcnak a panasz, a depresszió, a kétségbeesés miatti elváltozásáról (lásd 30. sor), amit elsötétedésként ír le; lásd: LANDSBERGER, Benno (1936): *Die Babylonische Theodizee*, In: *Zeitschrift für Assyriologie*. 43. 32–76. 47; OSHIMA, Takayoshi (2014): *Babylonian Poems of Righteous Sufferers: Ludlul Bēl Nēmeqi and the Babylonian Theodicy* (Orientalische Religionen in der Antike 14). Tübingen, Mohr Siebeck, 151.

⁶⁰ WISEMAN, Donald J. (1980): *A New Text of the Babylonian Poem of the Righteous Sufferer*, In: *Anatolian Studies*. 30. 101–107. 106–107; HOROWITZ, Wayne – LAMBERT, Wilfred G. (2002): *A New Exemplar of Ludlul Bēl Nēmeqi Tablet I from Birmingham*, In: *IRAQ*. 64. 237–245. 244–245; KIPFER (2016), 36; OSHIMA (2014), 85.

⁶¹ Az izráéli és mezopotámiai összehasonlító vizsgálatban segítségével lehet Shiyanthi Thavapalan disszertációja, amely *The Meaning of Color in Ancient Mesopotamia* címmel jelent meg 2019-ben (Brill). Ő szövegpéldák alapján a sápadtságot is jelentő sárgászöld arcszínt (*arqu*) a félelemmel, illetve haraggal hozza összefüggésbe; lásd: THAVAPALAN, Shiyanthi (2019): *The Meaning of Color in Ancient Mesopotamia (Culture and History of the Ancient Near East 104)*. Leiden, Brill. 77–79; hasonlóan: STRECK, Michael P. (1999): *Die Bildersprache der akkadischen Epik* (AOAT 264). Münster, Ugarit-Verlag. 71, 91, 178, 196, 200. A fekete arc, fekete ajak, az

4. Az arc(szín) egyéb megváltozása

Végül röviden említést kell tennünk azokról a szövegekről, melyek az arc érzelmi alapon történő elváltozásának tényét közlik, de nem térnek ki arra, hogy ez az érzelmi reakció pontosan hogyan jelentkezik. Egyaránt szóba jön az elpirulás és elsápadás, vagy az arc valamilyen eltorzulása.

Ide sorolhatunk több passzust Dániel könyvéből. A Dán 5-ben olvasunk Bélsaccar király lakomájáról, amikor „egy emberi kéz ujjai tűntek fel, és írni kezdtek a királyi palota festett falára” (Dán 5,5). A király félelemreakcióit a következő versek említik, ahol a félelem érzésének egyik nyilvánvaló hatása az arc(szín) elváltozása (Dán 5,6.9.10). Az arámi szöveg a אַרְצִי ’arc(szín)’ főnév mellett a הִנֵּה ’elváltozni’ igét használja, ami nem teszi egyértelművé, hogy elsápadásra vagy elvörösödéssre kell gondolni. Több modern bibliafordítás elsápadásként konkretizálja a jelenséget,⁶² egyes fordítások megmaradnak a neutrális megfogalmazásnál. Ugyanezt a nyelvi konstellációt találjuk Dániel félelemreakciójaként a Dán 7,28-ban, valamint héber megfelelőjét a Dán 10,8-ban (הִנֵּה ’arc/szín/’; הִפְּךָ ’elfordulni, elváltozni’).⁶³ Nebukadneccar arcának elváltozása (אֲנִי־פָּחַדְתִּי) szintén a הִנֵּה igével jelenik meg a Dán 3,19-ben, a reakció itt azonban a harag érzéséhez társul. A fordítások általában itt nem az arcszín elváltozását értik,⁶⁴ hanem az arc eltorzulását, az arckifejezés megváltozását.

elsötétedés szintén jelenthet félelemet: THAVAPALAN (2019), 116; STRECK (1999), 71–72, 196, 200. *A boszorkányság elleni varázslatok* egy ninivei szöveg, mely a bűbájjal elvarázsolt emberek diagnózisával kezdődik, ahol a szimptomák között az arcszín is fontos szerepet játszik: „If a man eats and drinks, but it (the food) does not ‘approach’ his flesh, he is sometimes pale, sometimes flushed (and) sometimes his face grows darker and darker, he becomes gloomy, is depressed.” ABUSCH, Tzvi – SCHWEMER, Daniel (2011): Texts of Group Two Prescriptions to Be Used for Bewitched Persons (Šumma Amēlu Kašip), In: Abusch, Tzvi – Schwemer, Daniel (szerk.): *Corpus of Mesopotamian Anti-witchcraft Rituals*. Volume One (Ancient Magic and Divination 8/1). Leiden, Brill. 65–114. 91–92.

⁶² Pl. Einheitsübersetzung (1980), New Jerusalem Bible (1985), New American Standard Bible (1977/1995), Zürcher Bibel (2008), New American Bible (2010), New International Version (2011). A Jewish Publication Society (1985) az arc elsötétedését fordítja itt.

⁶³ KIPFER (2016), 38.

⁶⁴ Kivéve pl. Károli Biblia (1908).

A bibliafordítások döntő többsége az arcszín elváltozását érti a Jób 16,16a megfogalmazásán: מַגְיֵי־כָּכִי מִמְּרֹמְרוֹ (קִמְרֹמְרָה, פָּנָי (קִמְרֹמְרָה) אֶמֶר. A מר₂ gyök alapján gondolhatunk az arc kivörösödésére,⁶⁵ de a jelentés itt is inkább a hőmérsékletre utal, azaz pörkölést, sütést, pirítást jelöl az igei forma.⁶⁶ Az elvörösödés csak közvetve tekinthető érzelmi reakciónak, hiszen a szomorúság elsődlegesen a sírást váltja ki, majd ennek következtében pirul ki az arc.

A Szövetség könyvében belül, a 2Móz 21,24–25-ben olvasható tálió-formula tartalmazza a חֲבוּרָה főnevet, ami a rokon nyelvek alapján a(z arc)bőr befestésével, színezésével összefüggő kifejezés, az ószövetségi kontextusok alapján az ütés során keletkező véraláfutást érthetjük alatta, azaz a kékes foltokat a bőrön, illetőleg az arcon.⁶⁷ Az arcszín ilyen elváltozása azonban nagyban különbözik a fentebb tárgyaltaktól, hiszen nem érzelmi reakcióról, konceptuális metaforáról vagy metonímiáról van szó, hanem egy fizikai sérülésről. A 3Móz 13–14 pedig bőrbetegség kapcsán említi a bőr és nyilvánvalóan az arc színének elváltozásait (vö. 4Móz 12,10). A tetoválást, azaz a bőr színének módosítását tiltja a mózesi törvény (3Móz 19,28).

Az arcszín elváltozásának vizsgálatánál külön nehézséget jelent, hogy a normálisnak vagy esztétikusnak számító arcszín, illetve bőrszín is kultúrához kötött. Úgy tűnik, hogy a szép és egészséges arc színe az אָדָמוֹנִי 'piros/vörös, vörösesbarna' (lásd 1Sám 16,12; 17,42), illetve a צָה וְאָדוֹם 'fehér és piros' (JSir 4,7; Énekek 5,10). Az Énekek éneke női szépségideálja kapcsán a fekete (שָׁחֹר; שְׁחֹרֹר) bőr-, illetve hajszín jelenik meg (Énekek 1,5,6; 5,11), egyéb hasonlatok azonban a fehér színre utalnak inkább (Énekek 6,10, 7,5).

5. Összegzés

A magyar nyelv, és mellette más európai nyelvek a félelemhez jellemzően a sápadást és „lefagyást”, szegényhez pedig az elpirulást és a „leégést” kötik. Éppen ezt állapítja meg Arisztotelész is a Nikomakhoszi etikában (IV 9 1128^b10–15): „Elpirulnak ugyanis, akik szegényeknek, akik pedig halálra rémülnek, elsápadnak.”⁶⁸ Az Ószövetség ugyan

⁶⁵ Protestáns (revideált) új fordítású Biblia (2014): 'arcom a sírástól kivörösödött'.

⁶⁶ A kérdéshez bővebben lásd BRENNER (1982), 131–132, valamint GESENIUS (¹⁸2013), 368.

⁶⁷ GESENIUS (¹⁸2013), 317.

⁶⁸ BREWER, John S. (1836): *Nicomachean Ethics of Aristotle, with English Notes*. Oxford, Henry Slatter. 160.

kevés lehetőséget ad az érzelmek által kiváltott arcszínváltozások vizsgálatára, és a bibliai héber nyelv nyilván nem is reprezentálja a maga teljességében az ókori izraeliták beszélt nyelvét és gondolkodását, az elemzett szövegek mégis arra engednek következtetni, hogy a mienktől részben eltérő érzelemértelmezések jellemzik az Ószövetséget. A viszonylag kevés releváns szöveg alapján, melyekben olykor ritka kifejezések vagy sajátos jelentésárnyalatok is megjelennek, a következő összegző megállapításokat tehetjük:

- A háborús kontextusban megjelenő FÉLELEM mint FORRÓSÁG/TŰZ konceptualizálódik a Náh 2,11 és Jóel 2,6 versekben. A sápadás, ledermedés szimptomái, valamint a FÉLELEM HIDEG konceptualizáció ezekben az esetekben nem tűnik adekváttnak.

- A sápadtság נִרְיָ típusú formája nem a félelemhez, hanem a szégyenhez kötődik.
- A יִרְיָ típusú elsápadás lehet a félelem kifejezője, mely azonban nem háborús szituációhoz kötődik. Ám ebben az esetben sem HIDEGként konceptualizálódik a félelem, hanem jóval inkább BETEGSÉGként.

A bibliafordítás szintjén alapvetően helyes eljárás az, ha a figuratív jelentésű kifejezésnek az ekvivalense is figuratív; a metaforikus kifejezést szó szerinti megoldással helyettesíteni problémás minden olyan esetben, ahol például eltérő az érzelmek konceptualizációja. Az exegézis szintjén viszont fontos adalékot jelent a félelemhez vagy a szégyenhez társított fogalmi metaforák (kulturális) sajátosságainak feltárása az ószövetségi gondolkodásban.

Felhasznált irodalom

- ABUSCH, Tzvi – SCHWEMER, Daniel (2011): Texts of Group Two Prescriptions to be Used for Bewitched Persons (Šumma Amēlu Kašip), In: Abusch, Tzvi – Schwemer, Daniel (szerk.): *Corpus of Mesopotamian Anti-witchcraft Rituals*. Volume One (Ancient Magic and Divination 8/1). Leiden, Brill. 65–114.
- ALLEN, Leslie C. (1976): *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah* (New International Commentary on the Old Testament). Gand Rapids, Eerdmans.
- ALLEN, Leslie C. (2008): *Jeremiah. A Commentary* (The Old Testament Library). Louisville – London, Westminster John Knox Press.

- ASSIS, Elie (2013): *The Book of Joel. A Prophet between Calamity and Hope*. New York – London – New Delhi – Sydney, Bloomsbury.
- BAKER, David W. (2006): *Joel, Obadiah, Malachi* (The NIV Application Commentary). Grand Rapids, Zondervan.
- BALOGH Csaba (2011): *The Stele of YHWH in Egypt: The Prophecies of Isaiah 18–20 concerning Egypt and Kush* (Oudtestamentische Studiën 60). Leiden, Brill.
- BAŃCZEROWSKI, Janusz (2005): A félelem tartományába tartozó negatív érzelmek konceptualizációjáról, In: *Magyar Nyelvőr*. 129, 2. 202–208.
- BARTON, John (2001): *Joel and Obadiah. A Commentary* (The Old Testament Library). Louisville – London – Leiden, Westminster John Knox Press.
- BECKING, Bob (2004): *Between Fear and Freedom. Essays on the Interpretation of Jeremiah 30–31* (Oudtestamentische Studiën 51). Leiden–Boston, Brill.
- BERGMANN, Claudia D. (2008): *Childbirth as a Metaphor for Crisis. Evidence from the Ancient Near East, the Hebrew Bible, and 1QH XI 1–18* (BZAW 382). Berlin, Walter de Gruyter.
- BEUKEN, Willem A. M. (2007): *Jesaja 13–27 (HThK.AT)*. Freiburg – Basel – Wien, Herder.
- BIČ, Miloš (1960): *Das Buch Joel*. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt.
- BRENNER, Athalya (1982): *Colour Terms in the Old Testament* (JSOT Supplement Series 21). Sheffield, JSOT Press.
- BRYAN, Raymond (1992): Joel, In: McComiskey, Thomas E. (szerk.): *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentar*. Volume 1: *Hosea, Joel, and Amos*. Grand Rapids, Baker Books. 239–313.
- CATHCART, Kevin J. (1973): Treaty-Curses and the Book of Nahum, In: *The Catholic Biblical Quarterly*. 35, 2. 179–187.
- CLINES, David (1998): *The Dictionary of Classical Hebrew. Volume IV*. Sheffield, Sheffield Academic Press.
- (2011): *The Dictionary of Classical Hebrew. Volume VI*. Sheffield, Sheffield Phoenix Press.
- DIECKMANN-VON BÜNAU, Detlef (2008): Farben (AT), In: Bauks, Michaela – Koenen, Klaus (szerk.): *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex). Alttestamentlicher Teil*. <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18137/> (utolsó megtekintés dátuma: 2021. március 22.).
- DUANE, L. Christensen (1988): The Book of Nahum. The Question of Authorship within the Canonical Process, In: *Journal of the Evangelical Theological Society*. 31, 1. 51–58.
- EHRlich, Arnold B. (1912): *Randglossen zur Hebräischen Bibel. Textkritisches, sprachliches und sachliches*. Fünfter Band: *Ezechiel und die kleinen Propheten*. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

- ELLIGER, Karl (⁸1982): *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten. II: Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi* (ATD 25). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- FABRY, Heinz-Josef (2006): *Nahum* (HThKAT). Feiburg–Basel–Wien, Herder.
- FISCHER, Georg (2005): *Jeremia 26–52* (HThKAT). Freiburg–Basel–Wien, Herder.
- GESENIUS, Wilhelm (2013): *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. 18. Auflage. Berlin – Heidelberg, Springer-Verlag.
- GILLMAYR-BUCHER, Susanne (2010): Emotion und Kommunikation, In: Christian Frelve (szerk.): *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament* (Quaestiones disputatae 237). Freiburg im Breisgau, Herder. 279–290.
- GLÜCK, J. J. (1969): Parūr–pa’rūr. A Case of Biblical Paronomasia, In: van Zyl, A. Hermanus (szerk.): *Biblical Essays. Proceedings of the 12th Meeting of the Ou-Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika*. Potchefstroom, Pro Rege-Pers. 21–26.
- GÖRG, Manfred (1978): Eine formelhafte Metapher bei Joel und Nahum, In: *Biblische Notizen*. 6. 12–14.
- GRADWOHL, Roland (1963): *Die Farben im Alten Testament. Eine terminologische Studie* (BZAW 83). Berlin, De Gruyter.
- HALDAR, Alfred (1947): *Studies in the Book of Nahum*. Uppsala, A.-B. Lundequistska.
- HAUPT, Paul (1907): The Book of Nahum Author, In: *Journal of Biblical Literature*. 26, 1. 1–53.
- HOROWITZ, Wayne – LAMBERT, Wilfred G. (2002): A New Exemplar of Ludlul Bēl Nēmeqi Tablet I from Birmingham, In: *IRAQ*. 64. 237–245.
- JANOWSKI, Bernd (2019): *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- JOHNSTON, Gordon H. (1992): *A Rhetorical Analysis of the Book of Nahum* (PhD Diss.). Dallas, Theological Seminary.
- (2001): Nahum’s Rhetorical Allusions to Neo-Assyria Treaty Cruses, In: *Bibliotheca Sacra*. 158, 415–436.
- KIPFER, Sara (2016): Angst, Furcht und Schrecken. Eine kognitiv-linguistische Untersuchung einer Emotion in biblischen Hebräisch, In: *Journal of Northwest Semitic Languages*. 42, 1. 15–79.
- KÖVECSES Zoltán (1990): *Emotion Concepts*. New York – Berlin – Heidelberg et al., Springer.
- (2004): *Metaphor and Emotion. Language, Culture, and Body in Human Feeling* (Studies in Emotion and Social Interaction. Second Series). Maison des Sciences de l’Homme – Cambridge University Press, Cambridge.
- (²2010): *Metaphor. A Practical Introduction*. Oxford, Oxford University Press.

- KRUGER, Paul A. (2005): The Face and Emotions in the Hebrew Bible, In: *Old Testament Essays*. 18, 3. 651–663.
- LANDSBERGER, Benno (1936): Die Babylonische Theodizee, In: *Zeitschrift für Assyriologie*. 43, 32–76.
- LONGMAN III, Tremper (1992): Nahum, In: McComiskey, Thomas E. (szerk.): *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentar*. Volume 2: *Obadiah, Jonah, Micah, Nahum, and Habakkuk*. Grand Rapids, Baker Books. 765–829.
- MEIER, Walter A. (1959): *The Book of Nahum*. [h.n.], Concordia (reprint: [h.n.], Baker Book, 1980).
- OSHIMA, Takayoshi (2014): *Babylonian Poems of Righteous Sufferers: Ludlul Bēl Nēmeqi and the Babylonian Theodicy* (Orientalische Religionen in der Antike 14). Tübingen, Mohr Siebeck.
- PATTERSON, Richard D. (2003): *Nahum, Habakkuk, Zephaniah: An Exegetical Commentary*. Dallas, Biblical Studies Press.
- PÉNTEK Dániel (2018): Náhum könyvének targuma, In: *Ókor*. 17, 1. 32–39.
- PERLITT, Lothar (2004): *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephania* (ATD 25,1). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- PREUSS, Julius (1923): *Biblisch-talmudische Medizin. Beiträge zur Geschichte der Heilkunde und der Kultur überhaupt. Dritte unveränderte Auflage*. Berlin, Verlag von S. Karger.
- RUDOLPH, Wilhelm (1971): *Joel, Amos, Obadja, Jona* (KAT 13,2). Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.
- SCHMIDT, Werner H. (2013): *Das Buch Jeremia. Kapitel 21–52* (ATD 21). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- SCHROER, Silvia (2017): Kulturelle Rollen – keine Gefühle! Eine Response zu Izak Cornelius, In: Kipfer, Sara (szerk.): *Visualizing Emotions in the Ancient Near East* (OBO 285). Fribourg – Göttingen, Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht. 149–155.
- SMITH, Mark S. – PITARD, Wayne T. (szerk.) (2009): *The Ugaritic Baal Cycle Volume II. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3–1.4* (VTSuppl 114), Leiden – Boston, Brill.
- SMITH, Ralph L. (1984): *Mica–Malachi* (WBC 32). Waco, Word Books.
- SPRONK, Klaas (1997): *Nahum* (HCOT). Kampen, Kok.
- STAUBLI, Thomas (2018): Ikonographische Quellen als Grundlagenmaterial für die Rekonstruktion anthropologischer Themen der Südlevante, In: Oorschot, J. van – Wagner, Andreas (szerk.): *Anthropologie(n) des Alten Testaments* (VWGTh 42). Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt. 241–264.

- STRECK, Michael P. (1999): *Die Bildersprache der akkadischen Epik* (AOAT 264). Münster, Ugarit-Verlag.
- THAVAPALAN, Shiyanthi (2019): *The Meaning of Color in Ancient Mesopotamia (Culture and History of the Ancient Near East 104)*. Leiden, Brill.
- THAVAPALAN, Shiyanthi – STENGER, Jens – SNOW, Carol (2016): Color and Meaning in Ancient Mesopotamia, In: *Zeitschrift für Assyriologie*. 106, 2. 198–214.
- WILDBERGER, Hans (1978): *Jesaja*. 2. Teilband: *Jesaja 13–27* (BK.AT 10). Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.
- WISEMAN, Donald J. (1980): A New Text of the Babylonian Poem of the Righteous Sufferer, In: *Anatolian Studies*. 30. 101–107.
- WOLFF, Hans Walter (1969): *Dodekapropheten 2: Joel und Amos* (BK14/2). Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.
- (⁶1994): *Az Ószövetség antropológiája* (Pápai Teológiai Könyvek). (Eredeti címe: Athropologie des Alten Testaments). Budapest, Harmat – PRTA, 2001.
- ZWICKEL, Wolfgang (2012): The Iconography of Emotions in the Ancient Near East and in Ancient Egypt, In: Egger-Wenzel, Renate – Corley, Jeremy (szerk.): *Emotions from Ben Sira to Paul* (DCLY 2011). Berlin, De Gruyter. 1–25.

*MÁTHÉ-FARKAS Zoltán*¹:

Walter Brueggemann permetafora-modellje, néhány kritika fényében²

*Abstract. Walter Brueggemann's Trial Metaphor Model –
In the Light of Some Critiques.*

Walter Brueggemann's *Theology of the Old Testament* evoked a lot of criticism. His trial metaphor as a methodological frame is generally welcomed. But we recognize that the courtroom situation presented in Brueggemann's way can be seen as a hermeneutical model for referentiality, that is to say: when we do not have any empirically verifiable evidence about God, the only chance for us is to accept the testimony of the biblical text. The rhetoric of the accepted testimony will constitute the reality after this. This opinion of Brueggemann is sharply criticized by many scholars. The present essay tries to answer – in a modest way – some of these judgments and concludes that the reality generated by the testimony can be known and understood better if its rhetoric is primarily analysed through literary study.

Keywords: Walter Brueggemann, Old Testament theology, trial/courtroom metaphor, testimony, rhetoric, referentiality, literary study

¹ Székelykövesdi református lelkipásztor, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem doktora; Email: szuryke@gmail.com.

² Jelen tanulmányban a szerző a doktori dolgozatának egyik függelékét dolgozta át, amelynek eredeti változata megtalálható az alábbi linken: https://dea.lib.unideb.hu/dea/bitstream/handle/2437/277247/Mathe_Farkas_I_Zoltan___Disszertacio_titkosított.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Bevezetés: A per-metafora és annak jelentősége

A cím által jelzett módszertani és hermeneutikai modellt az amerikai Walter Brueggemann *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy* című nagy-jelentőségű művében találjuk. Ez a munka először 1997-ben látott napvilágot, második kiadása pedig 2005-ben történt, mindkettő az Fortress Press kiadványaként.³ Magyarul Tunyogi Lehel fordításában jelent meg 2012-ben, az Exit Kiadó gondozásában.⁴

A Brueggemann Ószövetség-teológiájáról szóló ismertetések és kritikák számos üdvözlő vagy elutasító észrevételt tesznek a műben foglaltakról. Jelen írás a forrásaiként felhasznált kritikák közül főként azokat említi (és pedig a teljesség igénye nélkül), amelyek a per-metaforára vagy annak valamely mozzanatára közvetlenül vagy közvetetten vonatkoznak. Megállapítható, hogy a legtöbb szerző a törvényszéki eljárás metaforáját a nagymérvű mű rendszerező kereteként értékeli, mások viszont ráéreznek arra, hogy ez a minta tulajdonképpen hermeneutikai modellként is szolgál. Az alábbiakban először a per-metafora bemutatása történik, majd azt követően a kritikák ismertetésére és véleményezésére kerül sor.

Elmondható, hogy a Szentírás állításaival való találkozásunkkor tulajdonképpen döntési helyzetbe kerülünk: tanúságtétel hangzik el Istenről – ezt el lehet fogadni, vagy el lehet utasítani. Ezt a helyzetet Brueggemann a per metaforájával modellezi: valamely

³ Az adatokat ld. a következőben: BRUEGGEMANN, Walter (2005): *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, with CD-ROM. Minneapolis, Fortress Press.

⁴ BRUEGGEMANN, Walter (1997): *Az Ószövetség teológiája. Tanúságtétel, vita, pártfogás* (Eredeti cím: *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, with CD-ROM). Ford. Tunyogi Lehel. Kolozsvár, Exit Kiadó, 2012 [ezután erre vonatkozik az i. m.]. (A mű Erdélyben megjelent recenziói: Máthé-Farkas Zoltán: Brueggemann, Walter: *Theology of the Old Testament – Testimony, Dispute, Advocacy*. Fortress Press, Minneapolis – 2005 (CD-Rom Edition). In: *Református Szemle*. 2007/1. 227–233. Angolul is megjelent: Simon János: Brueggemann, Walter: *Theology of the Old Testament – Testimony, Dispute, Advocacy*. Fortress Press, Minneapolis, 2005. In: *Református Szemle*. 2010/1. 115–117. Ld. még Tunyogi Lehel: Brueggemannt olvasva, illetve egy Brueggemann-olvasat. In: Brueggemann: *Az Ószövetség teológiája* xiii–xx. A könyv magyar kiadását követően pedig ismét ld. Tunyogi Lehel: Brueggemannt olvasva, illetve egy Brueggemann-olvasat. In: *Református Szemle*. 2013/3. 320–327. Ez írás még megtalálható németül és magyarul itt: Balogh Csaba (szerk.) (2014): *Testimony, Dispute, Advocacy. Encountering the Theology of Walter Brueggemann. Tanúságtétel, vita, pártfogás. Találkozások Walter Brueggemann teológiájával*. Boekencentrum Uitgevers, Zoetermeer – Exit Kiadó, Kolozsvár. 129–136. 137–143.).

ügyben a bíróságnak nincsenek tárgyi bizonyítékai, ennél fogva nincs hozzáférése a valóság eseményéhez, ilyenkor pedig csak a tanúvallomásra építhet, amelyet „valóságos leírásnak” kell tekintenie. Az illető eseményt azonban a tanúságelbeszélések különbözőképpen, gyakran egymásnak ellentmondóan láttatják.

Mindamellet, a tanúságtévő személyére-szerepére tekintve, egyfelől nem szabad felednünk, hogy a tanúnak lehetőségében áll megválasztania az általa megtapasztalt valóság bemutatásának mikéntjét. Megfogalmazása mögött meghúzódhat – esetleg jogászai útmutatásnak, javaslatnak engedve – valamiféle számítás, célzatosság, de ugyanennyire lehet az elbeszélés módja alkalmi attitűd, mindenféle szándékoltás nélkül. De beszélhet a tanú éppen másként is, más szavakat és képeket használva a valóságnak más árnyalatokkal való ábrázolására. Másfelől számolni kell azzal, hogy a tanúság nyilvános bemutatása egy olyan valóságnak, amely addig nem létezett a tárgyalóteremben. Ez a valóság teljes mértékben a tanúságtételtől függ – írja Brueggemann. Végül pedig a bíróságnak el kell döntenie, hogy mely tanúságtételt tekinti igaznak, vagyis melyik valóságváltozatot fogadja el. Az ítélethozatal a tanúságtételt valósággá teszi, ennek értelmében hirdettetik felmentettnek vagy bűnösnek a vádlott; Brueggemannt idézve: „a bíróság szóhasználatában az ítélet a törvényes valóságnak a megállapítása”.⁵

Teológiai vonatkozásban ez a döntés azt jelenti, hogy a tanúság revelációvá válik: a Biblia igaz voltát állítva, az egyházi közösség olyan megbízható közlésként fogadja el az emberi vallomást, mint ami Isten valódi személyét, igaz mivoltát tárja fel.⁶ Brueggemann szól arról, hogy a tanúságtétel kategóriáját illetően Karl Bartha és Paul Ricoeurre támaszkodik.⁷ Elmondja, hogy Barth számára a valóság mélyen a beszédben megalapozott – valakinek meg kell küzdenie a Biblia erőteljes retorikájával, azon kívül „Barth »valósága« ismeretlen és hozzáférhetetlen”.⁸ A retorika eme jelentőségét felmutató-leképező modell gyökereit Ricoeurnál találjuk, aki a perhelyzet összefüggésében értelmezi a bibliai tanúságtételt, az Ézsaiásnál olvashatókat idézve: „(...) *Ti vagytok a tanúim – így szól az Úr –, hogy én Isten vagyok...*” (lásd ott az Ézs 43,8–13-at; vö. 44,6–8).⁹

⁵ Uo., 163.

⁶ BRUEGGEMANN: i. m., 162–164 (kiemelések a szerzőtől), 179.

⁷ Uo., 2.

⁸ Uo., 39.

⁹ RICOEUR, Paul (1972): A tanúság hermeneutikája (Eredeti cím: L’herméneutique du témoignage). Ford. Szabó István. In: Fabiny Tibor (szerk.): *Ikonológia és műértelmezés* 3. kötet: *A hermeneutika elmélete*. Szeged, JATEPress, 1998. 185–208. 193 (de lásd idevonatkozóan a tanulmány egészét).

Brueggemann a per metaforáját módszertani modellként használja Ószövetség-teológiája számára, noha a könyv alcíme közvetlenül csak az első három részt jelzi: *Tanúságtétel, vita, pártfogás*. Az *alaptanúság*ban Jahve pozitív tetteiről hangzik a bizonyoságtétel, viszont felsejlenek feszültségek is (lásd az Ex 34,6–7 kérdését). Az *ellentanúság* a törvényszéki tárgyalások azon mozzanatát idézi, amikor a bíróság a tanúság hitelességének ellenőrzése érdekében keresztkérdéseket tesz fel a tanúnak. Izrael ilyenkor így kérdez: meddig, miért, hol van Jahve hűsége, velünk van-e az Úr? Az alaptanúság hitvallása ellenére a gyakorlati élettapasztalatban Izrael nem találkozik nagy tettekkel, hanem Jahve rejtettségével, kétértelműségével, negatív megnyilvánulásaival kell szembenéznie. *Kéretlen tanúság* akkor történik, amikor valamelyik tanú nem veszi figyelembe azt, hogy „csak a kérdésekre kell felelni”, és a kelletnél többet beszél – teheti ezt feltűnésvágyból, de jó szándékból is: olyan részleteket tár fel, amikre a bíróság figyelme nem terjedt ki. Izrael feltűnésvágyból is szól – örömet leli a bizonyoságtételben, de segíteni is akar, mert olyan kapcsolatokat vesz észre Jahvét illetően, amelyekről addig nem esett szó az alap- és ellentanúságban. A tárgyalás negyedik részében a *megtestesült tanúság* vizsgálata történik – az is olyként, amiképpen Izrael bizonyoságtételében körvonalazódik.¹⁰ A szerző jelzi, hogy a tanúságtétel ez utóbbi változata némileg eltávolodik attól, amelyet eddig a per-metafora összefüggésében láttunk, mivel itt olyan gyakorlatokról van szó, „melyek konkrét megtestesülést adnak a tanúságtételnek”.¹¹ A közvetítés öt módját ismeri fel e gyakorlatokban, melyek a Tóra, a király, a próféta, a kultusz és a bölcsesség; a közvetítést pedig egészében (Wesley Kort nyomán) „intézményes diskurzusnak” nevezi.¹² Ez intézményesült diskurzus mögött azonban az a performatív beszéd áll, amely generatív hatással van a társadalmi valóságra.¹³ Összefoglalva, mindezt így vázolhatjuk fel: elhangzik a tanúságtétel, azt a bíróság döntése törvényesített valósággá teszi, ez a valóság pedig a közvetítések gyakorlatában ölt testet.

Azonban a francia nyelvfilozófus gondolatai a mű további részeiben is felismerhetőek. Ricoeurnek a szöveg referencialitására vonatkozó meglátásai ismertetésében azt olvassuk Brueggemannál, hogy nem lehetséges „a szöveg mögötti valóság” [vö. a jel „mögötti”, az általa

¹⁰ A szövegnek ebben a vonatkozásban való jelentőségéről ld. BRUEGGEMANN: i. m., 696k. 912k.

¹¹ Uo., 690 (kiemelés a szerzőtől).

¹² Uo., 846. (Az utalás forrása: Wesley Kort (1992): *Bound to Differ: The Dynamics of Theological Discourses*. University Park: Pennsylvania State University Press. 19.).

¹³ Uo., 845–849. 871.

jelzett referens] feltárása. Egyfelől azért, mert a „szövegbeli világ” (például a szíriaiak Elizeus általi megvakítása – 2Kir 6,18, vagy Nabukadneccar állattá válása – Dán 4,30) valóság a szereplők számára, viszont nem az a szövegen kívüli világban. Másfelől pedig Ricoeur „a szöveg előtti világról” beszél, amelyet a szöveg hoz létre, mert a szöveg szándéka nem a leírás, hanem a valóság alkotása, ez pedig nincs összefüggésben a „való [külső, azaz a nyelven kívüli] világ” általi lehetőségekkel; ez a valóság (amely a teológiai reflexió alapjává válik) ellenáll a szöveg mögötti világ általi ellenőrizhetőségnek. Ennélfogva, a szöveg világa akkor képes eredetien újat mondani, új lehetőségeket felmutatni, ha nem kapcsolódik „a szöveg mögötti világhoz”.¹⁴ „Elképzelhető, hogy a mindennapi valóságra vonatkozó referenciának meg kell szűnnie, hogy egy másik típusú, a realitás egyéb dimenzióit magába foglaló referencia felszabadulhasson” – írja így a francia filozófus *Az élő metafora* című művében.¹⁵ Egy másik írásában Ricoeur a nyelvnek – a tudomány által magának kisajátított objektivizmusigénye miatt – másodrendűnek tekintett, de tulajdonképpen eredendőbb utalási funkciójára mutat rá. Ilyenkor a nyelv felfüggeszti a leíró szerepet, megsemmisíti az objektívnek vélt igazságfogalmat, és „amikor a nyelv a leginkább átlép a fikcióba (...), akkor mondja ki leginkább az igazságot, mert úgy írja újra a jól ismert valóságot, hogy az ennek a cselekményszövének immár újszerű szerkezeteként is teljesen magától értetődő”.¹⁶ Majd így folytatja: „a költői funkció olyan igazságfogalmat testesít meg, amely nem foglya a megfeleltetési, valamint az igazolási és cáfolati igazság-meghatározásoknak”.¹⁷ Itt az igazság annak a szabad létét jelenti, ami megmutatja magát. „Ami megmutatja magát, az minden esetben egy megcélzott világ, egy olyan világ, amelyben lakozhatom és amelybe minden lehetőséget kivetíthetem. A megnyilvánulásnak (manifesztáció) ebben az értelmében: a nyelv költői funkciója hordozza a kinyilatkoztatást”.¹⁸ Mindezek értelmében megállapítható tehát, hogy a költői

¹⁴ Uo., 85–87 (kiemelések a szerzőtől).

¹⁵ RICOEUR, Paul (1975a): *Az élő metafora* (Eredeti cím: La métaphore vive). Ford. Földes Györgyi. Budapest, Osiris, 2006. 217; vö. uo. 325k.

¹⁶ RICOEUR, Paul (1981): A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása (Eredeti cím: Toward a Hermeneutics of the Idea of Revelation). Ford. Bogárdi Szabó István. In: *Hermeneutikai füzetek*. 6. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995. 11–50. 36.

¹⁷ U.o., 37.

¹⁸ Uo., 37. Vö. uó (1975b): *Bibliai hermeneutika* (Eredeti cím: Biblical Hermeneutics). Ford. Mártonffy Marcell. In: *Hermeneutikai Füzetek*. 6. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995. 51–146. 94–100. További megfogalmazásai szerint: „saját struktúrájának köszönhetően,

nyelvezet nem a teológiai gondolat „ruhája”, a literális jelentés „díszítése” értelmében, hanem jelentésalkotó-alakító struktúrája révén magának a teológiai üzenetnek a megalkotója. Mert a tanúságtétel szövege mögött a tanú „eredetleges teológiai adat”-értékű (ontológiai jellegű) tapasztalata áll,¹⁹ amelyről ő nem véletlenül nyilatkozik úgy, amiképpen teszi! Vagyis: amiképpen igaz, hogy a gondolatot csak a nyelv közegében lehet kigondolni, úgy megkockáztathatjuk azt a megfogalmazást, hogy a nyelv (ti. a tanúskodás szövegéé) teremti-alakítja a teológiát. Brueggemann ennek megfelelően (Ricoeur imént ismertetett gondolataira emlékeztetve) a retorikai képzelőerő valóságalakításáról szól. Az általa retorikai tömörséggel-denzitással rendelkezőként jellemzett szöveg alatt szabad a költői beszédmodot értenünk, amely a „nagy fajsúlyú” vagy „tömör” retorika eszköze. Ezt a nyelvezetet az „adott” világgal számoló pozitívista tudományosság felszámolni igyekszik – jelzi a szerző.²⁰ Ez a retorika azonban „jellegzetesen nagy szabadságot vesz a »higgadt valóságtól«, elutasítja az azt fenntartó értelmezés érveit, amikor „észreveszi és tanúsítja azt, amit a világ lehetetlennek ítél”. A realitás alternatív képeinek megfogalmazásával a valóságnak olyan ellenváltozatát teremti meg, amely „dezabszolutizálja” az „adott” valóságot, „[...] és arra hívja a szöveg hallgatóit, hogy újrajellemezzék azt, ami valóságként adott vagy annak vett.”²¹

A permetafora-modellről tehát elmondható, hogy egyrészt az ószövetségi szöveganyagok tárgyalását strukturálja, másrészt viszont olyan hermeneutikai modellként szolgál, amely a referencialitást a valóságnak a retorika által történő körvonalazására alapozza.

az irodalmi mű csak azzal a feltétellel jár valamiféle világ kiterjesztésével, ha ezzel párhuzamosan a leíró diskurzus referenciája felfüggesztődik”, vagy „a költészetre, azaz a költemény létrehozására jellemző nyelvi stratégia a referenciát feltartóztató, sőt végső esetben a valóságot megszüntető jelentés megalkotásában áll”, és: „a mondat szó szerinti értelmezésének megfeleltethető referenciamegszüntetés [sic!] segítségével kibontakoztat egy új referenciális hatómezőt is”; lásd RICOEUR: *Az élő metafora* 325, 327, 338. A *Bibliai hermeneutikában* a metaforáról szólva írja, hogy az felfüggeszti a köznyelv referenciális funkcióját, ez a felfüggesztés pedig „[...] a nyelv egy másik referenciális tartományába, s magának a valóságnak egy másik dimenziójába enged belépést.” A metafora az a beszédstratégia, „[...] amelynek segítségével a nyelv megválnak megszokott leíró funkciójától és rendhagyó funkciót ölt: a valóság újjáírásának szolgálatába szegődik.” Lásd uő: *Bibliai hermeneutika*. 96, 99. (részletesen lásd uo., 94–100).

¹⁹ Vö. BRUEGGEMANN: i.m. 694.

²⁰ U.o., 32, vö. uo., 336k.

²¹ U.o., 98, vö. uo., 97k; ld. a prófétákra vonatkozóan ugyanerről uo., 757–759.

2. A per-metaforára vonatkozó néhány kritika

2.1. A per-metafora mint módszertani modell

A törvényszéki tárgyalás metaforája kiválóan alkalmas arra, hogy Brueggemann által az Ószövetségben körvonalazott szövegeket a tartalmi sajátosságai alapján mint perben elhangzó tanúságokat és azoknak egymáshoz való viszonyát láttassa.

Brevard Springs Childs

Childsnek a Brueggemann megközelítéséhez való viszonyulása történik közvetlenül, de korábbi írása alapján egy közvetett értékelést is körvonalazhatunk. Brueggemann Ószövetség-teológiájáról írott kritikájában a per-metafora strukturális alkalmazására figyel, éspedig az ószövetségi tanúságoknak a szerző általi csoportosítására, a nekik tulajdonított jelentőségre.²²

John S. Bergsma Brueggemann Ószövetség-teológiájának az egyházban való hasznosságára kérdez rá.²³ Írása elején ismerteti ezt a művet, a törvényszéket e teológiai alkotás fő metaforájának és rendszerező elvének nevezi. Így az Ószövetség különböző szövegei a „tanúk padjára vannak szólítva” azért, hogy Jahvéról tanúskodjanak – olvassuk e szerző általi bemutatást.²⁴ Elhangzik az is, hogy az alap- és az ellentanúság körvonalazása Brueggemann teológiai érvelésében az Isten-tan megfogalmazásával függ össze.²⁵ Az ószövetségi szövegeknek ez a Brueggemann általi megközelítése megfelel a pluralizmus kontextusának, felismeri

²² Lásd: Walter Brueggemann's *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. A Review by Brevard S. Childs and a Response, In: BRUEGGEMANN, Walter: *The Book That Breathes New Life. Scriptural Authority and Biblical Theology*. Minneapolis, Fortress Press, 2011. 171–179. 171k.

²³ BERGSMA, John S. (2000): Useful for the Church? A Critique of Walter Brueggemann's *Theology of the Old Testament*. In: *Calvin Theological Journal*. 35. 105–135. (E szerző behatóan foglalkozott Brueggemann teológiájával – az itt felhasznált írása az arra tekintő doktori értekezésén alapul; lásd BERGSMA: Normativity in Walter Brueggemann's *Theology of the Old Testament*. Forrás: https://www.academia.edu/5286191/Normativity_in_Walter_Brueggemanns_Theology_of_the_Old_Testament (utolsó megtekintés dátuma: 2020. június 25.)).

²⁴ Uo., 107–112.

²⁵ Uo., 110. 118.

a hangok pluralitását a szövegben – állapítja meg Bergsma. A pluralizmusra való odatekintés tehát nemcsak a kaotikus kortárs értelmezési kontextust írja le, hanem az ószövetségi tanúság polivokális természetét is – olvassuk a továbbiakban.²⁶

Paul D. Hanson a per-metaphora struktúraszervező szerepére tekintve azt kérdezi, hogy vajon használható-e az mint fő metafora? Brueggemann minek alapján dönt arról, hogy valamely szöveg alap-, ellen- vagy kéretlen tanúságot fogalmaz meg – valóban erről van szó, vagy a választott modell miatt van ez a széttagolás? Noha fontos a per-metaphora a Bibliában, Hanson szerint nem oly központi, hogy Jahve és a nép kapcsolatát maradéktalanul kifejezze.²⁷ Észrevehető e szerző érvelésében az ontológiai, rendszeres teológiai megközelítés abban, hogy az ellentanúságban Jahve negatívként értett magatartását a nép bűnösségének kontextusában láttatja (öv. Ézs 59,1–2), majd írásának egy további egységében Istennek az Ószövetségben megismerhető karakteréről szól, vitatkozva Brueggemann megközelítésével.²⁸ Végül megállapítja azt, hogy Isten konfliktusos portréi nem egyszerűen csak egymás mellé vannak helyezve, hanem egy központosító morális célszerűség felé irányulnak.

Megfontolást érdemel Hanson észrevétele arról, hogy a perhelyzet értelmező fő-metaforaként való alkalmazásával a „központ”-szerű ószövetség-teológiai elrendezés veszélye fenyeget.²⁹ Viszont maga Brueggemann is jelzi azt, hogy ő nem akar mintegy végső szó lenni – azaz nem tekinti elméletét megfellebbezhetetlennek.³⁰ Általában érthető ez úgy is, hogy a tudomány sohasem mondhatja ki a végső szót, mert akkor önmagának mondana ellent. Az Isten-megjelenítésekre vonatkozóan elmondható, hogy a rendszeres teológiai látás, Isten ontológiai valóságának érzékelése a „bennlevők” sajátja, azaz a hívőké. Brueggemann induktívnak nevezhető megközelítése azonban nem innen indul, hanem a Jahvének az ember (pozitív vagy negatív) helyzeti „csömlátásainak”(?) sokféleségében különféleképpen megtapasztalt magatartásáról szóló tanúságoktól. Egyértelmű,

²⁶ Uo., 116k.

²⁷ HANSON, D. Paul (1999): A New Challenge to Biblical Theology, In: *Journal of the American Academy of Religion*. 67, 2. 447–459. 452–454.

²⁸ Uo., 454–458.

²⁹ Uo., 453. 459.

³⁰ BRUEGGEMANN: i. m., 914.

hogy az ontológiai valósággal való találkozás, a hitre jutás³¹ átír mindent a „deduktív”, a „rendszeres”, hitvallásos látásra.³²

Jörg Jeremias elismerően szól a Brueggemann által választott eljárásról, amely az ószövetségi szövegeket tanúkként és ellentanúkként hagyja versengeni egy törvényszéki eljárásban. A haszna ennek az, hogy ezáltal a szövegekben több jelentés és több feszültség tárul fel, ily módon pedig új perspektívák válnak lehetővé az Ószövetség-kutatásban. Mindamellett megjegyzi azt is, hogy egy ilyen megközelítéssel a szövegek történeti dimenziója nem kap hangot.³³

2.2. *A per-metafora mint a referencialitásra vonatkozó hermeneutikai modell*

„Hermeneutikai modell” alatt értem azt az átfogó látást biztosító tudományos mintát-metaforát, amely képes az információkat olyan összefüggésrendszerbe állítani, miáltal azok értelmezhetőkké válnak – ilyen tudományos mintaként tekinthetjük a törvényszéki eljárás metaforáját is.

A per-metafora kérdéseket vet fel a referencialitást illetően. A probléma szemléltetéséül idézhető Brueggemann, amikor a következőket írja: az Ex 15,21-ben „[...] Mirjám és a többi asszony ezt énekelte: *lovat lovasával tengerbe vetett*. Teológiai artikulációként ez a lírai megállapítás eléggé világos. De mit jelenthet történetileg? Azt jelenti ez a megállapítás, hogy az izraelita asszonyok látták Jahvét a vízben, amint az egyiptomi katonákat lelöki lovaikról? Ha nem ezt, akkor mit?”³⁴ Kérdés az, hogy a bíróság által megállapított igazság mennyire megfelelő a valóságnak? Miképpen értelmezhető ennek

³¹ Vö. BRUEGGEMANN: i. m., 873.

³² Uo., 158k/5. jegyzet.

³³ JEREMIAS, Jörg (2015): *Theologie des Alten Testaments*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 9/22. jegyzet.

³⁴ BRUEGGEMANN: i. m., 59. – Ez a kérdésfeltevés óvatosságra int Aaronnak arra a megállapítására vonatkozóan, mely szerint például az *Isten sereg* (Zsolt 84,2) azért nem metafora, mert a valós, nem pedig figuratív cselekedetekre vonatkozik; AARON, David H. (2001): *Biblical Ambiguities: Metaphor, Semantics and Divine Imagery*. Leiden, Brill. 57–59. Viszont inkább a kontextus egészének arról a figuratív jellegéről van szó, amelyről Alter beszél a 2Sám 22 vizsgálatában: az Isten csatározásra való alászállását leíró „cselekmény” tulajdonképpen az ő fenntartó erejének metaforája, nem pedig valamely esemény beszámolója; ALTER, Robert (2011): *A Biblia versművészete* (Eredeti cím: *The Art of Biblical Poetry*). Ford. Máthé-Farkas Zoltán. Kolozsvár, Exit Kiadó, 2013. 55.

fényében valamely bibliai szöveg hitelessége, megbízhatósága? Szüksége van-e a teológiának ilyenféle megalapozásra? Tény az, hogy a *Tanakh*ot kanonikusként elfogadó zsidó és keresztyén vallás létezik – és nem azért, mert szent írásaiknak minden szava történetileg és tudományosan hitelesítve lenne. (Más vallások meglétének-fennmaradásának sem ilyen alapja van.) Azért léteznek – eltekintve a hitvallásos, pneumatológiai érvektől –, mert a tanúságok kanonikusként elfogadott szövege valóságteremtővé és -alakítóvá vált a számukra. Brueggemann tulajdonképpen a Szentírás referencialitásának mai korban való elfogadhatóságát akarja elősegíteni.³⁵ Javaslata értelmében – a leellenőrizhetően nyilatkozó tudományos szövegekkel és a köznapi beszéddel összevetve – nem lehet jogos kifogásolhatósága a Biblia szövege hitelességének, mivel az is a valóságot közli, alakítja mindazok számára, akik e szöveg intertextualitásában élnek.³⁶ Hitelessége nem attól függ, hogy szó szerint megfelel-e a szöveg mögött empirikusan leellenőrizhető valóságnak vagy sem, hanem a tanúságtétel által felmutatott valóság maga válik hitelessé.

Breward S. Childs

A per-metafora hermeneutikai modelljére vonatkozóan Childsnek közvetett kritikáiról szólhatunk. Először azért, mert az ő bibliai teológiája³⁷ megelőzte Brueggemann művének megjelenését. Lindbecknek a vallásról való kulturális-nyelvi megközelítése³⁸ ismeretében Childs központi vonásként emeli ki az „intratextualitás” hangsúlyozását. Az erről írottak Brueggemann gondolataira emlékeztetnek. Az intratextuális teológia szerint – olvassuk Childs bemutatásában – a szöveg jelentése nem függ a külső referenciális leellenőrizhetőségtől, hanem a Szentírás jelentése csakis a szövegbelső vonatkozásokban értendő.

³⁵ Izrael számára Jahve esküje mondja el az igazat a valóságról – ma is ez az egyetlen lehetőség: teljes bizonyosság a tanúságok alapján – írja Brueggemann; lásd i. m., 226k.

³⁶ Noha Brueggemann jelzi azt is, hogy az Ószövetség valóságlátása problematikus mind a realisztikus történelem, mind némely teológiai irány számára; uő: *Az Ószövetség teológiája*. 97k. Ricoeur elméletének viszont kiváló szemléltetéséül szolgál a sláger, a reklám, az ideológiai beszéd hatóereje az emberek bizonyos csoportjainak gondolkodására; vö. MÁTHÉ-FARKAS Zoltán (2009): Kísérlet a prédikációnak nyitott műként való megalkotására, In: *Református Szemle*. 102, 1. 37–84. 40k, 50. Lehet-e azt mondani, hogy az említettek befolyásoló hatását a bizonyos fokú verifikálhatóság segíti (ti. az, hogy „ideleenn valókról” szólnak)?

³⁷ CHILDS, Brevard Springs (1993): *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*. Minneapolis, Fortress Press.

³⁸ Lásd: LINDBECK, George A. (1984): *A Nature of Doctrine: Religion and Theology in Postliberal Age*. Philadelphia, The Westminster Press. 32–40.

A szent szöveg világa képes újraírni a realitást, magába vonja a világot, és a hívó közösségeknek önmagukat értelmező útmutatójává válik; olyan kulturális vagy nyelvi keretet teremt meg, amely élet- és gondolatalkító funkcióval bír. A szöveg megteremt a maga világát, amelybe belevonódik az olvasó.³⁹ Childs elutasítja ezt a javaslatot, mivel szerinte ez esetben akár fiktív világról is beszélhetünk, ami viszont nem felel meg a Biblia egyházban való funkciójának. Szerinte ugyanis arról van szó, hogy Isten igéje hatol be a világba és átalakítja azt. Karl Barthra hivatkozva írja, hogy a Biblia Istenről mint a szövegen kívüli realitásról tanúskodik, és ez utóbbival, tudniillik Jézus Krisztussal szembeül az olvasó.⁴⁰

Az említettekre vonatkozóan egyrészt azt kell megjegyezni, hogy Brueggemann megközelítése ezen a ponton rokonságot mutat a Lindbeck által írottakkal:⁴¹ ő úgy fogalmaz, hogy a szöveg retorikai eljárása az egyetlen és eleven módon történő közvetítése Jahvénak.⁴² Másrészt pedig, ha igaz, hogy a szövegek irányítják a realitásról való felfogásunkat, akkor a „szövegalkotta” értelmező metanarratíva határozza meg, hogy mit nevezünk fikciónak vagy valóságnak.⁴³ Továbbá: a bibliai szöveg világába való bevonódással és az ontológiai valóság megtapasztalásával már nem a „fikció” világában marad az olvasó, hanem az így megtalált „Referens” „kihatását” érzékeli az addigi realitásra; vagy: „ami van» (valóság), abból származik, ami »mondva van» (tanúságtétel). A tanúságtétel irányítja a valóságot, és döntést tesz egy bizonyos fajta valóságról, amely egyaránt lehetséges és kikerülhetetlen.”⁴⁴

³⁹ Vö. LINDBECK, i. m., 81, 117. Az utalt mű szerzője arról is szól, hogy valamely szépirodalmi művet az intratextualitása mentén értelmezünk, azaz szövegkülső referensekre való hivatkozás nélkül. Az olvasók pedig e művek által adott lencséken át látják a világot. Ennek mentén pedig megfogalmazódik az is, hogy az intratextuális teológia a bibliai keretben írja újra a valóságot. Lásd uo., 116–118.

⁴⁰ CHILDS: i. m., 21k. – Vö. BRUEGGEMANN: i. m., 120k.

⁴¹ A szövegek intratextuális vizsgálatára tett javaslatában egyetért Lindbeckkel; lásd uo., 120.

⁴² Uo., 696. A Biblia pedig a „közösség által létrehozott alkotás, és a forrás, amely fejleszti és táplálja a közösséget.” Továbbá a vallásos valóságot a közösségi gyakorlat hozza létre, vagyis Jahvét a közösségi gyakorlat közvetíti Izraelben – teszi hozzá a szerző, ugyancsak Lindbeck nyomán. Uo., 697k.

⁴³ A különböző metanarratívák mindegyike olyan hermeneutikai kört teremt a benne élők számára, amely meghatároz világnézetet, de tudományos kutatási eszközöket, módszereket is. Eképpen az illető metanarratíva az őt elfogadók számára intertextualitást hoz létre, amely révén a benne és vele élők értik az odavonatkozó kifejezéseket, képes beszédet, utalásokat-célzásokat.

⁴⁴ BRUEGGEMANN: i. m., 905.

Childs Brueggemann ószövetség-teológiai művéről szóló írásában a hermeneutikai modellnek ismét egy közvetett kritikáját találjuk. Ebben véleményt fogalmaz a per-metafora referenciális vonatkozásáról is, azzal vádolva az amerikai kutatót, hogy amikor ő az ellentanúság szövegeit önálló hangként kezeli, akkor semmibe veszi azoknak a kánonban rögzült értelmezését.⁴⁵ Childs-nak adott válaszában Brueggemann elmondja, hogy ő törekedett a szövegeket önmaguk feltételei szerint olvasni – az ellentanúság pedig ekként mint egy „keresztteológiának” tekinthető, amelyben az egyházi közösségek az Isten általi elhagyatottság tapasztalatát fogalmazzák meg. Ezt a hívő egyház által megélt valóságot pedig komolyan kell venni, nem cenzúrázható az semmiféle átfogóbb szemlélettel.⁴⁶ Tehát: a szövegeknek az önmaguk feltételei szerint való olvasása számol a retorika jelentőségével a valóságról való közlést illetően.

James Barr alapos kritikájában egyenesen inkvizíciós törvényszéknek tekinti azt a bíróságot, amelynek *el kell fogadnia* a tanúságtételt, és az evidenciák figyelembe vétele nélkül hoz ítéletet, ezért kifogásolja a per-metaforát, amely mentén Brueggemann eltekint a történeti kérdésektől.⁴⁷ Kimerítően taglalja, nehezményezi és csípős kritikával értékeli a szerző történetkritikáról megfogalmazott véleményeit; és összehasonlítva őt Childsszal, utóbbit a történetiségvonalhoz közelállóbbnak minősíti.⁴⁸ A retorika kérdéskörét tárgyalva elismeri, hogy ez részben a szövegekre való jobb odafigyelésre indít – az ismert fő ószövetség-teológiai művek között pedig Brueggemann a legnagyobb mértékben teszi ezt. Viszont emlékezteti a szerzőt az *It's only rhetoric* szólás pejoratív értelmére is.⁴⁹ Úgy látja, hogy Brueggemann elhanyagolja a kánon kérdéskörét.⁵⁰ Felrója az amerikai kutatónak azt, hogy nem mutat fel mások által alkalmazható módszert.⁵¹

Barr észrevételeivel szemben a következők fogalmazhatók meg:

A per-metafora olyan helyzetet körvonalaz, amikor nincsenek tárgyi bizonyítékok. Kétségtelenül evidenciának tekinthető minden tudományos eredmény, közöttük a

⁴⁵ *A Review by Brevard S. Childs and a Response*, 172–174.

⁴⁶ Uo., 177.

⁴⁷ BARR, James (1999): Brueggemann, In: uő: *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*. London, SCM Press. 541–562. 548k. (kiemelés a szerzőtől).

⁴⁸ Uo., 545, 553–562.

⁴⁹ Uo., 544, 547.

⁵⁰ Uo., 550k.

⁵¹ Uo., 557k.

történetiek is, de egy műalkotás esetében a jelentést elsősorban a szöveg poétikája (ti. a tanúvallomás mikéntje) teremti-alakítja, nem a szövegkülső vonatkozások. Például egy film üzenetét nem a werkfilm alapján tudjuk körvonalazni, hanem az alkotás megformáltsága alapján. Mindaz, ami „evidencia”, amit tudunk a keletkezés idején meglévő kognitív környezetről segít, sőt ellenőriz abban, hogy mit láthassunk meg és mit nem a vizsgált műben, azaz megvéd a félreértelmezéstől, de a szöveg jelentését a szöveg alkotja meg. A per-metafora annak felismeréséhez-elfogadásához akar elvezetni, hogy a tanúságok alapján ismerjük meg Istent. Mert Istenről nincsenek olyan evidenciáink, amelyek az empirikus igazolást segítenék elő. A történeti adatok önmaguktól nem képesek Isten valóságának evidenciái lenni – ilyenekként csakis az Isten-hívő metanarratíva kontextusában szolgálnak, azon kívül más hermeneutikák szerint értelmeződnek.⁵² Ki kell mondanunk tehát, hogy egyedül az Istenről szóló és elfogadott, azaz igaznak ítélt tanúságtételre – a kanonizált szövegre vagyunk utalva.⁵³ Ezért fontos a jelentésalkotás mikéntjére figyelniük.

Brueggemann nem szól a kánonról – észrevételezi Barr. Ez igaz, viszont a per-metafora modellje nyitott erre a kérdésre. Ennek nyomán vázolhatjuk a következőket: A perben elhangzik a tanúságtétel, amelyet a bíró ítélete elutasíthat vagy elfogadhat. Tanúságtétel a bibliai szöveg, amely a szerzője (a tanú) megfogalmazása szerint alakult úgy, ahogyan alakult. A bírónak pedig tekinthető a mindenkori, tanúságtételt hallgató közösség, egyén. Az ő tanúságot elfogadó ítélete teszi valósággá, az igazság mértékévé – kánonná – a szöveget, amely így a közösség/egyéni életének irányítójává lesz.

⁵² Vö.: Boia, aki szerint „... valójában a »tények« maguk is történelmi alkotások, amelyeket sokkal tágabb történelmi közegekből vont el a történész és állított ugyancsak maga alkotta magyarázó vázlatba. [új bekezdés] Meg kell értenünk, hogy *nincsen objektív történelem*, s nemcsak hogy nincsen, de nem is lehet.” BOIA, Lucian (1997): *Történelem és mítosz a román köztudatban* (Eredeti cím: *Istorie și mit în conștiința românească*). Ford. András János. Kriterion, Bukarest – Kolozsvár, 1999. 6 (kiemelés a szerzőtől). Ha a bibliai történelemszemléletre tekintünk, akkor egyetérthetünk Hodossy-Takács Előddel, aki *A bírák könyvére* vonatkozóan ezt írja: „[...] a bibliai elbeszélő kreatív író, nem pedig egyszerű adatrögzítő. A szerző még tévedéseivel együtt sem hamisítja meg a múltat, hanem értelmezhetővé teszi azt. A bibliai szövegek nem egyszerűen egymás mellé másolt történetek, hanem tudatos kompozíciók, amelyekben mindig tetten érhetők teológiai szempontok is.” Ld. HODOSSY-TAKÁCS, Előd (2016): *A túlélés kora. A bírák könyve magyarázata igehirdetési vázlatokkal*. Budapest, Kálvin Kiadó. 27.

⁵³ Vö. idevonatkozóan BRUEGGEMANN: i. m., 907–914.

A módszert illetően pedig elmondható, hogy Brueggemann ószövetség-teológiai modellje a szövegvizsgálat olyan irányára igazít, amely szövegközpontú, de oly módon, hogy a szöveg megalkotottságát a szerző szándékának általunk elérhető legközvetlenebb kifejezéseként értékeli, és ennek tudomásulvételével értelmezi a rendelkezésre álló szöveganyagot.

John S. Bergsma nem szól kifejezetten a per-metafora jelentőségéről a referencialitás értelmezésére vonatkozóan, de kitér a retorikának a Brueggemann érvelésében elfoglalt fontos helyére, tudniillik arra, hogy a retorikának szerepe van Jahve realitásának megalkotásában⁵⁴ (lásd a tanú beszédmódja milyenségének lényeges voltát!). „A szavak konstruálják a valóságot. Azok alkotják, alakítják, mintázzák és értelmezik az életet, a humánust és még Istent is” – fogalmaz a kritikus. Bergsma ezután következteléssel vádolja Brueggemannt, mivel ő Jahvéról úgy szól, mint akinek az idegen istenekkel szemben „szubsztanciája” van.⁵⁵ Továbbá megállapítja azt is, hogy amennyiben a retorika és a retorika gyakorlata hozza létre Jahvét, akkor az ő világban léte is ettől függ – ez pedig hatalmas felelősséget ró az egyházi közösségekre. Egyébként pedig, ez a megközelítés a világegyetem Teremtőjét Izrael retorikai gyakorlatának teremtményévé teszi.⁵⁶ Bergsma így azt is problematikusnak látja, hogy amennyiben az elhangzott tanúságot némelyek nem tekintik igaznak, annyiban nincs ontológia, tehát Jahve nem létezik – a tanúságot elfogadó közösségen kívül. Ha pedig pluralizmusról beszélünk, akkor nincs semmiféle olyan normatív kritérium, amely alapján igazat lehetne adni a tanúságnak.⁵⁷ A kritikus szerint a történeti és ontológiai megközelítések haszna az, hogy ezek elérhetőek-elfogadhatóak a teljes emberiség számára, ennél fogva a párbeszéd alapját képezik a különféle értelmező közösségek között.⁵⁸ Összefoglalásában végül azt állapítja meg Brueggemannról, hogy megkísérelte dekonstruálni az egyház és az akadémia autoritását, de nem állított fel az Ószövetség alapuló normatív teológiai állításokat támogató struktúráját.⁵⁹

⁵⁴ BERGSMA: i. m., 109.

⁵⁵ Uo., 119/51. jegyzet; lásd BRUEGGEMANN: i. m., 188.

⁵⁶ BERGSMA: i. m., 117–120. 134.

⁵⁷ Uo., 127k.

⁵⁸ Uo., 129.

⁵⁹ Uo., 135.

Mindezekkel szemben elmondható, hogy amennyiben az Ige egyházának tekintjük magunkat, szabad nekünk arra figyelni, hogy mire képes a nyelv és miként alakítja az a valóságról való gondolkodásunkat. Brueggemann az egyház alapjaira tekint – minden a tanúskodástól indul, és ide vezethetők vissza az intézményes, a testet öltött tanúságok is. Úgy vélem, hogy Brueggemannak igaza van a tanúskodás felelősségének hangsúlyozásában, amit alátámasztanak a Szentírásban olvashatók is: az ember Isten képmás-hasonlatossága a teremtett világban, Izraelnek, az egyháznak tanúskodnia kell a világban (lásd Gen 1,26; Ézs 43,10; Mt 28,19, vö. Mt 5,14–16). A történetkritika és az ontológia hasznáról el kell mondani azt, hogy nem ezek eredményei fognak hitre vezetni, hanem a tanúságtételt az egyén és közösség számára valósággá tevő Szentlélek. Istent csakis az Ige tanúságtétele alapján ismerhetjük meg. A Szentírás retorikájára való odafigyelés segít megérteni a „tanút”, segít megérteni azt, amit ő elmond a maga Isten-élményéről. Az amerikai kutató a tulajdonképpenre mutat rá akkor, amikor rádöbbsent arra, hogy minden ott kezdődik: halljuk a tanúságtételt – ha azt elfogadjuk, akkor találkozunk az „ontológiai valósággal”, Istennel, ő pedig autoritást ad minden kijelentésnek. Ha Brueggemann állítólag nem is mutat fel olyan struktúrát, aminek feladata a teológiai megállapítások normativitását biztosítani, a per-metafora által mégis ez történik: az egyház és a világ egyedül csak a kijelentés alapján ismerheti meg Istent.

Paul D. Hanson az amerikai kutató Ószövetség-teológiájáról írva úgy fogalmaz, hogy Brueggemann amikor az állítja, hogy Isten csakis a szövegben van,⁶⁰ akkor egy olyan retorikai megközelítést vállal fel, amely elutasítja a szövegek történeti kontextusára való odafigyelést, valamint tagadja az isteni realitásnak a bibliai szövegben való testet öltésein kívüli aspektusait, és nehezményezi a szerzőnek a történetkritikai és ontológiai megközelítésekhez való viszonyulását.⁶¹ A történetkritika fontosságának hangsúlyozását követően viszont azt is megállapítja, hogy a bibliai teológia elsődleges alapja Izrael hitvallásos tanúságtétele, a történeti kutatás eredményei pedig csak segítenek e tanúságtétel világosabb, mélyebb, pontosabb megértésében.⁶² Hanson előbbi véleményével szemben elmondható, hogy az isteni realitásnak a bibliai szövegen kívüli aspektusai nem tartoznak a valóság empirikusan leellenőrizhető oldalához. A tanúságtétel szövege az egyetlen

⁶⁰ Vö. BRUEGGEMANN: i. m., 39.

⁶¹ HANSON, D. Paul: i. m. (ld. 27. jegyzetet!) 67, 2. 447–459. 448k.

⁶² Uo., 452.

„kézzelfogható” aspektus – csak az látja meg Istent, aki hitelt ad a tanúságnak és bevonódik az általa megmutatott valóságba. A kritikus utóbbi megfogalmazásával viszont messzemenően egyet lehet érteni.

Jon D. Levenson Brueggemann posztmodernitását vizsgálva szól az ószövetségi tanúságtételnek általa bemutatott jelentőségéről. Noha, az Ószövetség-teológus arról értekezik, hogy a Héber Biblia metanarratívájának egy posztmodern pluralista hermeneutikai kontextusba kell belemennie,⁶³ mégis olyasvalamiről van szó, ami a kapitalista piachoz hasonlít: ebben a rivális értelmezések konfliktusban és versenyben vannak mindaddig, amíg egyikőjük győztes lesz; Brueggemann szerint ez pedig az Ószövetség metanarratívája lesz – állítja Levenson. Viszont a valódi pluralizmusban nincs oly alapvető igazság, amelyhez képest egyik vagy másik vélemény igaznak bizonyulhatna: minek alapján lehetne dönteni, hogy melyik értelmezés nyeri meg a konfliktust? – kérdez tovább a kritikát megfogalmazó szerző. Úgy látja, hogy egyrészt nem minden interpretáció kap helyet Brueggemann „hermeneutikai asztalánál”, másrészt pedig a meghatározó normától való elfordulással annak megállapítása nyitott folyamatára való fókuszálás történik a vizsgált ószövetség-teológiai műben. Ez az eljárás viszont megkérdőjelezi Brueggemann valódi posztmodernitását.⁶⁴ El kell ismerni Levenson észrevételeinek helytállóságát a valódi pluralista értelmezési helyzetre vonatkozóan. Az ő nyomán ismerhetjük fel Brueggemann elfogultságát, amellyel ő a bibliai tanúságtétel győzelmében hisz. Noha a per-metaphora látszólag csak a szó erejére bízta az ítélethozatalt, a kanonizációt, a Jahvéról való tanúság érvényesülésének feltételezése arról szól, hogy Brueggemann igenis ontológiai talajon állva számol a helyes „ítélethozatal” lehetőségével – ezáltal pedig ő is tulajdonképpen ugyanazon az oldalon áll, mint kritikusai: „bent levőként” keresi az ószövetség teológiájának kortárs vizsgálata módját.

Patricia A. Sharbaugh értekezésében (2008) megvizsgálja azt, hogy Walter Brueggemann Ószövetség-teológiája miként találkozik Jürgen Moltmann és Jon Sobrino keresztteológiájával. Tárgyalását Brueggemann művének vizsgálatával kezdi. Ennek során ő is a törvényszék képét a könyv anyagát rendező metaforának tekinti. A tanúságokról

⁶³ Vö. BRUEGGEMANN: i. m., 859k.

⁶⁴ LEVENSON, Jon D. (2000): Is Brueggemann Really a Pluralist?, In: *Harvard Theological Review*. 93, 3. 265–294. 267–269.

szólva megjegyzi, hogy noha négyféle tanúságtétel van megkülönböztetve, ezek nem különíthetők el, és nincsenek is szigorúan elkülönítve a tárgyalás során.⁶⁵

A szerző megállapítja, hogy a Brueggemann teológiai műve elleni kritikák meg-egyeznek abban, hogy ő elutasítja a „szöveg mögötti” kérdéseket (amelyek közé tartozik a történeti vonatkozások vizsgálata is). Sharbaugh kijelenti, hogy az erős kritikákat az amerikai kutató eredeti megközelítése váltja ki – a kritikák a retorikára fókuszáló módszertana miatt keletkeztek. Megfogalmazza azt is, hogy a retorikára történő fókuszálás a szöveget állítja a figyelem központjába, ez azonban nem jelenti a szöveg mögötti valóság elutasítását, hanem Brueggemann arra emlékeztet, hogy a szöveg mögötti valóság nem ismerhető meg teljesen, ami pedig megismerhető, az csak a retorika révén lehetséges.⁶⁶

Az értekezés szerzője jól érzékeli, hogy a törvényszék-metaforának az oka a retorika, amely a realitáshoz vezet. Az igazság keresése a tanúk bizonyágtételei, a versengő valóság-verziók révén történik – a valóság a tanúság elfogadásától vagy elutasításától függ. Brueggemann véleményére hivatkozik, aki szerint az Ószövetség Istenről szóló állításai nem a pozitivista értelemben vett történelmen vagy ontológián alapulnak, hanem a teológiai állítások retorikailag fejeződnek ki.⁶⁷ Sharbaugh jelzi, hogy a per-metafora nem alkalmas Brueggemann teológiai elképzeléseinek maradéktalan leképezésére, mivel egy törvényszéki tárgyaláson általában elfogadott az, hogy némely tanúságtétel lehet helytelen, félrevezető, hamis; az igazsághoz pedig csakis ezen verziók kiszűrésével lehet eljutni. Brueggemann viszont elfogadja mindenik tanúság igaz voltát, ennél fogva számára azok dialektikus összekapcsolódásában válik nyilvánvalóvá Izrael Istene.⁶⁸

Sharbaugh utóbbi észrevételének fényében ismét szükséges a per-metafora „szöveg-belső” és „szövegkülső” alkalmazásának a megkülönböztetése. A tárgyalt Ószövetség-teoló-

⁶⁵ SHARBAUGH, Patricia A.: *Uncovering the Roots of the Crucified God: How Walter Brueggemann's Old Testament Theology Challenges and Contributes to Jürgen Moltmann's and Jon Sobrino's Interpretations of the Cross*. Doctoral dissertation, Duquesne University, 1009. Forrás: <https://dsc.duq.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2194&context=etd> (utolsó megtekintés dátuma: 2020. június 19.).

⁶⁶ Lásd a *Brueggemann módszertanának erősségei és gyengeségei* [*Strengths and Weaknesses of Brueggemann's Methodology*] c. alfejezet egészét uo., 37–43. Sharbaugh BRUEGGEMANN: i. m., 80–102 oldala-
kon olvashatókra utal.

⁶⁷ Uo., 24k.

⁶⁸ Vö. BRUEGGEMANN: i. m., 11k.

gia módszertani modelljeként valóban sajátos a tanúságok értékelésének hiánya, azok dialektikus fenntartásának szándéka – ily módon körvonalazható az alaptanúság, az ellentanúság és a kéretlen tanúság. Viszont a referencialitás modelljeként mégiscsak az érvényes, amire Levenson mint Brueggemann elégtelen pluralizmusára-posztmodernítésára hívja fel a figyelmet, tudniillik hogy van egy egyetlen igaz tanúságtétel, amelyik a győztes lesz a sokféle hang között.⁶⁹ Ilyenként pedig a valós tárgyalási helyzet leképezése a per-metaphora.

Eep Talstra

Az Istenről való szövegek jelentőségének modellezéséhez *Eep Talstra* nem a per metaforáját látja megfelelőnek, hanem a színházét. A perhelyzetben a valaki (jelen esetben: Isten) felett való ítélkezés mozzanatát körvonalazza, ezért így fogalmaz: „A szövegek nem törvényszéket alkotnak, hanem inkább színházhoz lehetne hasonlítani azokat, ahol különböző színészek összedolgoznak”.⁷⁰ Érvelését illetően azonban megjegyzendő, hogy a per-metaphora nem a szövegek tartalmára-szereplőire vonatkozó fiktív jogi eseményt jelenít meg (amelynek célja Jahve személyének és magatartásának, vagy az Izraelének megítélése-értékelése lenne), hanem a – kanonizációként érthető – valóságmegállapítás dramatizálásául szolgáló metafora. Brueggemann hermeneutikai javaslata azt érzékelteti, hogy *a megtapasztalt valóságról való beszéd retorikája dönti el a kanonizálást* – ebben merül ki a modell „jogi mozzanata”, nem pedig a szereplőkről való döntésben. Továbbá az is felhozható, hogy a színházban előadott dráma „kanonizációja” mindig individuális (azaz függ az egyes nézők kognitív struktúrájától és kognitív környezetétől), viszont a bibliai tanúságtételé elsősorban közösségi jellegű. Itt – a „legelső” tanúságesetet követően – az egyéni kanonizáció (tudniillik a hitre jutás)⁷¹ mindig a maga intertextualitását alakító-megelő közösség valóságmegállapítása után következik, ami a közösség által elfogadott-kanonizált metanarratívába való bevonódást jelenti.

⁶⁹ Lásd fennebb az 59. jegyzetet.

⁷⁰ TALSTRA, Eep (2014): „Azt kapod, amit látsz.” Egy irodalmi hős szenvedélye? (Eredeti cím: “What You See is What You Get.” The Passion of a Literary Character?), In: Balogh Csaba (szerk.): *Testimony, Dispute, Advocacy. Encountering the Theology of Walter Brueggemann. Tanúságtétel, vita, pártfogás. Találkozások Walter Brueggemann teológiájával.* Kolozsvár/ Zoetermeer, Boekencentrum Uitgevers – Exit Kiadó. 89–100. 97.

⁷¹ A hit nem más, mint hajlandóság eme kijelentés világában való létezésre, és e kijelentés beszédének megbízható tanúságként való elfogadása; BRUEGGEMANN: i. m., 873.

Talstra hiányolja Brueggemann világosabb értékelését a tanúskodás teológiája és az intézmények teológiája közötti interakcióról.⁷² A holland kutató arra is rákérdez, hogy elég-e Istent csupán a beszéd alapján keresni – tényleg csak a beszédben van ő jelen?⁷³

Az első kifogásra vonatkozóan el kell ismernünk – mint fennebb is szó esett erről –, hogy a megtestesült tanúságtétel különbözik attól, amelyik a per-metafora összefüggésében látható.⁷⁴ A tárgyalás során viszont kiderül, hogy Brueggemann alapvető folytonosságot lát a tanúskodás és az intézmény között, amint azt a következő megállapításai is igazolják: „A drámai, bírósági tárgyalótermi elhelyezése Izraelnek azzal a felismeréssel folytatódik, hogy »ami van« (*valóság*) valójában abból származik, »ami mondva van« (*tanúságtétel*). A tanúságtétel irányítja a valóságot, és döntést tesz egy bizonyos fajta valóságról, amely egyaránt lehetséges és kikerülhetetlen.”⁷⁵ Az így megalapozott valóság következményeként tekinthetők a gyakorlatok, amelyek „*konkrét megtestesülést* adnak a tanúságtételnek”.⁷⁶ De úgy is fogalmaz a szerző, hogy „A tanúságtétel metaforája nem csak verbális, hanem megtestesült, mint egy életforma.”⁷⁷

A tanúságtétel Istenről való referencialitását illetően pedig elmondható: Brueggemann Barthról szólva írja, hogy a svájci teológus „ismeretelméleti felfordítása” éppen abban állt, hogy az „objektív tudományosságú” történeti kutatással szemben a Biblia teológiai értelmezését állította előtérbe, azzal a megállapítással, hogy a realitás a beszédben gyökerezik. Így Isten realitása is „nem valahol máshol, hanem csak magában a szövegben, a szöveggel, a »szöveg alatt« adatik”.⁷⁸ Nincs a Bibliától független Isten-bizonyítékunk – csak az Egyház, amely ugyancsak a tanúságtétel által lett és lesz. „[...] mindössze a megnyilatkozással

⁷² TALSTRA: i. m., 90k. 100.

⁷³ Uo. 94–96, 100.

⁷⁴ BRUEGGEMANN: i. m., 689.

⁷⁵ Uo., 905.

⁷⁶ Uo., 690 (kiemelés a szerzőtől).

⁷⁷ Uo., 863.

⁷⁸ Uo., 35–41. Brueggemann később megjegyzi azt is, hogy Barth sem mentes az ontológiai szemlélettől, amikor rendszeres teológiai összefüggésben (Jézus, Biblia, proklamáció) láttatja a tanúságként értelmezett szót; lásd uo.,: 872/2. jegyz. Vö. Childsnak hasonló észrevételével Barthról; CHILDS: i. m., 22. Az ígéret ígérőről szólva Brueggemann azt is hozzáteszi, hogy Izrael minden evilági életmegnyilvánulása Isten eme szavaitól függ, viszont a tanúságon kívül nincs rájuk bizonyíték, Izrael csak ezen ígék által meghatározott történeteket mondhat el. Később pedig elmondja, hogy Izrael legtöbbször úgy választott, hogy az esküt tekintette valóságnak, nem a körülményt; lásd uó: i. m., 218, 227.

rendelkezünk – tanúságtételként értendő megnyilatkozással –, és eme megnyilatkozás elégséges, miként az Izrael közössége számára volt” – írja a szerző.⁷⁹ Nem azon kell tehát csodálkoznunk, hogy Izrael miképpen bízhatott egy ilyen gyenge erőforrásban, hanem inkább azon, hogy ez a kijelentés számunkra ma miért tűnik ennyire megbízhatatlannak.⁸⁰ Az 1Kor 15,17-re (*Ha pedig Krisztus nem támadt fel, semmit sem ér a ti hitetek...*) hivatkozva, rámutat arra, hogy Pálnak a feltámadásról szóló prédikációja sem a történeti vagy tudományosan elfogadottnak tekintett, objektív tényeken, hanem a bizonyásgevéők tanúságán és a hagyományon alapszik (1Kor 15,3–8).⁸¹ Ami pedig az ontológiai kérdésfeltevést illeti, a per-metafora kontextusában két arra vonatkozó mozzanatot találunk. Egyik az, amikor Brueggemann a tanúságtétel mögötti eredetleges teológiai adatról szól. A másik mozzanatról az elfogadott szövegek által megalapozott metanarratívába való bevonódásnál olvassuk: az ember a tanúságtételtől elérkezik oda, hogy megtapasztalja az ontológiai lényeg valódi világát. Talstra imént idézett kérdésével ezért szembeállíthatjuk Brueggemann kérdését: ha nem csak a szövegben van jelen Isten, akkor hol? Válasza: „[...] az Ószövetség teológiájának Istene mint olyan, ennek a szövegnek a retorikai vállalkozásában, vele és az alatt él, és *sehol máshol, és nem másképpen*”, továbbá „[...] bármi, ami az ontológiára nézve kijelenthető Izrael beszédének a hatáskörében, csak a tanúságtételi kifejezésben és azon keresztül állítható.”⁸² Figyelmeztet arra, hogy ha Jahvét elválasztjuk a szövegtől, a tanúságtól, akkor ő „egy általános ontológia felé van vonva, vagy örökéletű filozófia felé van fordítva, amely felold minden jelentőset és minden érdekeset eme szöveg Istenével kapcsolatosan.”⁸³ Isten tehát a retorika által adatik nekünk, és így létezik a számunkra. A beszéden kívül nincs olyan objektív adott világ, amely által empirikusan leellenőrizhető lenne az a realitás, amiről Izrael bizonyóságot tesz. De megállapítható az is, hogy Isten létének empirikus igazolása, evidenciája maga az Egyház, amely – bibliai képpel élve – Krisztus teste, ekként pedig Istent mutatja meg a világnak.

⁷⁹ Uo., 876; lásd erről műve elején is a 93–95. oldalakon.

⁸⁰ BRUEGGEMANN: i. m., 872.

⁸¹ Uo. 862/20. jegyz.

⁸² Uo. 95. 862/21. jegyz. Az általam kiemelt megfogalmazásról elhihető, hogy zavaró annak, aki „már bevonódott” a szöveg világába, aki már megtapasztalta az ontológiai valóságot. Maga Brueggemann is jelzi, hogy „figyelmesebb” és „körültekintőbb” módon is fogalmazhatott volna a történeti és az ontológiai kérdéseket illetően; uo. 907.

⁸³ Uo. 913.

Összefoglalás

A jelen tanulmányban ismertetett kritikák csak hányadát képezik azoknak, amelyek Brueggemann Ószövetség-teológiájára vonatkoznak. Az amerikai kutató műve számos ponton, több szempontból is kritizálható. Itt azonban csak a per-metafora modellre figyeltem, mivel annak a referencialitásra való vonatkozása emlékeztet arra, hogy hitünk alapja az Istenről szóló tanúságtétel. Olyan tudományos megközelítésre tett javaslat körvonalazható tehát ebből a modellből, amely elsősorban a szövegek jelentésalkotásának mikéntjére figyel. Ebben az esetben pedig nem szabad tartózkodnunk az irodalomtudomány módszereitől – amennyiben nem akarjuk veszni hagyni a szövegben közöltek egy részét... Mert gyakran vita kérdésévé válnak olyan szövegrészetek, amelyek a masszorétáknak ugyan nem voltak feltűnőek, de az emendáció-javaslatok nyomán elvesznek olyan jelentések, amelyeket a szöveg poétikája (a tanú megfogalmazása) hoz létre. Jelen írásban a per metaforájára vonatkozó kritikák érveire figyelve törekedtem felmutatni Brueggemann megközelítésének-javaslatának helyénvalóságát.

Felhasznált irodalom

- AARON, David H. (2001): *Biblical Ambiguities: Metaphor, Semantics and Divine Imagery*. Leiden, Brill.
- ALTER, Robert (2011): *A Biblia versművészete* (Eredeti cím: *The Art of Biblical Poetry*). Ford. Máthé-Farkas Zoltán. Kolozsvár, Exit Kiadó, 2013.
- BARR, James (1999): Brueggemann, In: uő: *The Concept of Biblical Tehology. An Old Testament Perspective*. London, SCM Press. 541–562.
- BERGSMAN, John S. (2000): Useful for the Church? A Critique of Walter Brueggemann's Theology of the Old Testament. In: *Calvin Theological Journal*. 35. 105–135.
- BOIA, Lucian (1997): *Történelem és mítosz a román köztudatban* (Eredeti cím: *Istorie și mit în conștiința românească*). Ford. András János. Bukarest – Kolozsvár, Kriterion, 1999.
- BRUEGGEMANN, Walter (1997): *(Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy, with CD-ROM) Az Ószövetség teológiája. Tanúságtétel, vita, pártfogás*. Ford. Tunyogi Lehel. Kolozsvár, Exit Kiadó, 2012. (2005): *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy, with CD-ROM*. Minneapolis, Fortress Press.
- CHILDS, Brevard Springs (1993): *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*. Minneapolis, Fortress Press.

- HANSON, D. Paul (1999): A New Challenge to Biblical Theology. In: *Journal of the American Academy of Religion*. 67, 2. 447–459.
- HODOSSY-TAKÁCS Előd (2016): *A túlélés kora. A bírák könyve magyarázata igehirdetési vázlatokkal*. Budapest, Kálvin Kiadó.
- JEREMIAS, Jörg (2015): *Theologie des Alten Testaments*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- LEVENSON, Jon D. (2000): Is Brueggemann Really a Pluralist? In: *Harvard Theological Review*. 93, 3. 265–294.
- LINDBECK, George (1984): *A Nature of Doctrine. Religion and Theology in Postliberal Age*. Philadelphia, Westminster Press.
- MÁTHÉ-FARKAS Zoltán (2009): Kísérlet a prédikációnak nyitott műként való megalkotására, In: *Református Szemle*. 102, 1. 37–84.
- RICOEUR, Paul (1972): A tanúság hermeneutikája (Eredeti cím: L’herméneutique du témoignage). Ford. Szabó István. In: Fabiny Tibor (szerk.): *Ikonológia és műértelmezés*, 3. kötet: *A hermeneutika elmélete*. Szeged, JATEPress, 1998, 185–208.
- (1975a): *Az élő metafora* (Eredeti cím: La métaphore vive). Ford. Földes Györgyi. Budapest, Osiris, 2006.
- (1975b): *Bibliai hermeneutika* (Eredeti cím: Biblical Hermeneutics). Ford. Mártonffy Marcell. In: *Hermeneutikai Füzetek*. 6. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995. 51–146.
- (1981): A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása (Eredeti cím: Toward a Hermeneutics of the Idea of Revelation). Ford. Bogárdi Szabó István. In: *Hermeneutikai füzetek*. 6. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995. 11–50.
- SHARBAUGH, Patricia A.: *Uncovering the Roots of the Crucified God: How Walter Brueggemann’s Old Testament Theology Challenges and Contributes to Jürgen Moltmann’s and Jon Sobrino’s Interpretations of the Cross*. Doctoral dissertation, Duquesne University, 1009. Forrás: <https://dsc.duq.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2194&context=etd> (utolsó megtekintés dátuma: 2020. június 19.).
- TALSTRA, Eep (2014): „Azt kapod, amit láatsz.” Egy irodalmi "hős szenvedélye? (Eredeti cím: “What You See is What You Get.” The Passion of a Literary Character?), In: Balogh Csaba (szerk.): *Testimony, Dispute, Advocacy. Encountering the Theology of Walter Brueggemann. Tanúságtétel, vita, pártfogás. Találkozások Walter Brueggemann teológiájával*. Kolozsvár/Zoetermeer, Boekencentrum Uitgevers – Exit Kiadó. 89–100.
- WALTER Brueggemann’s Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy. A Review by Brevard S. Childs and a Response, In: BRUEGGEMANN, Walter: *The Book That Breathes New Life. Scriptural Authority and Biblical Theology*. Minneapolis, Fortress Press, 2011. 171–179.

*LÉSZAI Lehel*¹:

A tanítványok ördögűzési, halottfeltámasztási szolgálata és szenvedése

Abstract. The Disciples' Ministry of Exorcism, Resurrection of the Dead, and Suffering.

Service meant exorcism besides preaching and healing. According to Mk 3:15, Jesus calls his disciples so that they would be with him, preach the gospel, and exorcise demons. The authority of the disciples over unclean spirits (Mk 6:7) refers to their sharing in Jesus's mission (Mk 1:22.23.27). Exorcism promoted the expanding of God's kingdom and the weakening of Satan's power. In Mk 6:7, Jesus mentions exorcism as a concrete task for his disciples, what was fulfilled by them (6:7). We can learn from Mt 9:8 and 10:1 that the disciples were entrusted with power to cast out demons. Lk 9:1 mentions the same command. According to the report of Luke, the seventy(-two) disciples cast out demons too, although they did not receive explicit command for this in 10:9.

Matthew is the only one who mentions that Jesus ordered his disciples to raise the dead (Mt 10:8). Thus, this belonged to the ministry too. The synoptic gospels do not mention anywhere that the disciples would carry out this command. But several reports mention that Jesus raised people from the dead. He answered the question that John the Baptist transmitted by his disciples by saying that the dead are raised up (Mt 11:5), so he truly carried this out as well. Some congregations of the early church had some difficulties with this command. The book of Acts reports in two cases that the disciples used this exceptional gift (Acts 9:36ff and 20:7ff). In order that the possession of this important power would not cause them any harm, when using this gift, the disciples were to ask nothing in return.

¹ Egyetemi docens, Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar, Email: lehel.leszai@ubbcluj.ro

Service is connected with suffering because mission supposes both. Jesus came to serve and suffer among the people, which is why he prepares his disciples for the future suffering. The disciples do share in Jesus's mission, in his power and his authority, but in his destiny too. Following includes breaking with the family and profession, giving up the possessions, homelessness, self-denial, bearing the cross, persecution, and suffering. Mark's congregation was persecuted. Therefore, it was a consolation for them that Jesus had suffered earlier and finished victoriously the battle against death. Jesus did not conceal the reality from his disciples and warned them that they had to flee too, they might be whipped and some of them might be executed because all of these form part of the mission. To follow him did not mean to study the Torah under his direction but to identify with his suffering.

Keywords: disciple, exorcism, resurrection, suffering

A tanítványok feladatai közé tartozott elválaszthatatlanul az igehirdetés és a gyógyítás mellett az ördögűzés is, melyre szintén Jézustól kaptak felhatalmazást.² Jézus és az ősegység a kortársaikkal hasonlóan gondolkodott a démonokról. A különbség ott található, hogy amíg a pogányok és zsidók az ördögűzést mágiával és egyéb mágikus eszközökkel tartották megvalósíthatónak, Jézus számára ez csupán parancsszavával történt (Mt 8,16). Az ördögök kiűzése és a gyógyításai időnként az igehirdetésének kísérőelemei voltak (Mk 1,39). Jézus az Istentől kapott erővel hatalmasabbnak bizonyult a démonoknál, azért azoknak engedelmeskedniük kellett. A démoni erők feletti uralma annak a jele volt, hogy Isten országa elközelített az ő személyében (Mt 12,22–28).³ A Mk 3,15-ben a Jézussal való együttlét és az igehirdetés mellett az exorcizmust említi az evangélista, mint a tanítványok kiválasztásának egyik fő okát. A szövegvariáns, mely a „betegségek gyógyítását”

² LANE, William L. (1974): *The Gospel According to Mark*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company. 340–341; HENGEL, Martin (1981): *The Charismatic Leader and His Followers*. Edinburgh, T. & T. Clark. 73.

³ BIETENHARD, H.: ἐκβάλλω, In: BROWN, Collin (szerk.) *Dictionary of New Testament Theology, Vol. 1*. Transl. with additions and revisions from *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Regency, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan. 453–454.

is tartalmazza, implicite nem ismeri el, hogy Márk evangéliumában a gyógyítás és az ördögűzés gyakorlatilag rokon értelmű.⁴ Ez a felhatalmazás a tisztátalan lelkek felett (Mk 6,7) igazolja a tanítványoknak Jézus küldetésében való részesülését (vö. 1,22.23.27).⁵

1. Ördögöket űzni

Az ördögűzés az Isten országának terjesztését⁶ és az ördög hatalmának megtörését szolgálta.⁷ Jézus a tanítványok kiküldése alkalmával a Mk 6,7-ben csupán az ördögűzést említi meg konkrét feladatként. Néhány verssel később, a 6,13-ban ismét megjelenik az exorcizmus, de immár úgy, mint végrehajtott parancs. Ez arra utal, hogy Márk milyen fontosságot tulajdonított a misszió eme feladatának.⁸ Itt meg kell említenünk a Mk 9,38–40-ben feljegyzett eseményt, melyben János aggódva meséli mesterének, hogy láttak valakit, aki Jézus nevében ördögöket űzött, de nem követte őket. Jézus megvédi az ismeretlen démonűzőt, és megtiltja tanítványainak az ilyenek akadályozását.⁹ Ezzel elismeri, hogy hatalmával olyanok is élnek, akik nem tartoznak a tanítványi köréhez. A tárgyalt történet arra enged következtetni, hogy a tanítványok egy zárt csoportot alkottak (38. v.). Ez pedig azt jelentheti J. Gnilka szerint, hogy itt egy későbbi gyülekezeti kérdés megvitatásáról esik szó. Jóllehet Jézus az exorcizmus gyakorlásakor és a gyógyításkor sohasem hívott segítségül egy nevet, az Apostolok Cselekedeteiről írt könyvben (ApCsel 3,6; 9,34; 16,18), de a rabbinikus irodalomban is arról szerzünk tudomást, hogy a tanítványok Jézus nevének segítségül hívásával hajtanak végre csodákat.¹⁰

⁴ WILLIAMSON, Lamar (1983): *Mark*. Interpretation Series. Louisville: John Knox Press. 81.

⁵ ERNST, Josef (1981): *Das Evangelium nach Markus*. Regensburger Neues Testament. Regensburg, Friedrich Pustet Verlag. 175.

⁶ NINEHAM, Dennis Eric (²1968): *The Gospel of St. Mark*. The Pelican Gospel Commentaries. London, Adam & Charles Black. 169.

⁷ FREYNE, Seán (1968): *The Twelve: Disciples and Apostles – A Study in the Theology of the First Three Gospels*. London and Sidney, Sheed and Ward. 143–145.

⁸ GUELICH, Robert A. (1989): *Mark 1–8:26*. Word Biblical Commentary 34A. Dallas, Texas, Word Books. 321.

⁹ DÓKA Zoltán (1996): *Márk evangéliuma*. Budapest: Ordass Lajos Baráti Kör. 203–204.

¹⁰ GNILKA, Joachim (⁴1994): *Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband, Mk 8, 27–16,20*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament II/2. Solothurn und Düsseldorf: Benziger Verlag, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag. 59–60.

A Máté evangéliumában csak két lókus említi, hogy a tanítványoknak ἐξουσία adatott.¹¹ Az első Mt 10,1, ahol a tanítványok hatalmat kapnak a tisztátalan lelkek kiűzésére, ami a párhuzamos helyeken is olvasható.¹² A második Mt 9,8, de ennek sehol sincs párhuzamos lókusa. A második igehely egyúttal tükrözi Máté teológiai felfogását, melynek értelmében a bűnök bocsánatának hatalma embereknek is adatott. Ez az utalás a legnagyobb valószínűség szerint a tanítványok közösségét jelenti, ahogyan azt két párhuzamos textus, Mt 16,19 és 18,18 (szintén csak Máténál előforduló igeversek), is érzékelteti.¹³ Mt 10,8-ban Jézus megismétli az exorcizmusra adott parancsát.¹⁴

Lk 9,1-ben az előbb tárgyalt lókusok párhuzamos helyeként szintén arról szerzünk tudomást, hogy Jézus hatalommal ruházza fel tanítványait minden ördög ellen.¹⁵ Ebben az evangéliumban is meg van különböztetve az ördögi megszállottság és a betegség (Lk 4,40.41; lásd előbb Mk 1,32–34; 6,13).¹⁶ Fontos megemlíteni, hogy a hetven(két) tanítvánnyal kapcsolatosan fel van jegyezve, hogy amikor visszatértek kiküldetésükből, örömmel számoltak be Jézusnak a neve által sikeresen végrehajtott ördögűzéseikről (Lk 10,17). A „te nevedre” említése emlékeztet a 9,49 szóhasználatára. A 10,9-ben a gyógyítás mellett nincs említés az exorcizmusról, mégis a visszatértek beszámolójából világos, hogy erre is hatalmat nyertek a tizenkét apostolhoz hasonlóan.¹⁷ Az általuk elmondottakból kiderül,

¹¹ LUZ, Ulrich (1990): *Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband, Mt 8–17*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 1/2. Zürich und Braunschweig: Benziger Verlag, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 93.

¹² RIENECKER, Fritz (1983): *Das Evangelium des Matthäus*, Wuppertaler Studienbibel. Wuppertal, R. Brockhaus Verlag; Giessen, Brunnen Verlag. 129–130.

¹³ MATTHEY, Jacques (1980): The Great Commission According to Matthew, In: *International Review of Mission*. 69, 273 (January). 167.

¹⁴ MORRIS, Leon (1992): *The Gospel According to Matthew*. Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company; Leicester, England, Inter-Varsity Press. 237.

¹⁵ KILGALLEN, John J. (1988): *A Brief Commentary on the Gospel of Luke*. New York/Mahwah, Paulist Press. 106.

¹⁶ HENDRIKSEN, William (1979): *The Gospel of Luke*. New Testament Commentary. Edinburgh, Mackays of Chatham Ltd (reprint: Edinburgh, The Banner of Truth Trust, 1984). 472.

¹⁷ NOLLAND, John (1993): *Luke 9:21–18:34*. Word Biblical Commentary 35B. Dallas, Texas, Word Books. 562.

hogy sikeresek voltak missziójukban: feltehetően az igehirdetésben és a gyógyítás terén is, mégis az ördögűzés terén tapasztalt eredmények lepték meg őket a legjobban.¹⁸

2. Halottakat feltámasztani

A szolgálatra való kiküldés egyik parancsa a halottak feltámasztása, és ezt csupán Máté említi meg¹⁹ (Mt 10,8). Ez az utasítás nem fordul elő Márk és Lukács evangéliumában, és a szinoptikus evangéliumokban a tanítványokról sincs feljegyezve, hogy halottakat támasztottak volna fel.²⁰ Maga Jézus viszont támasztott fel halottakat (Mk 5,22–43; vö. Mt 9,18–26; Lk 8,41–56; Lk 7,11–16; lásd még Jn 11,11–44), ezért a tanítványainak is adott hatalmat erre. A Keresztelő János tanítványainak kérdésére többek között azt válaszolja Jézus, hogy „halottak támadnak fel” (Mt 11,5),²¹ amely szintén azt igazolja, hogy végzett ilyen tevékenységet. Az ógyház bizonyos gyülekezeteinek nehézségei voltak ezzel a paranccsal,²² ezért néhány fordításból ki is hagyták, mint például a szír Pesittából. E szöveg mellőzése arra utal, hogy az ógyház értelmezésében csak a Jézus korára korlátozódott a parancs érvényessége. Mivel nem tudta végrehajtani az utasítást, ezért kételkedett hitelességében, és próbálta kihagyni egyes fordításokból. Ennek ellenére a szöveg fennmaradt a hagyományban, és előfordul a jelentősebb negyedik századi majuszkulákban. Bizonyos kéziratokban nem szerepel, vagy ahol megtalálható, ott más-más helyen fordul elő ez az utasítás.²³ Egyesek számára ma is nehézséget okoz ez a parancs,

¹⁸ PRÖHLE Károly (21991): *Lukács evangéliuma*. Budapest, Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály. 174; HENDRIKSEN (1979), 580.

¹⁹ WEAVER, Dorothy Jean (1990): Matthew’s Missionary Discourse. A Literary Critical Analysis, In: *Journal for the Study of New Testament, Supplement Series*. 38. 85. Sheffield, UK: JSOT Press.

²⁰ PLUMMER, Alfred (1910): *An Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew*. London, Elliot Stock. 149.

²¹ SCHWEIZER, Eduard (1976): *The Good News according to Matthew*. Transl. by David E. Green. London, SPCK. 238–239; WIEFEL, Wolfgang (1998): *Das Evangelium nach Matthäus*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt. 193.

²² LUZ (1990), 94.

²³ FILSON, Floyd Vivian (21971): *A Commentary on the Gospel according to St. Matthew*. London, Adam & Charles Black. 129.

mert ma sem tudják végrehajtani. Ennek a tábornak a tagjai lelki értelemben próbálják magyarázni ezt az utasítást, azt sugallván, hogy Jézus itt a bűneikben halottak és a lelki hatásra érzéketlenek feltámasztására utal.²⁴ Ennek ellenére nem kell, és nem is kerülhetjük el a parancs szavainak elsődleges értelmét, amennyiben elfogadjuk azt a tényt, hogy Jézusnak volt hatalma feltámasztani a halottakat, amit az evangélium világosan állít.²⁵ Mindenképpen bátrabb hitet feltételez azt elismerni, hogy Jézus nem hagyta ki a halottak feltámasztásának parancsát sem a tanítványoknak adott utasításai közül. Az Apostolok Cselekedeteiről írt könyvben két alkalommal is olvasható olyan tudósítás, mely tartalmaz a tanítványok által a későbbiek során végrehajtott halottak feltámasztásáról szóló beszámolót (ApCsel 9,36kk; 20,7kk).²⁶ Annak érdekében, hogy a tanítványoknak adományozott rendkívüli hatalom birtoklása ne legyen káros hatással rájuk, Jézus azt parancsolja nekik határozottan, hogy „ingyen” gyakorolják ezt az ajándékot.²⁷

3. Szenvedni

A tanítványok küldetése a szolgálat mellett szenvedést is jelentett. Miután megvizsgáltuk Jézusnak az ördögűzésre és halottak feltámasztására adott parancsát, nem kerülhetjük ki azt a figyelemztetését sem, mellyel felkészíti tanítványait²⁸ a rájuk váró szenvedésekre. A „mert az Embernek fia sem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon, és életét adja váltságul” (Mk 10,45) mondatával megadja a naggyá válás jézusi paradigmáját, amelyet saját életével igazol. Ebben az igeversben már jelen is van a

²⁴ Margaret Davies is erre a veszélyes általánosításra hívja fel a figyelmet: DAVIES, Margaret (1993): *Matthew (Readings: A New Biblical Commentary)*. Sheffield: JSOT Press. 80.

²⁵ WILKINSON, John (1974): The Mission Charge to the Twelve and Modern Medical Missions, In: *Scottish Journal of Theology*. 27, 3. 315.

²⁶ FRANCE, R. T. (1985): *The Gospel according to Matthew*. Tyndale New Testament Commentaries. London, Inter-Varsity Press (reprint: Leicester, Inter-Varsity Press; Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1992). 179.

²⁷ RIDDERBOS, Herman N. (1987): *Matthew*. Transl. by Ray Togtman. Grand Rapids, Michigan, Zondervan Publishing House. 198.

²⁸ EDWARDS, Richard A. (1985): Uncertain Faith: Matthew's Portrait of the Disciples, In: Segovia, Fernando F. (szerk.): *Discipleship in the New Testament*. Philadelphia, Fortress Press. 55.

kapcsolópont a szenvedés kérdése felé. A krisztológiai kijelentés – bonyolult parainéitikus és szótériologikus vonatkozása ellenére is – egységes, amennyiben a szolgálat folytatódik a halálra adatásban. Ezt a logiont nem lehet az Ézs 53,10–12 nélkül helyesen érteni (a korabeli zsidóság mégsem idézte és magyarázta ezt a lókust).²⁹ A szinoptikus evangéliumok bizonyágtétele egyértelművé teszi, hogy Jézus útja és sorsa meghatározza a tanítványok útját és sorsát is. A tanítványság azt jelenti, hogy követni kell Jézust, osztozván sorsában és küldetésében, amely magába foglalja a kereszt felvételét és hordozását, az önmegtagadást,³⁰ a családdal és foglalkozással való szakítást, a vagyon feladását és a szenvedést.³¹ J. Blinzler szerint Jézus követése egyrészt „radikális lemondás majdnem mindarról, amiről általában úgy gondoljuk, hogy az élet értelmét jelenti”,³² mint például a foglalkozás, rokonok, tulajdon, házasság (Mt 19,11–12), másrészt pedig felkészülés a mester sorsában való osztozásra, ami szenvedést, hajléktalanságot, üldözést és halált is jelenthet. Márk egy olyan közösségnek írta az evangéliumot, mely feltehetőleg rettenetes üldözést szenvedett a római hatóságok részéről. Ennek a gyülekezetnek vigasztalást és bátorítást jelentett az, amikor azt olvasta, hogy Jézusnak is része volt szenvedésben és halálban, de mindezt legyőzte a feltámadása alkalmával, amely a tanítványok végső reményének szilárd alapját képezte.³³

A Máté evangéliuma 10. fejezete alapján így szemléltethető (talán nem minden egyes párhuzamban teljesen egyértelmű módon) a tanítványoknak a Jézus szenvedéseiben való részvétele:

²⁹ GNILKA (1994), 103–104; HERCZEG Pál (1997): *Az Újszövetség teológiájának vázlatja*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara. 46.

³⁰ KINGSBURY, Jack Dean (1988): *Matthew as Story*. Philadelphia: Fortress Press. 139–140.

³¹ BOLYKI János (1991): Péter személye és szerepe az egyházban, In: *Theológiai Szemle*. új folyam: XXXIV, 4 (júl.–aug.). 200.

³² BLINZLER, Josef (1971): Jesus and his Disciples, In: Schultz, Hans J. (szerk.): *Jesus in his Time*. London: SPCK. 84–95. 88–90.

³³ KIM, Kyoung-Jin (1998): Stewardship and Almsgiving in Luke's Theology, In: *Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series* 155. 62, 76–77. Sheffield, Sheffield Academic Press.

Jézus

οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνει – nincs hova fejét lehajtania (Mt 8,20)

μέλλει γὰρ Ἡρώδης ζητεῖν τὸ παιδίον – mert Heródes (halálra) fogja kerestetni a gyermeket (2,13)

φεύγε εἰς Αἴγυπτον – menekülj Egyiptomba (2,13)

ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν – aki el is árulta őt (10,4)

εἰς τὸ . . . μαστιγῶσαι – hogy . . . megkorbácsolják (20,19)

εἰς τὸ . . . σταυρῶσαι – hogy . . . keresztre feszítsék (20,19)

ἀποκτενοῦσιν αὐτόν – megölik őket (17,23)

A tanítványok

μὴ πῆραν εἰς ὄδον – se tarisznyát az útra (10,10)

Ὅταν δὲ διώκωσιν ὑμᾶς – ha pedig üldöznék titeket (10,23)

φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν – meneküljetek a másikba (városba) (10,23)

παραδώσουσιν γὰρ ὑμᾶς – mert átadnak titeket (10,17)

Παραδώσει δὲ ἀδελφὸς ἀδελφὸν – akkor majd testvér a testvérét . . . adja halálra (10,21)

μαστιγώσουσιν ὑμᾶς – megkorbácsolnak (10,17)

ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ – aki nem veszi fel keresztyét (10,38)

θανατώσουσιν αὐτούς – megöletik őket (10,21)

A tanítványokat is üldözni fogják, ahogy Jézussal tették, nekik is menekülniük kell, megostorozzák őket, egyeseket megfeszítenek, kivégeznek, de mindezzel osztoznak Jézusnak az Istentől kapott küldetésében.³⁴ A názáreti rabbi követése nem a Tóra tanulmányozását jelentette a felügyelete alatt, hanem azonosulást a szenvedésével.³⁵ Máté evangéliuma bemutatja, hogy az Atya akaratának való engedelmesség üldözéshez, szenvedéshez és halálhoz vezet.³⁶

³⁴ BROWN, Schuyler (1978): *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, 1–2. 78.

³⁵ BOSCH, David Jacobus (1980): *Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective*. London, Marshall, Morgan & Scott. 72.

³⁶ LUZ, Ulrich (1995): *The Theology of the Gospel of Matthew*. Cambridge: University Press. 159.

3.1. Bárányokként a farkasok között

Jézus úgy tekintett a szenvedésre, mint a misszió részére. Már a Mk 13,9–13-ban található szakasz parainézise tartalmazza a szenvedésről szóló jövendölést Márk gyülekezete számára.³⁷ A tanítványok üldözésének témája végig megtalálható a Máté evangéliumában. Megkezdődik már a Hegyi Beszédben (Mt 5,10–11), majd folytatódik a 13,21 és 20,22–23-ben, de különösen három perikópában jelenik meg sűrített formában (a 10. és 24. fejezetekben, illetve a 23,29–36-ban).³⁸ A Mt 10,16–25 beszámolója szerint Jézus úgy küldte ki tanítványait, mint „juhokat a farkasok közé”, és figyelmeztette őket, hogy legyenek felkészülve a letartóztatásra és az üldözésre, az árulásra és a hamis vádakra. Mindez a Jézus által hirdetett tanítványság jellegét képezi, amelyre elhívja az apostolokat. A tanítványok üldözése a Jézushoz való tartozásukból származik.³⁹ A tanítványok Jézustól kapott missziója (Ἴδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς – Mt 10,16) emlékeztet Mózes küldetésére (2Móz 3,12). Az ott elhangzó szöveg szerkezete a LXX-ban ugyanúgy emeli ki a névmásokat⁴⁰ (ἐγὼ σε ἐξαποστέλλω – ez az מִיָּדַי וְאַתָּה הֵבֵר הֵבֵר heber szöveg fordítása), mint Mt 10,16 textusa. A Mt 10,16-ban található mondás a Q-forrásból származik.⁴¹ A Q-ban a szöveg elején szerepel a logion (lásd Lk 10,3-at), míg Máténál a perikópa végére kerül.

³⁷ BARTON, Stephen C. (1994): *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew*. Cambridge: University Press. 107.

³⁸ BAUER, David R. (1988): The Structure of Matthew's Gospel, In: *Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series*. 31. 59. Sheffield: Sheffield Academic Press.

³⁹ BARTH, Gerhard (1963): Matthew's Understanding of the Law, In: Bornkamm, Günther – Barth, Gerhard – Held, Heinz Joachim (szerk.): *Tradition and Interpretation in Matthew*. Transl. by Percy Scott. London, SCM Press Ltd. 101; DAVIES (1993), 83.

⁴⁰ MOROSCO, Robert E. (1984): 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). 550–551.

⁴¹ A Q-forrás léte meglehetősen vitatott az újszövetséges bibliakutatók között. Egyesek ebben látják néhány kérdés megoldását a szinoptikus evangéliumokat illetően, míg mások kihangsúlyozzák, hogy csupán egy elméletről van szó. Vincent Taylor így értékeli a fontosságát: 1. A Jézus tanításának legfigyelemreméltóbb forrása, jóllehet más források is megőrizték Jézus mondásait. 2. Betekintést engednek Jézus belső jellemébe. Utalásokat tartalmaz Jézus gyógyító munkásságára és fel nem jegyzett jeruzsálemi látogatásokra. 3. Az Úr vidéken zajló mindennapi élet iránti érdeklődését mutatja be. TAYLOR, Vincent (2009): *The Gospels*. Eugene, Oregon, Wipf and Stock Publishers. 20–27 [reprint].

Ez arra utalhat, hogy a felhatalmazó küldetés eredetileg mindenképpen ide tartozott.⁴² A logion képanyaga a vallásos polarizációra utal. Jóllehet Máténál a „juhok” általában az elveszetteket jelentik (Mt 9,36; 10,6; 15,24; 18,12), néhány lókusban (10,16; 26,31; lásd még 25,32–33) mégis a tanítványokra utalnak.⁴³

Lk 10,3-ban Jézus a hetven(két) tanítványt küldi ki bárányokként⁴⁴ a farkasok közé. Azért is tűnhet furcsának ez a megjegyzés, mert Lukács nem sokkal ezután azt írja, hogy a tanítványok örömmel tértek vissza és számoltak be a sikereikről (Lk 10,17). Mindez arra utalhat, hogy Lukács a későbbi pogánymisszióra gondolt e mondás kapcsán, melynek kibontakozását az Apostolok Cselekedeteiben jegyezte le. Számos ott megörökített esemény igazolja ezt a feltételezést (lásd ApCsel 13,50; 14,5–6; 14,19; 16,19–24; 17,5; 17,13; 20,3; 21,30–31; 21,33; 22,22; 23,10; 23,12–15.21; 23,23–24; 25,7).⁴⁵

A farkasok a Szentírásban olyan kontextusokban szerepelnek, amelyek éles megvilágításban szemléltetik a kapzsiságot, a pusztítást és a pusztulást (1Móz 49,27; [LXX-ban: Péld 28,15]; Jer 5,6; Ez 22,27; Zof 3,3; Mt 7,15; Jn 10,12; ApCsel 20,29). A természetben a bárányok és farkasok közötti harmónia olyannyira elképzelhetetlen, hogy az az eszkatológikus időnek van tulajdonítva, amikor Isten lehetővé teszi az eddig lehetetlent (Ézs 11,6; 65,25).⁴⁶ Nemcsak a héber iratokban találkozunk a farkas és a bárány ellentéttel, hanem az antik görög irodalomban is közmondásszerű ez a szembenállás. A görög irodalomban ez az ellentét tartós vagy bizonytalan konfliktushelyzet leírását szolgálja.⁴⁷

⁴² HAHN, Ferdinand (1965): *Mission in the New Testament*. Transl. by Frank Clarke. London, SCM Press Ltd. 44–45.

⁴³ HAGNER, Donald A. (1993): *Matthew 1–13*. Word Biblical Commentary 33A. Dallas, Texas, Word Books. 277.

⁴⁴ Mt 10,16-ban „juhok” szerepelnek, Lk 10,3-ban pedig „bárányok”. Az *ἀρῆν* az Újszövetségben *hapax legomenon*: BOCK, Darrell L. (1996): *Luke. Vol 2. 9:51–24:53*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament 3B. Grand Rapids, Michigan, Baker. 996.

⁴⁵ LANE, Thomas J. (1996): Luke and the Gentile Mission: Gospel Anticipates Acts. *European University Studies, Series 23: Theology*. 571. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien, Peter Lang. 89–90.

⁴⁶ BOVON, François (1996): *Das Evangelium nach Lukas. 2. Teilband, Lk 9, 51–14, 35*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament III/2. Zürich, Düsseldorf, Benziger Verlag; Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlagsgesellschaft. 50–51.

⁴⁷ HERODOTOS (1921): *Books III and IV*. Transl. by A. D. Godley, vol. II, Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. 4, 149.

Jézus nem azért küldi ki tanítványait bárányokként, hogy keressenek farkasokat, akik felfalják őket, viszont az útjuk során fel kell legyenek készülve ilyen „farkasokkal” való találkozásra is.⁴⁸ Amikor a juhok a farkasokkal együtt vannak említve, akkor általában szembenállásra, fenyegetettségre és veszélyre történik utalás. Megdöbbentő, hogy ez a metafora, amelyet a zsidók és pogányok közötti ellentétre lehetett volna felhasználni, itt a zsidók közötti feszültséget hivatott kifejezni. Jézus azért használta ezt a képet, hogy figyelmeztesse tanítványait a missziós munka fennálló veszélyeire.⁴⁹ A fenyegető veszedelem mellett arról is beszél Jézus, hogy minden pillanatban velük lesz az Atya Lelke, aki támogatni és segíteni fogja őket (Mt 10,19–20). Ez vigasztalja és erősítse őket az előttük álló és rájuk váró nehéz időkben.⁵⁰

Jézus egyenesen úgy említi a szenvedést, mint a tanítványság áldását, amiért hálát lehet adni, mivel az üldözés azt bizonyítja, hogy a tanítványok a próféták örökösei (Mt 5,11–12; vö. Lk 6,22–23). Arra is utasítja tanítványait, hogy az üldözés elszenvédekor imádkozzanak azokért, akik életükre törnek (Mt 5,44; vö. Lk 6,27–28). Az üldözés jó alkalom lesz arra, hogy tanúságot tegyenek a bennük élő reménységről (Lk 21,12–13). A legfájdalmasabb talán mégiscsak az lesz, mikor a vér szerinti rokonaik fogják elárulni őket (Mt 10,21), és a gyilkosaik azt fogják gondolni, hogy Istennek tetsző szolgálatot hajtanak végre kivégzésükkkel (lásd Jn 16,2). Ilyen messzire el lehet távolodni Krisztustól. A tanítványság útja viszont a kereszt útja. Jézus azt mondta ezzel kapcsolatosan, hogy: „ha valaki énutánam akar jönni, tagadja meg magát, vegye fel a keresztjét, és kövessen engem” (Mk 8,34; vö. Lk 14,27). Márknál kapcsolódik össze először a kereszthordozás az önmegtagadással.⁵¹ Máté evangéliumában ez a mondat úgy módosul, hogy aki nem a keresztjét hordozva követi Jézust, nem méltó hozzá (Mt 10,38). Csak az a személy veszi

⁴⁸ VAAGE, Leif E. (1994): *Galilean Upstarts. Jesus' First Followers according to Q*. Valley Forge, PA, Trinity Press International. 17–24; ERNST, Josef (⁶1993): *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburger Neues Testament. Regensburg: Friedrich Pustet Verlag. 252.

⁴⁹ EVANS, C. F. (1990): *Saint Luke*. TPI New Testament Commentaries. London, SCM Press; Philadelphia, Trinity Press International. 447; CATCHPOLE, David (1993): *The Quest for Q*. Edinburgh, T & T Clark. 180–181; WIEFEL (1998), 196.

⁵⁰ ZUMSTEIN, Jean (1977): *La Condition du Croyant dans l'Évangile selon Matthieu*. Orbis Biblicus et Orientalis 16. Fribourg: Editions Universitaires/Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 448–449; ERNST, Josef (1989): *Matthäus. Ein Theologisches Portrait*. Düsseldorf: Patmos. 121.

⁵¹ SCHWEIZER, Eduard (1960): *Lordship and Discipleship*. London, SCM Press Ltd. 17.

fel a keresztyét, akinek elítéltként a kivégzése helyére kell cipelnie azt. A keresztt ott van első pillanattól kezdve minden keresztyén számára az életében, csak fel kell vennie azt. Nem kell valahol távol keresni ezt a kereszttet, és nem kell készakarva a szenvedés elé menni, mert Isten mindenki számára kirendeli azt a szenvedést, amelyet el tud hordozni.⁵² A Jézust követő tanítványnak le kell mondania saját akarataról, és szükség esetén fel kell készülnie, hogy akár életét is feláldozza mesteréért.⁵³

A szinoptikus keretet elhagyva megemlíthető Pál apostol figyelmeztetése, aki azt írta, hogy Isten országába sok nyomorúságon át kell bemenniük a keresztyéneknek (Ap-Csel 14,22), és akik Jézussal együtt szenvednek, azok vele együtt fognak megdicsőülni (Róm 8,17).⁵⁴ Ezen kívül Péter beszél az igazságtalan szenvedésről és a szenvedésre való elhívásról (1Pt 2,19–21), a szenvedésben megtapasztalt boldogságról (3,14) és az Isten akarata szerint szenvedésről (4,1.12–19). Jakab szól a próféták szenvedéseiről, melyek példa gyanánt szolgálhatnak a tanítványoknak (Jak 5,10–11). Mindezek a lókusok szoros kapcsolatban állnak a szinoptikus evangéliumokban megjelenő szenvedésről szóló kijelentésekkel.

4. Következtetés

A tanítványok küldetésének módját vizsgálva részben hasonlóságokat fedezhetünk fel az ószövetségi próféták Isten általi küldetésével. Istennel való találkozások (Ézs 6,1–13) és megbízatásuk gyakran váratlan esemény volt (1Sám 3,1–14), mely ellen egyesek közülük tiltakoztak (Jer 1,6), és/vagy kibúvót kerestek (2Móz 3,11; 4,1.10.13). A páros kiküldetés felidézi az ószövetségi tanú törvényt (4Móz 35,30; 5Móz 17,6; 19,15).

Az igehirdetés és gyógyítás mellett a szolgálat magába foglalta az ördögűzést is. Az exorcizmus elősegítette az Isten országának terjedését és a sátán hatalmának meggyengítését. Az orvos Lukács is különbséget tesz az ördögi megszállottság és a betegség között (Lk 4,40.41, lásd előbb Mk 1,32–34; 6,13).

⁵² BONHOEFFER, Dietrich (1988): *The Cost of Discipleship*. London, SCM Press Ltd. 78–81.

⁵³ LOHFINK, Gerhard (1984): *Jesus and Community*. Transl. by John P. Galvin. Philadelphia, Fortress Press. 33; KINGSBURY, Jack Dean (1989): *Conflict in Mark: Jesus, Authorities, Disciples*. Minneapolis, Fortress Press. 106.

⁵⁴ DUNN, James D. G. (1992): *Jesus' Call to Discipleship*. Cambridge, University Press. 116–117.

Egyedül Máté említi meg, hogy Jézus parancsot adott tanítványainak a halottak feltámasztására (Mt 10,8), tehát ez is a szolgálathoz tartozott. A szinoptikus evangéliumok sehol sem számolnak be arról, hogy a tanítványok végrehajtották volna ezt a parancsot. Amennyiben hisszük, hogy Jézus támasztott fel halottakat (Mk 5,22–43; vö. Mt 9,18–26; Lk 8,41–56; Lk 7,11–16; lásd még Jn 11,11–44), nincs miért kételkednünk abban, hogy a tanítványainak is megparancsolta ezt, és fel is hatalmazta őket erre a szolgálatra.

A szolgálat együtt jár a szenvedéssel, mert a küldetés mindkettőt feltételezi. A követés magába foglalja a családdal és mesterséggel való szakítást, a vagyonról való lemondást, a hajléktalanságot, az önmegtagadást, a kereszthordozást, az üldözést és a szenvedést. Jézus nem hallgatta el tanítványai elől a valóságot, és figyelmeztette őket arra, hogy majd nekik is menekülniük kell, megostorozzák őket, sőt egyeseket közülük ki is végezték, mert mindez része a küldetésnek.

Mt 10,16–25-ben Jézus úgy bocsátja el a tizenkettőt, mint bárányokat a farkasok közé, mint áldozatokat a biztos halálba. A tárgyalt metafora nem a zsidók és a pogányok közötti ellentétet jellemzi elsősorban, hanem a zsidók egymás közti megkülönböztetését. A leselkedő veszélyek mellett Jézus arra is utal, hogy minden pillanatban velük lesz az Atya Lelke által (Mt 10,19–20).

Felhasznált irodalom

- BARTH, Gerhard (1963): Matthew's Understanding of the Law, In: Bornkamm, Günther – Barth, Gerhard – Held, Heinz Joachim (szerk.): *Tradition and Interpretation in Matthew*. Transl. by Percy Scott. London: SCM Press Ltd.
- BARTON, Stephen C. (1994): *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew*. Cambridge: University Press.
- BAUER, David R. (1988): The Structure of Matthew's Gospel, In: *Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series*. 31. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- BIETENHARD, H.: ἐκβάλλω, In: Brown, Collin (szerk.): *Dictionary of New Testament Theology, Vol. 1*. Transl. with additions and revisions, from *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Regency, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 453–454.
- BLINZLER, Josef (1971): Jesus and his Disciples, In: Schultz, Hans J. (szerk.): *Jesus in his Time*. London: SPCK. 84–95.
- BOCK, Darrell L. (1996): *Luke. Vol 2. 9:51–24:53*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament 3B. Grand Rapids, Michigan, Baker.

- BOLYKI JÁNOS (1991): Péter személye és szerepe az egyházban, In: *Theologiai Szemle*. új folyam: XXXIV, 4 (júl.–aug.). 194–200.
- BONHOEFFER, Dietrich (¹⁵1988): *The Cost of Discipleship*. London, SCM Press Ltd.
- BOSCH, David Jacobus (1980): *Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective*. London, Marshall, Morgan & Scott.
- BOVON, François (1996): *Das Evangelium nach Lukas. 2. Teilband, Lk 9,51–14,35*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament III/2. Zürich, Düsseldorf, Benziger Verlag; Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- BROWN, Schuyler (1978): *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, 1–2. 73–90.
- CATCHPOLE, David (1993): *The Quest for Q*. Edinburgh, T & T Clark.
- DAVIES, Margaret (1993): *Matthew (Readings: A New Biblical Commentary)*. Sheffield, JSOT Press.
- DÓKA Zoltán (1996): *Márk evangéliuma*. Budapest, Ordass Lajos Baráti Kör.
- DUNN, James D. G. (1992): *Jesus' Call to Discipleship*. Cambridge, University Press.
- EDWARDS, Richard A. (1985): Uncertain Faith: Matthew's Portrait of the Disciples, In: Segovia, Fernando F. (szerk.): *Discipleship in the New Testament*. Philadelphia, Fortress Press. 47–61.
- ERNST, Josef (1981): *Das Evangelium nach Markus*. Regensburger Neues Testament. Regensburg, Friedrich Pustet Verlag.
(1989): *Matthäus. Ein Theologisches Portrait*. Düsseldorf, Patmos.
(⁶1993): *Das Evangelium nach Lukas*. Regensburger Neues Testament. Regensburg, Friedrich Pustet Verlag.
- EVANS, C. F. (1990): *Saint Luke*. TPI New Testament Commentaries. London, SCM Press; Philadelphia, Trinity Press International.
- FILSON, Floyd Vivian (²1971): *A Commentary on the Gospel According to St. Matthew*. London, Adam & Charles Black.
- FRANCE, R. T. (1985): *The Gospel according to Matthew*. Tyndale New Testament Commentaries. London, Inter-Varsity Press (reprint: Leicester, Inter-Varsity Press; Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1992).
- FREYNE, Seán (1968): *The Twelve: Disciples and Apostles – A Study in the Theology of the First Three Gospels*. London and Sidney, Sheed and Ward.
- GNILKA, Joachim (⁴1994): *Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband, Mk 8,27–16,20*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament II/2. Solothurn, Düsseldorf, Benziger Verlag; Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.
- GUELICH, Robert A. (1989): *Mark 1–8:26*. Word Biblical Commentary 34A. Dallas, Texas, Word Books.
- HAGNER, Donald A. (1993): *Matthew 1–13*. Word Biblical Commentary 33A. Dallas, Texas, Word Books.

- HAHN, Ferdinand (1965): *Mission in the New Testament*. Transl. by Frank Clarke. London, SCM Press Ltd.
- HENDRIKSEN, William (1979): *The Gospel of Luke*. New Testament Commentary. Edinburgh, Mackays of Chatham Ltd (reprint: Edinburgh, The Banner of Truth Trust, 1984).
- HENGEL, Martin (1981): *The Charismatic Leader and His Followers*. Edinburgh, T. & T. Clark.
- HERCZEG Pál (1997): *Az Űszövetség teológiájának vázlatja*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara.
- HERODOTOS (1921): *Books III and IV*. Transl. by A. D. Godley, vol. II, Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- KILGALLEN, John J. (1988): *A Brief Commentary on the Gospel of Luke*. New York/Mahwah, Paulist Press.
- KIM, Kyoung-Jin (1998): Stewardship and Almsgiving in Luke's Theology, In: *Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series* 155. Sheffield, Sheffield Academic Press.
- KINGSBURY, Jack Dean (21988): *Matthew as Story*. Philadelphia, Fortress Press.
- (1989): *Conflict in Mark: Jesus, Authorities, Disciples*. Minneapolis, Fortress Press.
- LANE, Thomas J. (1996): Luke and the Gentile Mission: Gospel Anticipates Acts. *European University Studies, Series 23: Theology*. 571. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien, Peter Lang.
- LANE, William L. (1974): *The Gospel according to Mark*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company.
- LOHFINK, Gerhard (1984): *Jesus and Community*. Transl. by John P. Galvin. Philadelphia, Fortress Press.
- LUZ, Ulrich (1990): *Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband, Mt 8–17*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 1/2. Zürich, Braunschweig, Benziger Verlag; Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.
- (1995): *The Theology of the Gospel of Matthew*. Cambridge, University Press.
- MATTHEY, Jacques (1980): The Great Commission according to Matthew, In: *International Review of Mission*. 69, 273(January). 161–173.
- MOROSCO, Robert E. (1984): 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.
- MORRIS, Leon (1992): *The Gospel according to Matthew*. Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company; Leicester, England, InterVarsity Press.
- NINEHAM, Dennis Eric (21968): *The Gospel of St. Mark*. The Pelican Gospel Commentaries. London, Adam & Charles Black.
- NOLLAND, John (1993): *Luke 9:21–18:34*. Word Biblical Commentary 35B. Dallas, Texas, Word Books.

- PLUMMER Alfred (1910): *An Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Matthew*. London, Elliot Stock.
- PRÖHLE Károly (21991): *Lukács evangéliuma*. Budapest, Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály.
- RIDDERBOS, Herman N. (1987): *Matthew*. Transl. by Ray Togtman. Grand Rapids, Michigan, Zondervan Publishing House.
- RIENECKER, Fritz (1983): *Das Evangelium des Matthäus*, Wuppertaler Studienbibel. Wuppertal, R. Brockhaus Verlag; Giessen, Brunnen Verlag.
- SCHWEIZER, Eduard (1960): *Lordship and Discipleship*. London, SCM Press Ltd. (1976): *The Good News according to Matthew*. Transl. by David E. Green. London, SPCK.
- TAYLOR, Vincent (2009): *The Gospels*. Eugene, Oregon, Wipf and Stock Publishers [reprint].
- VAAGE, Leif E. (1994): *Galilean Upstarts. Jesus' First Followers according to Q*. Valley Forge, PA, Trinity Press International.
- WEAVER, Dorothy Jean (1990): Matthew's Missionary Discourse. A Literary Critical Analysis, In: *Journal for the Study of New Testament, Supplement Series*. 38. Sheffield, UK, JSOT Press.
- WIEFEL, Wolfgang (1998): *Das Evangelium nach Matthäus*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- WILKINSON, John (1974): The Mission Charge to the Twelve and Modern Medical Missions, In: *Scottish Journal of Theology*. 27, 3. 313–328.
- WILLIAMSON, Lamar (1983): *Mark*. Interpretation Series. Louisville, John Knox Press.
- ZUMSTEIN, Jean (1977): *La Condition du Croyant dans l'Évangile selon Matthieu*. Orbis Biblicus et Orientalis 16. Fribourg: Editions Universitaires/Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

DESJARDINS, Gabriel A.¹:

The Spectrum of Inerrancy: An Exploration of David S. Dockery's Typological Contributions to the Inerrancy Debate in Evangelicalism

Abstract.

The present article explores the typological contributions to the inerrancy debate of David S. Dockery, the Chancellor of Trinity International University. Resulting from controversies in the Southern Baptist Convention (SBC) during the 1970s and 80s, Dockery provided a valuable typological framework for identifying a spectrum of positions in the inerrancy debate. Dockery's frameworks provide a helpful lens for understanding the complexity of inerrancy. Some positions are more conservative and deductivist, and other positions are more liberal and inductivist. These distinctions often create a barrier, a presuppositional divide, which is difficult to cross in a debate context. Dockery's variations provide a means of at least understanding the divide and the positions that differ from one's own. To that aim, I present Dockery's variations as a vital component for all attempts at dialogue in the inerrancy debate.

Keywords: evangelicalism, biblical inerrancy, David S. Dockery, biblical authority, hermeneutics

¹ He is a graduate student who has recently completed an MA in theological Studies at Concordia University in Montréal, Canada. Contact e-mail: gabe.desjardins@outlook.com.

Biblical inerrancy is a theological topic rife with differing and seemingly irreconcilable stances. Part of the issue arises with a given theologian's commitment to inductivism or deductivism – i.e. whether to formulate one's hermeneutic based on what Scripture says about itself and its authority (deductivism) or based on the phenomena of Scripture and the conclusions of scholarship (inductivism). Notwithstanding, there are many positions in between the deductivist and inductivist frameworks, and thus my goal here is to demonstrate the complexity of inerrancy and encourage its adherents and critics to adequately define and explain inerrancy and its variations. I illustrate this complexity by first discussing two typologies of inerrantists and then exploring the categories proposed by David S. Dockery (the Chancellor of Trinity International University) in two of his works: a brief article entitled *Biblical Inerrancy: Pro or Con?*, where Dockery describes four groups concerning the inerrancy debate, and an article entitled *Variations on Inerrancy*, where he describes nine different positions, illustrating a spectrum of convictions related to biblical authority (see Figure 2, page 2).

The nine positions described by Dockery are: (1) mechanical dictation, (2) absolute inerrancy, (3) critical inerrancy, (4) limited inerrancy, (5) qualified inerrancy, (6) nuanced inerrancy, (7) functional inerrancy, (8) inerrancy is irrelevant, and (9) biblical authority. The nine positions connect with Dockery's four groups – fundamentalists, evangelicals, moderates, and liberals. As we will see, fundamentalists and evangelicals are deductivists, virtually rejecting discoveries by researchers and critical scholars, and moderates and liberals are inductivists, accepting of new data and willing to adapt their theology as a result. Position 1 is a fundamentalist position, positions 2 and 3 are evangelical, positions 4–6 are moderate, and positions 8 and 9 are liberal. The dividing line between deductivism and inductivism complicates dialogue in the inerrancy debate. Communication failures occur from all sides, and their presuppositional commitments make it challenging to conduct meaningful dialogue. And thus my argument is that the complexity illustrated in Dockery's typological contributions should be used when engaging the inerrancy debate, no matter one's hermeneutical stance.

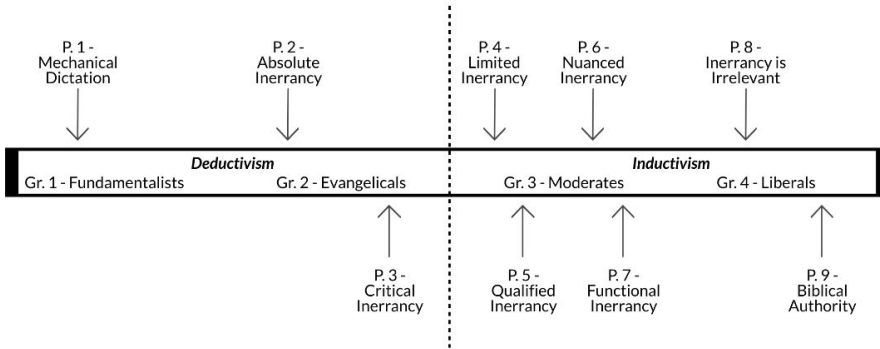


Figure 1. *The spectrum of inerrancy*

Typologies of Inerrancy

There are several typologies of inerrancy outside of Dockery’s groups and positions. In the 18th century, J. Paterson Smyth presented a typology through four roles associated with inerrancy, which for him surrounded the disquieting of Christian minds. Smyth’s four roles are the (1) disquieted thinker, (2) the secularist, (3) the biblical scholar, and (4) the orthodox controversialist.² The disquieted thinker is a believer disturbed by the secularist (critics of religion) and the biblical scholar.³ His or her disturbance is made worse by the orthodox controversialist, a staunch inerrantist enforcing the importance of biblical inerrancy.⁴ According to Smyth, some orthodox controversialists describe the disquieted thinker’s doubts as attacks from Satan to be warded off through prayer. Other orthodox controversialists “pleasantly slip out of the difficulties”⁵ of Scripture when faced with troublesome passages. Some ignore problematic passages and spend little time investigating the problematic elements of Scripture. To them, ques-

² SMYTH, J. Paterson (1892): *How God Inspired the Bible: Thoughts for the Present Disquiet*. London, Sampson Low, Marston & Co. Ltd. 5–7.

³ SMYTH 1892, 8.

⁴ Op. cit. 11–13.

⁵ Op. cit. 13.

tioning any part of the Bible, including its claims regarding science and history, is tantamount to questioning the entirety of Christianity. According to Smyth, this final form is “the chief cause of disquiet, and the chief cause of the discredit of the Bible”.⁶ Disquieted thinkers who may have otherwise passed through periods of doubting give up the faith entirely due to the orthodox controversialist’s unabashed certainty. These roles provide a glimpse of the early debates and typologies surrounding inerrancy when it was first defined and defended. However, inerrancy positions have since become far more nuanced and complicated, making Smyth’s roles somewhat outdated.

A more nuanced typology is given by Mark A. Noll, who discusses the relationship between evangelicals and critical scholarship in *Between Faith and Criticism: Evangelicals, Scholarship and the Bible in America*. He distinguishes between fundamentalists and evangelicals, with evangelicals being more open to critical scholarship than fundamentalists, who tend to be anti-intellectual.⁷ Noll acknowledges that despite shared theological commitments, there are many variations of evangelicals, especially with how they view critical scholarship and its conclusions. He describes two such variations: critical anti-criticism and believing criticism. Critical anti-critics maintain inerrancy and a high view of biblical authority. For them, critical scholarship should be studied to defend the Bible. Some critical anti-critics avoid secular critical scholarship almost entirely, focussing strictly on scholarship by like-minded believers.⁸ This perspective is highly deductive compared to the second major division, which Noll calls believing critics. These Christian scholars approach critical scholarship inductively. For them, data in history, archaeology, textual studies, and science can overturn accepted, traditional conclusions about the Bible. According to Noll, believing critics are not necessarily anti-inerrantists; some maintain inerrancy while accepting scholarly findings and adapting their theologies accordingly.⁹ However, I should note that there are several variations of critical anti-critics and believing critics, some of which I demonstrate through Dockery’s typological contributions.

⁶ Op. cit. 14.

⁷ NOLL, Mark A. (1986): *Between Faith and Criticism: Evangelicals, Scholarship, and the Bible in America*. Vancouver, Regent College Publishing. 154.

⁸ NOLL 1986, 156–158.

⁹ Op. cit. 158.

David S. Dockery and Variations on Inerrancy

In the 1970s, debates surrounding inerrancy intensified in the Southern Baptist Convention (SBC) and throughout evangelicalism in general. In 1978, many evangelical leaders drafted the influential Chicago Statement on Biblical Inerrancy (hereafter CSBI), thereby galvanizing inerrantists. Despite the CSBI and efforts of inerrantist evangelicals, there were many diverging forms of inerrancy and many positions within the debate, and the SBC did not take an official stance regarding the debate until 1979, during the Houston Convention, where the controversy over inerrancy came to a seeming conclusion. During and after this controversy, Dockery proposed nine variations and four different groups related to the debate, representing the nuance and complexity that developed throughout evangelicalism during the 20th century.¹⁰

The four groups described in Dockery's *Biblical Inerrancy: Pro or Con?*¹¹ are fundamentalists, evangelicals, moderates, and liberals. After briefly describing each of these groups, I turn to Dockery's article *Variations on Inerrancy*, written for the magazine *SBC Today* in May 1986.¹² I reference examples of each position, some of which are provided by Dockery and others of which are taken from my own research; however, I go more in depth than does Dockery since he only mentions the names of examples without describing how or why they exemplify the given position. I should also note that, like all typologies, Dockery's groups and positions are not without problems. Limited inerrancy, qualified inerrancy, nuanced inerrancy, and functional inerrancy are quite similar, and at times it is difficult to understand the distinctions described by Dockery. Ad-

¹⁰ For more on the controversy of inerrancy in the SBC, see DOCKERY, David S. (2005): The Crisis of Scripture in Southern Baptist Life: Reflections on the Past, Looking to the Future. In: *The Southern Baptist Journal of Theology*. 9, 1. 36–53.

¹¹ DOCKERY, David S. – WISE, Phillip D. (1988): Biblical Inerrancy: Pro or Con? In: *The Theological Educator*. 37. 15–44. Note that this article is split into two halves, one half written by Dockery and the other half written by Philip D. Wise. In my article, I only refer to the half written by Dockery.

¹² This article was compiled into a collection known as *Southern Baptist Convention Controversy Collection, 1980–1995*, which is currently held by the Southern Baptist Historical Library and Archives in Nashville, Tennessee. The library was kind enough to send me a digital version of the article.

ditionally, the two anti-inerrantist positions proffered by Dockery exemplify the limitations of his variations since there are many forms of anti-inerrancy held by sincere evangelicals. Unfortunately, Dockery's *Variations on Inerrancy* is also relatively short, and thus his definitions are brief; yet Dockery's variations help problematize the inerrancy debate, and, fortunately, the examples provide a certain level of distinction where it is difficult to distinguish certain positions from others.

Group 1: Fundamentalists

Dockery begins with the far-right position – fundamentalists. By fundamentalism, Dockery is referencing the historical fundamentalist movement that developed in the late 19th and early 20th century in American Protestantism. This form of Protestantism is a defensive, militant, and reactionary form of evangelicalism that opposes liberal theology, communism, and left-wing evangelicalism. Fundamentalists typically adhere to the *fundamentals* of Christian theology, or what they perceive as the crucial doctrines in the Christian faith. Though there are variations on what fundamentalists consider the fundamentals of Christianity, Dockery provides the following: “1) the inerrancy of Scripture, 2) the deity of Christ, 3) the substitutionary atonement of Christ, 4) Christ's bodily resurrection, and 5) Christ's literal, imminent (now often viewed as premillennial) second coming”.¹³ Dockery also notes that many fundamentalists exhibit “characteristics of legalism, separatism and fighting spirits”.¹⁴

According to Dockery, the fundamentalist conception of Scripture de-emphasizes the role of the human authors. He says that their theology borders on mechanical dictation, a theory of inspiration where the writers acted merely as tools for God to write his word. For fundamentalists then, “Each sentence is dictated by God's Holy Spirit.”¹⁵ Moreover, fundamentalists “affirm the full and absolute inerrancy of Scripture which stresses not only the truthfulness of scripture but its precise accuracy as well”.¹⁶ Dockery then notes several characteristics of fundamentalist hermeneutics. According to him,

¹³ DOCKERY – WISE 1988, 17.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Op. cit. 18.

¹⁶ Ibid.

fundamentalists reject historical-critical methods and superimpose philosophical frameworks on Scripture, thereby reading the whole Bible “as a set of propositional statements”.¹⁷ To assuage supposed problem passages, fundamentalists employ harmonizations and appeal to the original autographs by relegating problem passages to copyist and textual deficiencies. Finally, fundamentalists stress “the overall unity of scripture” while virtually ignoring “the variety and development within the Bible”.¹⁸

Group 2: Evangelicals

Dockery defines evangelicals¹⁹ as distinct from fundamentalists. He locates evangelicalism as a recent movement in European and American Protestantism, shaped by Billy Graham, Carl Henry, Harold Ockenga, J. I. Packer, and John Stott.²⁰ Though separate from fundamentalism, evangelicalism is itself a form of conservative Protestantism, influenced by the Puritans and the two Great Awakenings in America. Dockery states that “contemporary evangelicalism believes in the inerrant word of God, the deity of Christ and the necessity of faith in the person and atoning work of Christ for the salvation of men and women”.²¹ While fundamentalist beliefs are similar, evangelicalism differentiates itself by breaking from the fundamentalist traits of “separatism, legalism, social unconcern and anti-intellectualism”.²²

Evangelical doctrines of Scripture are also distinct from fundamentalism. Evangelicals argue “that revelation is both personal and propositional”.²³ They also realize

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ “Evangelicals” in this context does not refer to evangelicalism in general as described in typological frameworks, such as that of the Bebbington Quadrilateral, but rather to a specific group within evangelicalism that has its own unique conceptions of biblical authority, inspiration, and inerrancy as defined by Dockery. For more on the Bebbington quadrilateral, see BEBBINGTON, D. W. (1989): *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*. Abingdon, Routledge.

²⁰ DOCKERY – WISE 1988, 18.

²¹ Op. cit. 19.

²² Ibid.

²³ Ibid.

that there are distinctive forms and genres in Scripture, noting passages that are not propositional. According to Dockery, “This recognition of literary diversity brings a healthy realization of the human aspect in Scripture, thus balancing the divine–human authorship of the Bible.”²⁴ For evangelicals, inspiration is typically defined as *concurrent*, meaning that both human and divine authorship played a role in the Bible’s composition. Their theologies of Scripture are also distinct from fundamentalism since evangelicals typically reject mechanical dictation. Dockery says that for evangelicals “meaning is at the sentence level and beyond” rather than at the word-for-word level of many fundamentalists.²⁵ What is most important for evangelicals is that Scripture is inerrant in all its claims. Like fundamentalists, they employ harmonizations to defend the Bible’s inerrancy; but, unlike fundamentalists, their use of harmonizations is not “at the expense of running roughshod over the context and forcing the Bible to say what it does not say”.²⁶ Evangelicals are also willing to use historical-critical methods so long as they are “employed with care and faith-oriented presuppositions”.²⁷

Group 3: Moderates

The third group, moderates, is found within various theological strands and traditions, including “neo-evangelicalism, neo-orthodoxy, and neo-liberalism as well as the new aesthetic and narrative theologies”.²⁸ Dockery notes that moderates may or may not adhere to biblical inerrancy, and they follow theologians such as Karl Barth and Emil Brunner. Their theologies of Scripture, however, lean more towards infallibility than towards inerrancy. If inerrancy is adhered to at all, it is usually applied strictly towards doctrine and not matters of history or science. Moderates share a dynamic view of inspiration, placing equal importance on the roles of the divine and human authors, not shying away from the role of each authors’ distinctive personalities. Moderates accept

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

²⁸ Op. cit. 20.

the biblical studies concepts of redactors and interpretive communities concerning the Bible's composition. What is central for most moderates is Scripture's function – the salvation of humanity.²⁹ Dockery concludes that "Scripture is thus understood as a functional and living instrument serving God for the proclamation of the salvation message to its readers."³⁰

Group 4: Liberals

Dockery describes the fourth group, liberals, as distinct from the classical understanding of liberalism.³¹ Instead, the focus of liberalism is on "existentialism, process thought, and some liberation and feminist theologies".³² Dockery also notes the seeming impossibility of characterizing "a view of scripture among these diverse theologies".³³ However, in contrast to fundamentalists who emphasize the divine aspect of Scripture, liberals de-emphasize the Bible's divinity and emphasize its humanity. Liberals describe inspiration as an act of the Holy Spirit, who raised the human authors' imaginations and spirits so that they might "express themselves creatively".³⁴ Dockery concludes that liberals read the Bible subjectively and dismiss objective approaches and readings of Scripture.³⁵

²⁹ Op. cit. 20–21.

³⁰ Op. cit. 21.

³¹ According to the *Encyclopedia of Politics*, classical liberalism refers to a specific "political and economic school of thought". This school of thought was based on the assumed rationality and individuality of human beings and the creation of a social contract with the government and other members of society. This unwritten contract includes the unassailable and natural rights of every person for "life, liberty, and the right to own property". PURDY, Elizabeth (2005): "Liberalism" in the Left. In: CARLISLE, Rodney P. (ed.): *Encyclopedia of Politics*. Thousand Oaks, SAGE Reference, Volume 1. 278–281.

³² DOCKERY – WISE 1988, 21.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

Group Dynamics

It would be helpful to briefly discuss how these groups relate to each other and differentiate between themselves. In defining these four groups, Dockery's primary concern is to explore the various sides of the inerrancy debate within the SBC. According to him, the SBC is comprised mostly of evangelicals and moderates and has very few fundamentalists and liberals. He further clarifies that conservative positions are found within the fundamentalist and evangelical groups, while more progressive positions are located within the moderates and liberals.³⁶ Moreover, Dockery claims that SBC fundamentalists are not as "separatistic as the rest of American fundamentalism", and SBC liberals are not as "radical as most of American liberalism".³⁷ These extremes complicate matters since positions on different sides tend to caricature and label their opponents according to the most extreme forms – in this case, liberalism and fundamentalism. According to Dockery, this misrepresentation occurs in all groups – fundamentalists, evangelicals, moderates, and liberals alike.³⁸

With an understanding of various typologies surrounding the inerrancy debate, we now turn to Dockery's *Variations on Inerrancy* to explore and discuss the different positions found within these groups. As noted for Dockery's groups, these positions do not and cannot fully represent the various positions in the debate, but they at least provide a way forward. In the end, what matters most is specificity. It is best to provide specific examples of an interlocutor's positions rather than to lump one's opponents into one generic strawman. To counter generalizations and misrepresentations, Dockery provides examples of key figures in each position.

Position 1: Mechanical Dictation

The first position is mechanical dictation. As mentioned earlier, mechanical dictation posits that God, as the actual author of Scripture, used the human authors merely as tools to convey his words. This position downplays human involvement in Scripture's

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid.

³⁸ Op. cit. 22.

composition, virtually ignoring the role of human personalities, writing styles, and historical contexts. Nonetheless, Dockery notes that for him the strength of this position is that it “gives proper credit to God as the author of the Bible”.³⁹

Scholars commonly use mechanical dictation to describe and critique inerrantists, yet very few evangelical scholars believe in mechanical inspiration. According to some inerrantists, such as J. I. Packer, mechanical dictation is entirely a strawman construction that has no basis in evangelicalism at all. He claims that “It is safe to say that no Protestant theologian, from the Reformation till now, has ever held [mechanical dictation theory]; and certainly modern Evangelicals do not hold it.”⁴⁰ Packer adds that when theologians employ the term “dictation”, it is usually figurative. He also claims that dictation describes the result of Scripture and not the “method or psychology of God’s guidance of [the human authors] ...”⁴¹ Regardless, Dockery provides at least one example of mechanical dictation, that of John R. Rice and his short text entitled *Our God-Breathed Book—The Bible*.⁴²

Rice’s views surprisingly correspond with mechanical dictation. He begins with firm statements regarding the authority of the Bible, claiming that God’s word is “more accurate than any scientific book in the world” and that “It is the only absolutely reliable book ever written...”⁴³ According to Rice, the nature of God’s inspiration is the reason for the Bible’s absolute perfection. For Rice, inspiration was total. God used writers to record his *exact* words. Rice provides several biblical passages to illustrate mechanical dictation, such as 2 Timothy 3:16, Luke 1:69–70, 2 Samuel 23:2, and Matthew 4:4. For example, Matthew 4:4 records Jesus’s response to Satan’s temptations in the wilderness,

³⁹ DOCKERY, David S. (1986): Variations on Inerrancy. *SBC Today*. The Southern Baptist Historical Library and Archives, Box 2, Folder 10, The Southern Baptist Convention Controversy Collection AR 812, 10.

⁴⁰ PACKER, J. I. (1970): *‘Fundamentalism’ and the Word of God: Some Evangelical Principles*. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Co. 79. Additionally, while not denying that some evangelicals believe in mechanical dictation, Dockery notes that mechanical dictation has often been mistakenly used as the primary definition of inerrantist theories of inspiration. See DOCKERY – WISE 1988, 22.

⁴¹ PACKER 1986, 79.

⁴² RICE, John R. (1958): *Our God Breathed Book—The Bible*. Murfreesboro, Sword of the Lord Publishers.

⁴³ RICE 1958, 3.

where Jesus tells Satan that Scripture comes from the mouth of God.⁴⁴ Rice then downplays the human authors' role even further by arguing that even their distinctive styles were the result of God's inspiration; it was God who inspired them to use their particular writing styles.⁴⁵ For Rice, inspiration is absolute, right down to the exact spelling of the biblical texts.⁴⁶ Ultimately, according to Rice, the role of the human authors "was to be simply the guided instruments in writing down exactly what God said to write".⁴⁷

Indeed, mechanical dictation is a rare position for inerrantists, yet Rice's example shows that it is a position taken by some, despite Packer's claim to the contrary. Nonetheless, Rice wrote *Our God-Breathed Book* in 1958, so there are possibly even fewer mechanical dictation adherents today. However, this strict fundamentalist position should nonetheless be explained and demonstrated as a marginal view in the inerrancy debate.

Position 2: Absolute Inerrancy

According to Dockery, position two affirms the Bible's truthfulness in all its claims, including those made concerning science and history. However, he notes that absolute inerrantists differentiate themselves from adherents of mechanical dictation by adopting a verbal-plenary theory of inspiration. This alternate theory attests to God's authorship of the Bible while accommodating the Bible's human authors. Regardless, Dockery claims that absolute inerrantists at times fail "to take seriously the human aspect of

⁴⁴ Op. cit. 5–6.

⁴⁵ Op. cit. 11. A few pages later, Rice uses 2 Corinthians 10:10, which makes a comment regarding Paul's weak bodily presence and speaking abilities, to claim that God is responsible for Paul's effective use of language in Paul's epistles, since Paul was apparently not a great speaker in person. Rice claims that: "Surely the difference was in divine inspiration, and in [Paul's] letters the words were God's words, the style was God's style." See Rice, 18. It is also worth noting the stark contrast between Rice's position and what would later be written down in the CSBI, which did not deny the influence of each author's personalities. See *The Chicago Statement on Biblical Inerrancy* (CSBI). http://www.danielakin.com/wp-content/uploads/old/Resource_545/Book%202,%20Sec%2023.pdf (last accessed: 19 December 2019), Article VIII.

⁴⁶ Rice quotes from Matthew 5:17–18, arguing that God inspired every part of Scripture, even the exact spelling. See RICE 1958, 13.

⁴⁷ Op. cit. 15.

Scripture and its historical contexts in [their] attempt[s] to harmonize the apparent differences within the biblical text”.⁴⁸

Dockery provides Harold Lindsell’s *The Battle for the Bible* as an example of this position. For Lindsell, inerrancy is “the most important theological topic of this age”.⁴⁹ Lindsell encourages evangelicals to make a firm stand regarding biblical inerrancy by convincing their churches and institutions to take rigid positions in the debate. He states that inerrancy concerns the foundational document of Christianity, and as such it deserves serious attention.⁵⁰

According to Lindsell, inspiration involves an “inward work of the Holy Spirit in the hearts and minds” of the human authors.⁵¹ Further, the result of inspiration is that the Bible is inerrant in its original autographs. Lindsell notes that biblical authors may have erred in life, but they could not err in writing Scripture. He argues that biblical authors “were preserved from making factual, historical, scientific, or other errors”.⁵² For Lindsell, Scripture is true in all its claims. Even though Scripture is not primarily a textbook for science and history, it does not err when it makes claims concerning such matters. Inspiration, for Lindsell, affected every word chosen by the human authors. Nevertheless, Lindsell affirms both the divine and human aspects of Scripture, arguing that the human authors “retained their own styles of writing and the Holy Spirit, operating within this human context, superintended the writing of the Word of God that the end product was God’s”.⁵³ Moreover, Lindsell argues that inspiration and inerrancy must be total, covering the entire Bible; otherwise, none of Scripture is inspired and inerrant.⁵⁴

Another example of absolute inerrancy is Packer in *‘Fundamentalism’ and the Word of God: Some Evangelical Principles*. According to Packer, God’s act of inspiration as described in 2 Timothy 3:16 makes him the actual author of Scripture. Still, Packer notes that inspiration did not “involve any obliterating or overriding of [the author’s] personality”.⁵⁵

⁴⁸ DOCKERY 1986, 10.

⁴⁹ LINDSELL, Harold (1976): *The Battle for the Bible*. Grand Rapids, The Zondervan Corporation. 14.

⁵⁰ LINDSELL 1976, 15.

⁵¹ Op. cit. 30.

⁵² Op. cit. 31.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Op. cit. 32.

⁵⁵ PACKER 1986, 78.

Instead, God used the human authors' personalities and styles to convey his word in the way he desired it to be written.⁵⁶ For Packer, inspiration did not involve any altered states of mind or trances; God inspired the human authors through his providential orchestration.⁵⁷

I should further note that position two closely resembles the CSBI, which affirms absolute inerrancy for all of Scripture's claims. The CSBI also accommodates the human authors. Moreover, both Lindsell and Packer signed and supported the CSBI, along with hundreds of other influential evangelical leaders. In its opening statement, the document affirms that the Bible is "of infallible divine authority in all matters upon which it touches..."⁵⁸ The Bible, according to the CSBI, is inerrant not only in its teaching and in matters of salvation but also in matters concerning "God's acts in creation... the events of world history... and its own literary origins under God".⁵⁹ Nonetheless, the CSBI affirms that inspiration did not override the personalities of the human authors; according to the CSBI, God "utilized the distinctive personalities and literary styles of the writers whom He had chosen and prepared".⁶⁰

Position 3: Critical Inerrancy

Position three is similar to absolute inerrancy, yet with its own distinctions. Like absolute inerrancy, this position views the Bible as true in all its claims; however, it recognizes that there are distinctive claims intended by the biblical authors. Historical texts are not scientific texts, and theological treatises are not scientific or historical. According to Dockery, critical inerrantists do not "seek to harmonize every detail of Scripture", resulting from their recognition that each author had "different purposes".⁶¹ Critical inerrantists also use and accept critical methodologies, such as form criticism and

⁵⁶ This position is also found in Article VIII of the CSBI. See CSBI, Article VIII.

⁵⁷ PACKER 1986, 78; this view of inspiration is also found in Article VII of the CSBI, which denies "that inspiration can be reduced to human insight, or to heightened states of consciousness of any kind". Instead, Article VII presents inerrancy as "largely a mystery..." See CSBI, Article VII.

⁵⁸ Op. cit. 2.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Op. cit. Article VIII.

⁶¹ DOCKERY 1986, 10.

redaction criticism, but they nevertheless defend the Bible by regarding scientific claims as phenomenological. They also argue that the Bible's historical claims are "faithful representations of the way events described took place, although the accuracy is understood in general and not precise terms".⁶²

Dockery lists Roger Nicole, J. Ramsey Michaels, D. A. Carson, and John Woodbridge as critical inerrantists. In the preface of the edited volume *Do Historical Matters Matter to Faith? A Critical Appraisal of Modern and Postmodern Approaches to Scripture*, Woodbridge asserts the trustworthiness of biblical narratives, claiming that they "correspond to what happened in real time and in real places".⁶³ Woodbridge is critical of theological proposals like those presented by Kenton Sparks in *God's Word in Human Words*. Sparks believes that inerrancy is an incorrect approach towards Scripture and that evangelicals should embrace the fact that Scripture contains errors and should not allow this fact to hinder their faith. For Woodbridge, positions like Sparks's should be opposed. According to him, Sparks's view of accommodation is false since, for Sparks, God accommodated his message to the faulty worldviews of biblical authors. Woodbridge argues that this form of accommodation is counter to Christian history, and Woodbridge lists Augustine as an example of an allegedly biblical form of accommodation.⁶⁴ In this alternate and supposedly biblical form, God accommodated himself to believers' "weaknesses", particularly concerning their mistaken understandings of the Bible. Woodbridge claims that "Scripture is written in the language of appearance—the way we see things to be."⁶⁵

D. A. Carson is another prominent critical inerrantist. He is a biblical scholar of the New Testament, whereas John Woodbridge is an evangelical scholar of church history. As such, Carson is no stranger to critical methodologies. If an inerrantist engages in biblical studies while maintaining their convictions, critical inerrancy allows this type of combination. This combination is why the position is called *critical inerrancy*; adherents believe

⁶² Ibid.

⁶³ WOODBRIDGE, John D. (2012): Preface. In: HOFFMEIER, James K. – MAGARY, Dennis R. (eds.): *Do Historical Matters Matter to Faith? A Critical Appraisal of Modern and Postmodern Approaches to Scripture*. Wheaton, Crossway. 13.

⁶⁴ WOODBRIDGE 2012, 13–16.

⁶⁵ Op. cit. 16.

in a variation of inerrancy that allows critical methodologies to a certain extent. In Carson's case, he uses form, source, tradition, and even redaction criticism.⁶⁶ The critical inerrantist adopts methods so long as they do not challenge biblical inerrancy.

In *Biblical Inerrancy: Pro or Con?*, Dockery provides his own definition of inerrancy. Dockery affirms both the human and divine aspects of the Bible and its inspiration. He also insists that God's inspiration did not override the human authors' personalities and styles.⁶⁷ He then argues that Christians should study the Bible as a literary document; for him, to deny this is to "treat the Bible as less than human, less than historical and less than literature".⁶⁸ He further argues that critical methodologies are limited and should be approached and practised "from the viewpoint of faith in the trustworthiness of the biblical text..."⁶⁹ Thus, according to Dockery: "Inerrancy means when all the facts are known, the Bible (in its autographs) properly interpreted in light of which culture and communication means had developed by the time of its composition will be shown to be completely true (and therefore not false) in all that it affirms, to the degree of precision intended by the author, in all matters relating to God and his creation."⁷⁰

This definition goes beyond the ethereal notion of original autographs by arguing that inerrancy will only be proven in the *future*. In other words, inerrancy cannot presently be established, yet, according to Dockery, Christians should believe it as a statement of faith regarding the inspiration and authority of Scripture. Though critical scholarship cannot argue against an affirmation like this, Dockery's definition of inerrancy creates an opportunity for conservative evangelical scholars to honestly approach critical scholarship while maintaining faith in the inerrancy of the Bible. Thus, compared to adherents of mechanical dictation and absolute inerrantists, critical inerrantists are at least willing to study critical scholarship.

⁶⁶ For an example of Carson's work in biblical studies, see his commentary on the *Gospel of John*. CARSON, D. A. (1991): *The Gospel According to John*. Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company.

⁶⁷ DOCKERY, David S. – WISE, Phillip D. 1988, 23.

⁶⁸ Op. cit. 24.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Op. cit. 25.

Position 4: Limited Inerrancy

According to Dockery, limited inerrancy⁷¹ portrays the Bible as inerrant only in matters of faith, salvation, ethics, and “matters which can be empirically validated”.⁷² In terms of inspiration, limited inerrantists do not believe that God “raised the writers to an intellectual level above that of their contemporaries”.⁷³ In other words, God did not inhibit the writers from making errors related to science and history. What matters most for limited inerrantists is the inerrancy of salvation, faith, and ethics.⁷⁴

Dockery offers the example of I. Howard Marshall and his text *Biblical Inspiration*. Marshall describes the Bible as a book filled with “apparent contradictions between what is said in different parts”.⁷⁵ Marshall also notes that the four Gospels portray Jesus differently. He further states that differences among Leviticus, Proverbs, and Philippians cause some people to conclude that these texts are “documents from three rather different religions”.⁷⁶ According to Howard, a responsible believer weighs such problems; the interpreter “must face up to [the problems] honestly”.⁷⁷ Howard is seemingly comfortable with problematic passages and still able to view the Bible as divinely inspired.⁷⁸ What is vital for Howard is that God be represented as a personal God who deals directly with human beings.⁷⁹ Referring to 2 Timothy 3:15, Howard argues that the “stated purpose of the Scriptures is to provide the instruction that leads to salvation through faith in Christ Jesus”.⁸⁰

⁷¹ According to Stephen T. Davis, advocates of “full inerrancy” (which is close to Dockery’s position two, absolute inerrancy) use the term “limited inerrancy” in a pejorative sense so as to denigrate those who reject the complete inerrancy of Scripture. See DAVIS, Stephen T. (1977): *The Debate about the Bible: Inerrancy versus Infallibility*. Philadelphia: The Westminster Press. 29.

⁷² DOCKERY 1986, 10.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ MARSHALL, I. Howard (1982): *Biblical Inspiration*. London, Hodder & Stoughton Limited (reprint: Vancouver, Regent College Publishing, 2004). 16.

⁷⁶ MARSHALL 1982, 16.

⁷⁷ Op. cit. 17.

⁷⁸ Op. cit. 13.

⁷⁹ Op. cit. 33.

⁸⁰ Op. cit. 53.

In *The Battle for the Bible*, Lindsell adamantly opposes limited inerrancy, arguing that as a term it is “meaningless”.⁸¹ He claims that denying complete inerrancy portrays the Bible as just another book filled with truthful and fallible information. He further argues that limited inerrancy forces readers to determine which parts are correct and which are false, and such a process judges God’s Word with an outside source. For Lindsell, this cannot happen; nothing outside of God himself can judge the Bible.⁸² Lindsell also claims that conceding inerrancy leads to other concessions and does not stop until the believer has reached full-blown “heresy”.⁸³

Position 5: Qualified Inerrancy

According to Dockery, qualified inerrancy is similar to limited inerrancy. He distinguishes between the two positions in their “philosophical starting points”.⁸⁴ Dockery notes that limited inerrantists view inerrancy through an empirical framework, while qualified inerrantists view inerrancy as a faith commitment. Qualified inerrantists do not deny errors within the Bible, at least when Scripture is studied inductively; but for them the Bible’s veracity is maintained through a presupposition of faith. Dockery notes that this position is difficult to articulate “since it is a tension-filled [position]”.⁸⁵ Dockery also notes that qualified inerrantists seek to balance their commitment to both the human and divine aspects of Scripture. Perhaps this balance is what Dockery sees as creating tension.

Dockery provides Donald Bloesch as an example of qualified inerrancy, which, like limited inerrancy, focusses on the purpose of divine inspiration – to lead humanity to salvation in Christ and “to equip the people of God to bear witness to their faith...”⁸⁶ He further argues that Scripture does not give “exact knowledge of mathematics or biology or any other science”, and neither does it accord with contemporary history standards.⁸⁷ For

⁸¹ LINDSELL 1977, 203.

⁸² Ibid.

⁸³ Op. cit. 204.

⁸⁴ DOCKERY 1986, 10.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ BLOESCH, Donald G. (1980): *The Sword of the Spirit: The Meaning of Inspiration*. In: *Themelios*. 5, 3. 14.

⁸⁷ BLOESCH 1980, 14.

Bloesch, the Bible's inerrancy pertains strictly to the Holy Spirit's teachings, along with matters of faith and salvation.⁸⁸ But these truths require "spiritual discernment" to truly comprehend them.⁸⁹ And the believer must search out the Bible's truths, requiring divine illumination; the Bible's truths are not evident in and of themselves but only when seen through the lens of faith.⁹⁰ Bloesch notes that biblical interpretation is "a work of faith..."⁹¹ For him, Christians must not examine the Bible based on external sources. He states that the Bible is not persuasive because of its "logical force or rational coherence", a statement that distinguishes Bloesch from limited inerrantists who often argue – according to Dockery – for the Bible's limited inerrancy not as a statement of faith but as a statement of fact.⁹²

Position 6: Nuanced Inerrancy

Nuanced inerrancy, according to Dockery, applies inerrancy differently depending on the given biblical text, which is where the term nuanced inerrancy derives its meaning. For example, nuanced inerrantists apply mechanical dictation to certain parts of Scripture, such as the Ten Commandments (Exodus 20:2–17; Deuteronomy 5:6–17). In other cases, such as historical and epistolary literature, verbal inspiration⁹³ is applied. Further, in cases such as poetry, proverbs, and stories, a dynamic form of inspiration is more relevant, where the human authors are free to express themselves. In any case, for nuanced inerrantists, "one position of inspiration (and its corollary inerrancy viewpoint) is not adequate to deal with the various types of literature represented in the Bible".⁹⁴ However, Dockery notes that this position can be problematic due to the difficulty of determining which form of inspiration and inerrancy to apply to given biblical texts.⁹⁵

⁸⁸ Op. cit. 15.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Op. cit. 16.

⁹¹ Op. cit. 15.

⁹² Op. cit. 16.

⁹³ According to Lindsell, verbal inspiration means that "inspiration extends to the words... as well as to the thoughts" of the human authors. See LINDSELL 1977, 33.

⁹⁴ DOCKERY 1986, 10.

⁹⁵ Ibid.

Dockery offers the example of Clark Pinnock, who adheres to “spirit hermeneutics”, which discerns not just what “God said to people long ago in the scriptures, but what the Spirit is saying to the churches now.”⁹⁶ The Holy Spirit’s communication with present-day believers is dynamic and changes throughout history.⁹⁷ Pinnock discredits interpretation based on rational propositionalism, where interpreters examine the text in “cut-and-dried” terms while relying on prooftexts related to biblical inspiration; this reliance on prooftexts and forms of interpretation arises out of fear of falling into “uncontrolled subjectivity”.⁹⁸ For Pinnock, the prooftexts for inspiration cannot deal with every form, genre, and style of Scripture.⁹⁹ A better alternative is examining how Jesus and the Apostles interpreted Scripture and learning from their example.¹⁰⁰ Jesus did not consider every text binding, and neither did the Apostles.¹⁰¹ The Bible’s truth for Pinnock is “balanced and nuanced”.¹⁰² Taking this approach towards Scripture makes believers attentive to God’s dynamic and unique message for the present-day church.

Moreover, the Bible is a “record of a developing historical revelation” and is thus conducive to dynamic interpretations.¹⁰³ This approach enables Pinnock to contextualize specific problem texts such as those that support slavery or denigrate women. Since Scripture is dynamic, and the Holy Spirit communicates anew to the church, Christians can relegate problematic passages to an ancient culture and era.¹⁰⁴

⁹⁶ PINNOCK, Clark H. (2009): The Work of the Spirit in the Interpretation of Holy Scripture from the Perspective of a Charismatic Biblical Theologian. *Journal of Pentecostal Theology*. 18, 2. 158.

⁹⁷ PINNOCK 2009, 162.

⁹⁸ Op. cit. 158.

⁹⁹ Pinnock notes that 2 Timothy 3:15–16 “says nothing about inerrancy”. Instead, it focusses on “the practical benefits which the scriptures offer”. Likewise, 2 Peter 1:20–21 presents prophecies as dictated by God, yet it says nothing concerning the non-prophetic passages of the Bible. Moreover, Pinnock argues that other prooftexts, such as John 10:35 and Matthew 5:17, are similarly ambiguous when compared to our supposedly firm doctrines of Scripture. For example, though Jesus says that nothing will be removed from the law until everything is fulfilled, Jesus himself disregards certain laws from the Hebrew Bible, creating a tension with the intended meaning of Matthew 5:17. See op. cit. 159.

¹⁰⁰ Op. cit. 158–159.

¹⁰¹ Op. cit. 160.

¹⁰² Op. cit. 161.

¹⁰³ Op. cit. 165.

¹⁰⁴ Op. cit. 167. Pinnock notes, however, that this hermeneutic does not mean that Christians adapt the Bible to their culture; instead, Pinnock advocates Christians to read contemporary context and reality in the light of the Bible. See op. cit. 170.

Position 7: Functional Inerrancy

Functional inerrancy exemplifies one difficulty with Dockery's variations. According to Dockery, functional inerrantists are primarily concerned with Scripture's function – that of leading believers to salvation and helping them grow in godliness. For functional inerrantists, Scripture's inerrancy relates to its purpose. Dockery then notes that functional inerrancy generally "refuses to relate inerrancy to matters of factuality".¹⁰⁵ This viewpoint is comparable to both limited inerrancy and qualified inerrancy. Yet, whereas Dockery distinguishes between limited inerrancy and qualified inerrancy, he does not provide an exact distinguishing factor for functional inerrantists. Nevertheless, functional inerrancy appears to be characterized by its view that function need not include matters of ethics and morality. For functional inerrantists, Scripture's function is purely salvific.

Dockery provides G. C. Berkouwer, Jack Rogers, and Donald McKim as functional inerrantists. Beginning with Berkouwer, faith in Scripture is "connected with the testimony of the Holy Spirit".¹⁰⁶ For Berkouwer, faith and Scripture's message are intrinsically connected.¹⁰⁷ Berkouwer discusses pneumatic exegesis, where the interpreter has direct access to the Holy Spirit speaking through the text, which distinguishes their interpretation from those of critical scholars.¹⁰⁸ Berkouwer notes that "The message of salvation comes... in meaningful human language."¹⁰⁹ God has chosen the human language as the vessel of his salvific work through the Bible. Berkouwer also notes that God composed Scripture in the same way that any book is composed, and thus the same hermeneutical principles applied to all texts are just as applicable to the Bible.¹¹⁰ In this sense, biblical scholars' work is of great value; however, according to Berkouwer, historical-critical methods are limited to the meaning intended by the human authors and not the meaning intended by God. Understanding God's intended meaning requires something more than hermeneutical methods.¹¹¹ God's intended meaning for Berkouwer relates strictly to salvation.¹¹²

¹⁰⁵ DOCKERY 1986, 10.

¹⁰⁶ BERKOUWER, G. C. (1975): *Holy Scripture*. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company. 105.

¹⁰⁷ BERKOUWER 1975, 106.

¹⁰⁸ Op. cit. 111.

¹⁰⁹ Op. cit. 112.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Op. cit. 113.

¹¹² Op. cit. 125.

Berkouwer then discusses the work of Herman Bavinck, who argued that we should not expect the Bible to have scientific exactitude, and the same is true of biblical historiography, which at times is symbolic and not literal.¹¹³ Ultimately, Berkouwer sees Scripture's truthfulness as related to its purpose "for teaching, for reproof, for correction..."¹¹⁴

In *The Authority and Interpretation of the Bible*, Jack Rogers and Donald McKim provide another example of functional inerrancy. They argue that Charles Hodge's depiction of inspiration and biblical authority is antithetical to John Calvin and historic Reformed theology. According to them, Calvin relegated Scripture's veracity to its salvific function. God accommodated himself to the cultural and historical contexts of the human authors, and what mattered was the proper communication of the Gospel and not the correct conveyance of historical and scientific minutiae.¹¹⁵ Rogers and McKim argue that the church's historical position has been that "The function, or purpose, of the Bible was to bring people into a saving relationship with God through Jesus Christ."¹¹⁶ This function was then distorted by Princeton theology and its conception of biblical authority, beginning with Francis Turretin and his foundational systematic theology textbook, which was later adopted and used in Princeton Theological Seminary. According to Rogers and McKim, Charles Hodge and his successors further developed this form of biblical authority that has since spread throughout much of evangelicalism.¹¹⁷

Position 8: Inerrancy is Irrelevant

Position eight is essentially an anti-inerrancy position. Dockery calls this position "inerrancy is irrelevant". For adherents of this position, the inerrancy debate distracts from "serious biblical research".¹¹⁸ They also see inerrancy as causing disunity, where proponents

¹¹³ Berkouwer notes that this interpretation must be shielded from arbitrariness and relativity through what he calls a "levelling view", where interpreters judge Scripture through Scripture itself or interpret one passage based on other passages. See op. cit. 126–127.

¹¹⁴ Op. cit. 140.

¹¹⁵ ROGERS, Jack – MCKIM, Donald (1999): *The Authority and Interpretation of the Bible*. Eugene, Wipf and Stock Publishers. xvii.

¹¹⁶ ROGERS – MCKIM 1999, xxii.

¹¹⁷ Op. cit. xvii–xxiii.

¹¹⁸ DOCKERY 1986, 11.

of various positions argue about minor details. According to Dockery, the problem with this position is its failure to recognize biblical authority's foundational importance.¹¹⁹

Dockery provides David A. Hubbard as an example. Hubbard contributes to an edited volume entitled *Biblical Authority*, which was edited by Jack Rogers. Hubbard's article is called *The Current Tensions: Is There a Way Out?* In a separate piece, Hubbard discusses his motivation and purpose in contributing to Rogers's edited volume, which was to encourage evangelicals to unite over their "orthodox heritage".¹²⁰ As a former faculty member of Fuller Theological Seminary, Hubbard was present during the inerrancy tensions at that institution during the 1960s and 70s, when several faculty members, such as Harold Lindsell, were vying to create strict doctrinal expectations related to inerrancy. As such, Hubbard has experienced first hand the disunity that inerrancy can cause. For Hubbard, evangelicalism and inerrancy are not "synonymous".¹²¹ It is far more essential to determine how to interpret Scripture than it is to determine what Scripture is.¹²²

Peter Enns has also demonstrated this position in his recent works, notably in his contribution to *Five Views on Biblical Inerrancy*. His chapter is entitled *Inerrancy, However Defined, Does Not Describe What the Bible Does*.¹²³ Enns's views have changed throughout his career, but currently his views appear more like position eight of Dockery's variations.¹²⁴ In his contribution to *Five Views on Biblical Inerrancy*, Enns argues that inerrancy cannot "capture the Bible's varied character and complex dynamics".¹²⁵ Still, Christians must grapple with the phenomena of Scripture and accommodate their

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ HUBBARD, David A. (1993): Evangelicals and Biblical Scholarship, 1945–1992: An Anecdotal Commentary. *Bulletin for Biblical Research*. 3. 9.

¹²¹ HUBBARD 1993, 9. This contrasts with the position of Lindsell, who firmly believes that inerrancy is a core component of evangelicalism itself. See LINDSELL 1977, 138–140.

¹²² HUBBARD 1993, 10.

¹²³ ENNS, Peter (2013): Inerrancy, However Defined, Does Not Describe What the Bible Does. In: Gundry, Stanley N. (ed.): *Five Views on Biblical Inerrancy*. Grand Rapids, Zondervan. 83–116.

¹²⁴ His text *Inspiration and Incarnation* was published in 2005. At the time, Enns's views resembled those of limited inerrancy and possibly functional inerrancy; however, his views have since changed and appear closer to position eight, inerrancy is irrelevant.

¹²⁵ ENNS 2013, 83.

theology accordingly.¹²⁶ For Enns, inerrancy is a theory, and Christians should be free to test this theory to see if it corresponds with the data and phenomena of Scripture. Theories should then be amended or discarded altogether. Ultimately, Enns would rather see inerrancy “scrapped” as a theory of what the Bible is and does.¹²⁷

Position 9: Biblical Authority

Like position eight, position nine is an anti-inerrantist position that goes a step further by rejecting biblical revelation. Nevertheless, adherents of position nine still believe that readers can encounter God through the Bible. Though proponents affirm the presence of errors in the Bible, they do not think that error inhibits Scripture’s principal function of leading people to God and salvation. Likewise, the presence of errors does not inhibit the Bible’s authority as a sacred text. According to Dockery, “an existential or encounter view of truth” is central to this position as a means of God communicating with humanity. For Dockery, the main problem with position nine is its focus on the humanity of Scripture at the expense of its divinity.¹²⁸

Dockery lists *Biblical Authority or Biblical Tyranny? Scripture and the Christian Pilgrimage* by William Countryman as an example of position nine.¹²⁹ As Countryman outlines, the Bible is an authority for many Christians, yet many disagree about what kind of authority it is.¹³⁰ Countryman, nonetheless, states that the Bible is authoritative and God’s word. For him, it is central to Christianity, yet Christians should explore the Bible in relation to its function.¹³¹ According to Countryman, “the greatest enemy of a true reading of Scripture is simply a false estimate of what the Bible really is”.¹³² Countryman accepts the Bible’s errors in terms of history, science, and even “contradictions

¹²⁶ Op. cit. 84.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ DOCKERY 1986, 11.

¹²⁹ COUNTRYMAN, William (1982): *Biblical Authority or Biblical Tyranny? Scripture and the Christian Pilgrimage*. Philadelphia, Fortress Press.

¹³⁰ COUNTRYMAN 1982, ix.

¹³¹ Op. cit. x.

¹³² Op. cit. 123.

in matters of belief and morality”.¹³³ Since humanity is “bound by time and space”,¹³⁴ the Bible’s fallibility is an inevitable part of God’s communication.

The Spectrum of Inerrancy

As we have seen, there are many variations of inerrancy, ranging from conservative to progressive. Dockery’s groups and positions work together. Each group functions relative to its presuppositional commitments. While most Christians certainly believe in the Bible’s truthfulness, they disagree in defining inerrancy and biblical authority. Some Christians are open to critical methodologies and to re-evaluating their conception of Scripture, relegating inerrancy to specific aspects of the Bible, such as salvation, ethics, morality, or particular genres. The variations exist on a spectrum (See Table 2 – *The Spectrum of Inerrancy*, page 21), with some evangelicals taking a deductive approach to Scripture and others taking an inductive approach.

At one end of the spectrum is mechanical dictation, a fundamentalist position that takes a defensive stance towards biblical scholarship. As noted earlier, mechanical dictation is a rare position within evangelicalism, and it is the only position connected with the fundamentalist group. This position is perhaps the most hard-line inerrantist stance in the inerrancy debate.

Absolute inerrancy and critical inerrancy are evangelical positions. Though not as hard-line as the fundamentalist group, the evangelical group is nonetheless a conservative form of Protestantism that maintains a high view of biblical authority. Two primary differences between fundamentalists and evangelicals (as understood by Dockery) are that evangelicals are neither separatist nor anti-intellectual. Evangelicals engage biblical scholarship, whereas fundamentalists typically reject it. Absolute inerrancy and critical inerrancy are quite similar; however, critical inerrantists are more open to biblical scholarship than absolute inerrantists. Regardless, both absolute and critical inerrantists approach the Bible deductively.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Ibid. Countryman is perfectly comfortable with describing the worldview portrayed in the Bible as “quite wrong”, stating that it is completely normal for us to admit the fallibility of the Bible. See op. cit. 3.

Next, limited inerrancy, nuanced inerrancy, qualified inerrancy, and functional inerrancy are moderate positions. Moderates are more varied than the other three positions, containing four variations. Moderates relegate inerrancy to specific texts or themes in the Bible. For example, limited inerrantists relegate inerrancy to matters of faith, salvation, ethics, and things that can be empirically validated. Qualified inerrantists are similar but maintain that inerrancy is a faith commitment not dependent on rational propositionalism. Nuanced inerrantists believe that only specific texts in the Bible are inerrant. Moreover, functional inerrantists relegate the Bible's inerrancy entirely to salvation. While moderate positions can be somewhat challenging to distinguish, they reveal the complexity of inerrancy in evangelical Christianity. Compared to fundamentalist and evangelical positions, moderates typically approach the Bible inductively and are therefore easier for critical scholars to engage in dialogue.

Finally, position eight (inerrancy is irrelevant) and position nine (biblical authority) are liberal positions advocating a progressive understanding of Scripture. For Dockery, liberals are the far-left counterpart to fundamentalists, which he describes as far-right. Whereas fundamentalists focus on the divine aspects of Scripture to the detriment of its human elements, liberals do the opposite by concentrating on the humanity of Scripture and virtually ignoring its divinity. Liberals also favour subjective rather than objective readings of Scripture.

Position eight rejects inerrancy, seeing it as irrelevant and a cause for disunity among evangelicals. Adherents of position eight believe that evangelicals should abandon inerrancy as a hermeneutic. Perhaps more strikingly, position nine rejects divine inspiration, taking an opposite view compared to mechanical dictation. For adherents of position nine, Christians encounter God through Scripture, yet for them God did not inspire Scripture. Nonetheless, they uphold the Bible as authoritative for the Christian faith.

Concluding Thoughts

Dockery's variations of inerrancy are brief but immensely helpful. He illustrates the complexity of inerrancy and anti-inerrancy. Inerrantists and anti-inerrantists fall on a spectrum of those who adhere to conservative positions on one side and those who adhere to liberal positions on the other side. Nonetheless, Dockery's descriptions are

not without problems. As briefly mentioned, it can be difficult to distinguish between the various nuances among proponents, especially with limited inerrancy, qualified inerrancy, nuanced inerrancy, and, to a certain extent, functional inerrancy. Additionally, Dockery's variations only scratch the surface in terms of the inerrancy debate and its many positions. Yet, despite these issues, Dockery provides an invaluable source for demonstrating the complexity of inerrancy, which hopefully provides a way forward for critics by illuminating the importance of adequately understanding and representing the many positions in the debate.

Bibliography

- BEBBINGTON, D. W. (1989): *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*. Abingdon, Routledge.
- BERKOUWER, G. C. (1975): *Holy Scripture*. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company.
- BLOESCH, Donald G. (1980): The Sword of the Spirit: The Meaning of Inspiration. *Themelios*. 5, 3. 14.
- CARSON, D. A. (1991): *The Gospel According to John*. Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company.
- COUNTRYMAN, William (1982): *Biblical Authority or Biblical Tyranny? Scripture and the Christian Pilgrimage*. Philadelphia, Fortress Press.
- DAVIS, Stephen T. (1977): *The Debate About the Bible: Inerrancy Versus Infallibility*. Philadelphia: The Westminster Press.
- DOCKERY, David S. (1986): Variations on Inerrancy. *SBC Today*. The Southern Baptist Historical Library and Archives, Box 2, Folder 10, The Southern Baptist Convention Controversy Collection AR 812, 10.
- (2005): The Crisis of Scripture in Southern Baptist Life: Reflections on the Past, Looking to the Future. In: *The Southern Baptist Journal of Theology*. 9, 1. 36–53.
- DOCKERY, David S. – WISE, Phillip D. (1988): Biblical Inerrancy: Pro or Con? In: *The Theological Educator*. 37. 15–44.
- ENNS, Peter (2013): Inerrancy, However Defined, Does Not Describe What the Bible Does. In: Gundry, Stanley N. (ed.): *Five Views on Biblical Inerrancy*. Grand Rapids, Zondervan. 83–116.

- HUBBARD, David A. (1993): Evangelicals and Biblical Scholarship, 1945–1992: An Anecdotal Commentary. *Bulletin for Biblical Research*. 3.
- LINDSELL, Harold (1976): *The Battle for the Bible*. Grand Rapids, The Zondervan Corporation.
- MARSHALL, I. Howard (1982): *Biblical Inspiration*. London, Hodder & Stoughton Limited (reprint: Vancouver, Regent College Publishing, 2004).
- NOLL, Mark A. (1986): *Between Faith and Criticism: Evangelicals, Scholarship, and the Bible in America*. Vancouver, Regent College Publishing.
- PACKER, J. I. (1970): *'Fundamentalism' and the Word of God: Some Evangelical Principles*. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Co.
- PINNOCK, Clark H. (2009): The Work of the Spirit in the Interpretation of Holy Scripture from the Perspective of a Charismatic Biblical Theologian. *Journal of Pentecostal Theology*. 18, 2.
- PURDY, Elizabeth (2005): "Liberalism" in the Left. In: CARLISLE, Rodney P. (ed.): *Encyclopedia of Politics*. Thousand Oaks, SAGE Reference, Volume 1. 278–281.
- RICE, John R. (1958): *Our God Breathed Book—The Bible*. Murfreesboro, Sword of the Lord Publishers.
- ROGERS, Jack – MCKIM, Donald (1999): *The Authority and Interpretation of the Bible*. Eugene, Wipf and Stock Publishers.
- SMYTH, J. Paterson (1892): *How God Inspired the Bible: Thoughts for the Present Disquiet*. London, Sampson Low, Marston & Co. Ltd. *The Chicago Statement on Biblical Inerrancy* (CSBI). http://www.danielakin.com/wp-content/uploads/old/Resource_545/Book%202,%20Sec%2023.pdf (last accessed: 19 December 2019).
- WOODBIDGE, John D. (2012): Preface. In: Hoffmeier, James K – Magary, Dennis R. (eds.): *Do Historical Matters Matter to Faith? A Critical Appraisal of Modern and Postmodern Approaches to Scripture*. Wheaton, Crossway.

TÓDOR Csaba¹:

Az ember istenképűsége, mint létanalógia

Abstract. The Imago Dei as an Interpretation of the Analogy of Being.

Regular theological examination of human nature seems to be the exploding germ of a longer reflection and analysis. My expectations of this study, and hopefully also of the following ones, is that the crisis and uncertainty into which our churches have drifted can (and should) be the subject of theological inquiry. If we keep our study in the right trajectory, then, hopefully, a new light will be shed on the practical aspects of our church life as well.

We need to show the world that the God we believe in has remained an active and immanent force in human lives and that there is a reason for a pure, diverse, and substantial unity of the world and existence. This monotheism, however, must be polar, in which the Father, the Son, and the Holy Spirit have their place as elements of analogy in the interaction of which the beauty and efficiency of service can be renewed and given a new meaning.

This analysis implies a simultaneous two-way approach. On the one hand, it should be a God-centred approach that simultaneously embraces the realities of the horizontal world, and, on the other hand, in the vertical-horizontal pattern, it leaves room for a contemporary interpretation of the concept of *analogia entis*. I am aware that there has been an attempt to do this in the twentieth century. The reference to the dialogue between Karl Barth and Urs von Balthasar could serve as a good example of a fruitful conversation for the benefit of our spiritual and institutional lives. Together with Barth, the other “dialectical” theologian hoped and opened their dialogue in the hope of a “true rebirth of Protestantism”. The dialogues of the last century therefore must be the driving force behind the dialogues of today.

Keywords: ecclesiology, relational theology, individuality, contextuality, God’s immanence- transcendence

¹ Óraadó tanár, Protestáns Teológiai Intézet Unitárius Kar, Email: todorcsaba@gmail.com

1. Bevezetés

Ebben a tanulmányban az ember természetével foglalkozom. Az ember természetével való foglalkozást egy közvetlen és egy közvetett ok tette szükségessé. Az ember természetével való közvetlen foglalkozásra az elmúlt időszak járványügyi helyzete vezetett. A közvetett motiváció pedig az egyházi közéletünkben általában és teológiai-szertartási életünkben sajátosan gyökerezik. Úgy gondoltam, hogy e két jelenség kapcsán a sokunkban felmerült kérdések nemcsak levelezőlisták témái. A sokunk alatt értem az egyház világi és egyházi képviselőit, akik itt-ott hangot adtak különböző véleményüknek. A vélemény elmondásán túl azonban rendkívül fontosnak tűnik egy átfogóbb elemzés útnak indítása. Ezért az ember természetével való rendszeres teológiai vizsgálódás úgy tűnik, hogy egy hosszabb mérlegelésnek, elemzésnek a kiobbantó csírája lehet. Azt remélem tehát ettől a tanulmánytól, és remélhetőleg a folytatástól is, hogy a válság és elbizonytalanodás, amibe az egyházunk sodródott, teológiai vizsgálódás tárgya (is) lehet, és az is kell legyen. Ha a vizsgálódás megfelelő módszerrel zajlik, akkor remélhetőleg egyházi életünk jelenlegi vonatkozásainak gyakorlati oldalai is új megvilágításba kerülnek.

Az emberrel való foglalkozást kiváltó közvetlen okok olyanformán fogalmazódtak meg bennem, hogy az elmúlt időszakban a COVID-19 vírus terjedése miatt született szabályozások egy sajátos, elszigetelő viszonyulást teremtettek egyéni és közösségi életünkben. Ennek a sajátos helyzetnek az egyik jellemvonása az egyházi életünk közösségi jellegének a visszaszorulása. A közösségi jelleg, az egyház iránti érdeklődés nemcsak a járvány ideje alatt jelentkezett, hanem már ezt jóval megelőzően. Vagyis éppen az egyház küldetésének, szerepének és az emberrel való foglalkozásának a nagyon lényeges átalakulását kell minél hamarabb vizsgálódás tárgyává tenni.

Mit tud nyújtani ebben a helyzetben az egyház? Miképpen tekintünk az emberre, aki elidegenedett az egyháztól, s nem vesz részt közügyekben? Hogyan tud kapcsolatba kerülni a hívekkel a lelkész, hogyan értelmezhető az ember ebben az elszigeteltségben? Mi vezetett ide? Másrészt a közelmúltban az úgynevezett liturgiai bizottság (újra) megalkulása és célja egy olyan régi témát tűzött napirendre, mint a szertartási életünk megreformálása. Ennek az időszerű kérdésnek a hátterét nem kívánom részletezni, az előzményekről itt nem kívánok szólni. Az egyház szertartási, közösségi életének elemzéséhez és értelmezéséhez szükségesnek tartom a teológiai vizsgálódást. Olyan vizsgálódást, ami az ember természetének és viszonyának alapvető létszerkezetét célozza meg. Vagyis azt

kellene megvizsgálni, hogy a mostani elszigeteltségben mit tud adni az egyház a híveknek, illetve mit adhatnak a hívek az egyháznak. Ez a két probléma összefügg, és gyökere az ember viszonyának természetében rejlik.

A felvetett problémára adandó válaszunk nem lehet azonos a kommunista elszigeteltségben adott válasszal.

E szerteágazó probléma felvázolásnak tehát kiindulópontja az ember. Az emberi vizsgálódás szemszögéből nézve alapállás az, hogy az egyház oldaláról megfogalmazott kérdéseknek van teológiai létjogosultságuk. Azért vagyunk egyház, hogy bármiféle megújulást teológiai megalapozásra építve és egyházas szellemben gondoljunk végig, tervezzünk meg. Értem ezen azt, hogy az elmúlt időszakban elkezdett egyháztársadalmi kontextusunk kutatását célzó tanulmányokhoz felsorakozni igen szükséges és fontos, valamint egyházi életünk megújulásának teológiai kereteit és irányát megfogalmazni rendkívül időszerű.

2. Szabadság mint teremtett természet

Az ember természetével való foglalkozásban Anselm *teologia entis*, vagy *létanalógia* fogalmának az értelmezésére és alkalmazására teszünk kísérletet.² Teológiai vizsgálódásunk egyik nagyon fontos pontja az ember. Az emberről úgy beszéltek az elmúlt időszakban megjelent tanulmányokban, mint aki a fejlődés képességével és lehetőségével felruházott teremtmény, aki alkotó egyén és alkotó közösségi lény egyazon személyben.³ A vallásos ember benne él a világban úgy, hogy közben formálja, alakítja és jobbra kívánja tenni azt. A világ visszahat rá, és segíti emberré válásában. A világ az emberré válás kontextusa és lehetősége. A szabadság az embert alkotó egyik alapvető fogalom. Amikor a szabadságról beszélek, akkor az nemcsak az ember egyik tulajdonsága, hanem létének egyik alapeleme. Az ember nem rabszolgája, nem alattvalója, hanem szabadon élő létezője a világnak. Egyházi szóhasználatnál élve az ember gyermeke és örököse a világnak.⁴ A világban az ember soha nem válhat eszközzé, hanem mindig és kizárólag csak cél marad. Az emberi szabadság nemcsak függetlenség, hanem magasabb értelemben vett elkötelezettség is: a szabadság mint lételem a valamire és valamiért való szabadság.

² PRZYWARA, Erich (1932): *Analogia Entis: Metaphysik*. Munich, Verlag Josef Kosel.

³ ERDŐ János (1972): Az ember és a világ szolgálatában, In: *Keresztény Magvető*. 78, 4. 189.

⁴ I. m., 190.

A klasszikus liberalizmusban a szabadság és a felelősség együtt alkotják az embert. A szabadság és felelősség által alkotott ember viszonyul, kapcsolatban áll a másik ember-tárrsal – a felebaráttal –, a világgal. Ez a meghatározás az ember valóságára mutat, egzisztenciális helyzetére vonatkozik, de nem teljes az embernek Istenhez való viszonya nélkül. Az ember nem elszigetelt egyén, nem csak és kizárólag önmagában létező, hanem a teremtett világ más létezőivel együtt értelmezhető. Az egzisztencialisták szerint nemcsak benne vagyunk a teremtett világban, hanem a létezők sajátos tulajdonságaival rendelkezünk. Az ember a létezése által meghatározott lény, akinek van lényege, természete, és ezeknek megfelelően van tevékenysége és viselkedése.⁵ Ezt nevezhetjük az ember fizikai létadottságának az egzisztenciális dimenzióban. Az ember mint teremtett lény a maga szellemi és testi adottsága által is kapcsolódik a létezéshez és a teremtő Istenhez. A kettő egységét vallva szükséges még arra is figyelni, hogy az emberi természet lényeges alkotóeleme az értelem, amely Isten lényegének egy része az emberben, s így az értelem által biztosítja Isten az ember felemelkedését.⁶ Másrészt az egyén önmaga iránti felelőssége azt kívánja, hogy találja meg önmagát, dolgozzék önmaga megvalósításán, fejlessze más képességeit, hogy „önmaga” legyen, „ember” a szó igaz értelmében. Ha az előző egy klasszikus liberális meghatározás volt, akkor az utóbbi a szabad individuumnak egy klasszikus meghatározása, vagyis az ember önmaga megvalósítása által válik létező valósággá, egyéniséggé. A felebarátért való felelőssége azt jelenti, hogy másik emberrel és a másik emberért (is) kell élnie. A másikkal és a másikhöz való viszonyt a tisztelet és a szeretet alkotja. A szeretet alkotta viszony alapja a szolgálatnak, a másikat szolgáló életnek. Képesek vagyunk-e önmagunk „elvesztésére”, képletesen szólva feláldozására a másikért, akit önmagunk elé helyezünk? Augustinus szerint „csak az születik újjá a szeretetben, aki valamiképpen »belehal« abba”.⁷ A szeretet ezzel a kreativitással újjáépíti az egyéniséget, amit a modern világ darabokra tört. Így lesz a szeretet energiaforrás, amelyből az élet táplálkozik, hogy jobb legyen. A világ iránti felelőssége azt jelenti, hogy a világot kell szolgálnia, s tevékenyen részt kell vennie egy tökéletesebb világ kialakításában. A felelős szabadsággal bíró ember

⁵ REZI Elek (1992): Hiszek az emberben, In: *Keresztény Magvető* 98, 1. 7.

⁶ I. m., 8.

⁷ “[O]nly he who is somehow ‘dies’ into it is born again in love”, In: AUGUSTINE (1997): *The Confessions* [Hippói Szent Ágoston: *Vallomások*]. Fordította: Boulding Maria. O.S.B. New York, Vintage Books. 210.

dönti el, hogy meddig és milyen eredménnyel fog előbbre jutni a fejlődés folyamatában.⁸ A szolgáló szeretet egy döntés eredménye, egy vállalás, ami a szabadakaratban gyökerezik, és általa valósul meg. A szolgáló szeretet annyiban gyökerezik a szabad döntésben, amennyiben hitem van az emberben, aki számomra nem csupán Isten egyik teremtménye a sok közül, hanem az Ő gyermeke.⁹

3. Az istenképűség mint analógia

Nem tartom elégségesnek az emberrel való foglalkozást csak az ember természetéből kiindulva elvégezni. A fenti megállapítások az emberről továbbgondolandók. Az emberrel való foglalkozást az Istenről való felfogásunk polaritásába kell helyoznunk. Ennek egyik lehetősége az istenképűségben gyökerezik. Az ember mint istenképűség Rezi Elek felfogása szerint kettős jelentéssel bír. Az egyik felfogás szerint ez a kifejezés lényegében abban áll, hogy az ember Isten képviselője a többi teremtménnyel szemben. Arra hivatott, hogy érvényt szerezzen az isteni akaratnak. A másik felfogás szerint az istenképűség istenközelséget jelent. Tartalmában ez szinte atya-gyermeki viszonynak is nevezhető, Isten és az ember közötti analógia. E viszony megélésére széles lehetőségeket nyitott Isten, és különös képességekkel áldotta meg az embert. Ezért létünk célja az Istennel való viszony fenntartása. Az értelmezések során az Atya-gyermek viszony hatására az istenképűség és az istengyermekség fogalmi is szinonimákká váltak. Az istenképűség értelmezésében viszont fontos lépésnek tartom az Atya-gyermek viszonyt analógiaként értelmezni.

4. Létazonosság

A huszadik században a katolikus–protestáns párbeszédben újra előjött az analógia fogalmának az értelmezése, mint analógia entis.¹⁰ Mi tette a vizsgáldást időszerűvé? Úgy tűnik, hogy a 20. század elején az egyház megújulásának a problémája. Tehát mi volt az analógia entis-szel, a lét analógiájával, ami miatt ez a teológia számára annyira

⁸ ERDŐ (1972), 191.

⁹ REZI (1992), 11.

¹⁰ DAVIS, Oliver (1988): Von Balthasar and the Dialogue with Karl Barth, In: *New Blackfriars*. 70, 923. 48–49.

vitatott kérdéssé vált?¹¹ Az „analógia” a görögök által alkalmazott fogalom, amelyet eredetileg a matematika tudományában használtak, majd olyan filozófusok vettek át, mint Platón és Arisztotelész a nem numerikus arányok értelmezésére, annak elmagyarázására, hogy ugyanaz a szó miként utalhat olyan dolgokra, amelyek nem azonosak, de nem is teljesen egymástól eltérőek, vagyis amelyek analóg kapcsolatban állnak egymással. A mindennapi nyelv szempontjából az ilyen használat nem ellentmondásos. Sőt hordozza a nyelv tanulásának módját, például nyelvet tanuló gyerek esetében. A gyerekek megtanulják, hogyan lehet ugyanazt a szót használni különböző értelemben, de viszonymódokban is (például „zenés-tánc” tapasztalatként). Ez a viszonymód más összefüggésben az előbbivel analóg értelmet nyer, mint például a „szellőben táncoló” virágok és fák látványa. A zenére táncolás tehát analóg viszonyban van a szellőben táncoló virágokkal. Az analogia entis ilyen nyelvi értelmezése lehetőséget ad az Atya-gyermek viszonyt értelmezni az istenfiúságban, illetve a Teremtő-teremtmény viszonyt az analógia entis fogalmában, ami viszont már nem (csak) szinonimakonstrukció. Egyáltalán nem egyértelmű ugyanis, hogy a teremtő fogalma (csak) szinonimája volna a teremtett világnak, mint ahogy az istenfiúság sem egyértelműen és egyszerűen (csak) analóg az istenfogalommal, annál is inkább, mert ezen a ponton mindenféle filozófiai tévút igen kecsgetően beborbanhat a szekularizmus csábító távlatából. A német idealizmustól kezdve a különböző utilitarista elméleteket nemcsak tudatosítani kell ezen a ponton, hanem tudatosan kerülendő a teológiai vizsgálódásban. Még tovább lépve, az ilyen analóg nyelvhasználat nemcsak egyszerű helyzetekre vonatkozik, hanem felhasználható komplex összefüggések értelmezésére is, például amikor a tudósok a természeti világ tapasztalatait felhasználják a szél és a hullámok összefüggésének a megértéséhez, vagy amikor hipotéziseket állítanak fel arról, hogy a fény és a hang miként mozog és reagál hullámként.¹²

A teológusok számára az analógia használata a bibliai tanúságtétel része volt, mivel Jézusnak az evangéliumokban Istenről szóló felfogása az „Atya” és a „Fiú” kapcsolatára támaszkodott.¹³ A fogalom a teológia számára akkor vált kihívássá, amikor az analógia

¹¹ PRZYWARA, Erich (2002): *His Theology and His World*. Notre Dame, University of Notre Dame Press. Lásd továbbá: DAVIS (1988), 55–60.

¹² OAKES T., Edward (1951): *The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation*, In: *Erich Przywara and the Analogy of Being*. San Francisco, Ignatius Press: 15–44.

¹³ DAVIS (1988), 49.

fogalmát a lét fogalmára alkalmazták.¹⁴ Az analogia entis fogalmával Platónnal együtt Arisztotelész megpróbálja áthidalni a lét és a nemlét közötti szakadékot. A szakadék áthidalására a lét fokozatosságát javasolták, akár a valóság és a látszat (Platónnál), akár az aktus és a potencialitás között (Arisztotelésznél) akartak különbséget tenni. Később, Plotinus hatására, ez vezetett a lét Nagy Láncaának újplatonista doktrínájához, amiben a lét különböző fokozatai az atomtól az egyik legalacsonyabb létező formáig terjednek.¹⁵ Ez a tanítás nemcsak az ókori világban volt elterjedt, de a keresztény tanítás számára is különös kihívást jelentett. Míg a keresztény teológia egy olyan Istenről beszélt, aki az Ószövetségben a nevében kinyilatkoztatta magát, a „Vagyok, aki vagyok”-ban, ezáltal hallgatólagosan felveti a lét egészének a kérdését. Vagyis a *creatio ex nihilo*ban a teremtett rend nem mint isteni kisugárzás értendő – amiben nincs jelen a lét nagy lánc, amelyben különböző fokozatok vannak az atomtól a legalacsonyabb létezőig –, hanem a teremtett világ Isten teremő szava által létrehozott létező.¹⁶

5. Lét és létezés

A teremtett világban az ember adottságai attribútumok is egyben, de nem olyanok, mint amit önmaga természetéből származtathat. Az ember adottságai, lételemei nem individuumból származó attribútumai, hanem Istentől. És ez a lényeg. Ez az a pont, ahol a hagyományos 20. századi antropológia ontológiai értelmezésben folytatódhat, vagyis az embert nem csupán emberi természetében látjuk és értelmezzük. Az ember természete és tulajdonságai az istenképűségben megragadható analogia entis attribútumai. Az attribútumok analógiája – mint istenképűségünk járuléka – nem az emberi akaratnak a termékei. Ezen a ponton látom a 20. századi szabadelvű teologizálás zátonyra futását, amikor az emberi természetet teljes mértékben a teremtettségi szabadakarata attribútumaiként értelmezte, vagyis amit az ember önmagából, önmaga számára alkotott meg.¹⁷ Ugyanez a probléma a keresztény metafizika számára egyre élesebbé vált a 11. és a 12. században Arisztotelész

¹⁴ OAKES T. (1951), 50.

¹⁵ OAKES T., Edward (1944): *Pattern of Redemption: The Theology of Hans Urs von Balthasar*. New York, Continuum. 75.

¹⁶ MASCALL, Eric Lionel (1966): *Existence and Analogy*. London, Libra. 92–121.

¹⁷ ZEITZ, James (1988): Przywara and von Balthasar on Analogy, In: *The Thomist*. 52, 3. 482.

szövegeinek újrafelfedezésével és lefordításával. Aquinói Tamás munkájának nagy eredménye volt, hogy összeegyeztette a szubsztancia és attribútumok fogalmát, de „a lényeg és a lét valódi különbségtételével”.¹⁸ Aquinóinak az volt a célja, hogy megmutassa, hogy az egyes egyéneknél létező cselekedet képessége hogyan különbözik az egyén lényegétől. Az egyén létében van a cselekvés képessége, mint attribútum, de az egyén létének a cselekvés-képessége nem az egyéntől származik, hanem Istentől. Bár ez igaz a teremtett lényekre, Isten esetében ez nem így van, mert Isten lényege és képessége ugyanaz. Ez viszont azt jelenti, hogy egyedül Istenben, más lényekkel ellentétben, nincs különbség a létezése és lényege, esszenciája és egzisztenciája között.¹⁹ Az istenfiúság mint analógia attribútumait értelmezve vissza kell térnünk Arisztotelészhez.

Az attribútum analógiája Arisztotelésznél különböző dolgokat egyetlen közös dologhoz kapcsol. Ez a hermeneutikában az „első dolog”. A középkori skolasztiában ez az „első dolog” egy ontológiai „első dologra” vált át. Ebben a keretben különböző dolgok és létfüggőségek kapcsolódnak egymáshoz. Jünger felfogása szerint a hermeneutikai első dolog ontológiai eredetként jelenik meg, amely bizonyos körülmények között az „ontikus okozóként is felfogható.”²⁰ Ez az ontológiai elmozdulás az attribútumok analógiájának használatában különös szerepet kap, aminek teológiai jelentőségét Aquinói Tamásnál, de Kantnál is megtaláljuk.

Aquinói számára a Teremtő Isten mindig a legfelsőbb lényeg és az első ok a teremtésben. Az analógia fogalma Aquinói számára eszközként merül fel, nevezetesen annak a problémának a megválaszolására, hogy az emberi nyelv hogyan képes beszélni Istentől, aki valójában egészen más, mint a világ. Aquinói számára – hasonlóan Kanthoz és Arisztotelészhez – az analógia a középutat jelenti az egyhangúság és az egyértelműség között. Aquinói meglátása szerint nem lehet egyszerűen emberi nyelvet használni egyértelműen, amikor a teremtésről és a Teremtőről egyaránt beszélünk. Ha valaki egyértelműen nevezi meg Istent, akkor nem sikerül megfelelően megkülönböztetni Isten lényétől a teremtett lényt. Mivel azonban Isten hatásait valóban a teremtett lény ismeri meg,

¹⁸ BLUMENTHAL, Henry (2003): *Plotinus. A Guide to Greek Thought*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press. 171–181.

¹⁹ JEDIN, Huber (1981): *The Church in the Industrial Age*. IX, In Aubert, Roger: *The History of the Church*. Burns & Oates. 420–480.

²⁰ JÜNGEL, Eberhard (1983): *God as the Mystery of the World* (Ford. L. Darrell, Guder). Edinburgh, T&T Clark. 288.

Isten megragadása nem érhet véget az ember általi teljes megértésben. Aquinói számára, Kanthoz hasonlóan, az arányosság analógiájának elve kínálkozott a probléma feloldásának nyilvánvaló megoldásaként.²¹ Ilyen értelemben Aquinói és Kant közös problémája tehát Arisztotelészre vezethető vissza. Vagyis Aquinói problémája hasonló ahhoz, ami Kant analógiahasználatában is előfordul. Arisztotelészre építve, mindkét gondolkodó összekeveri az arányosság és az attribúció analógiáját. Aquinói és Kant számára is az arányosság analógiája alapvető mindenben, ami Istennel kapcsolatos. Az attribúciók analógiájára akkor kerül sor, amikor két különböző dolog kapcsolódik egy „első dologhoz”, hasonló értelemben. Az Istenről való beszédhez lehetséges hozzárendelés analógiájára Aquinói Arisztotelész „egészség” példáját használja. Az „egészség” kifejezés arányos egy ontológiai első dologgal (mégpedig Istennel). Aquinói számára Isten válik a lét tökéletességévé és okává – Isten az ontológiai és hermeneutikai „első dolog” –, mivel Isten a hasonló (nagyobb különbségen belüli) tökéletességű teremtett lényben okozza önmagát. Ezen a ponton valósul meg az attribúció analógiája, ami „magába vont” az arányosság analógiáját.²² Az analógia elvét Aquinói, Kant, sőt a klasszikus teológiai hagyomány nagy része azért vetette fel, hogy megoldja az Istenről való beszélhetőség és a gondolkodhatóság problémáját. Hogyan utalhat az emberi beszéd Istenre anélkül, hogy antropomorfizálna vagy humanizálna Istent, aki isteni, és miért feltételezzük, hogy létezik ezen a világon?

6. Analógia az istengyermekségben

A fentiek értelmében vizsgáljuk meg az ember istenképmási (istengyermeki) meghatározásának további lehetőségeit.²³ Az istenképmáság számunkra olyan teológiai szimbólum, amely a legtömörebben fejezi ki a) az emberi állapotot, b) az emberi élet célját és c) az ember interperszonális viszonyrendszerének alapvonásait. Az istenképmáság először is emberi állapot, de nem csak és kizárólag egzisztenciális állapot. Az istenképmási megjelölés teológiailag egyet jelent azzal, hogy az embert nem lehet Istennel való kapcsolatából kiragadva igazán megérteni. Mivel minden ember Isten képmásaként nyert

²¹ MASCALL (1966), 51.

²² PRZYWARA, P. Erich (1935): *Polarity: A German Catholic's Interpretation of Religion* (ford. Alan Coates Bouquet). Oxford, England, Oxford University Press).

²³ CZIRE (2004), 256.

Isten szeretetéből és áldása nyomán létet e földön, ezért mindannyian ugyanabban a közös *conditio humane*ban osztozunk.

Az Isten közelsége és transzcendenciája közötti kapcsolat megértését, megélését és kifejezését az ember csak és kizárólag a teremtett létre való gondolkodásban soha nem oldotta meg.

Újra ismétlem, itt látom a 20. századi szabadelvű teologizálás zátonyra futását. Platóntól és Arisztotelésztől Descartes-ig, Kantig és Hegelig egyik vagy másik végletet hangsúlyozták, de bármelyik véglet is győzött, az eredmény Isten összeomlása volt a világban, az egzisztenciában, amelyben az ember gondolkodott. A megoldáson gondolkodva, Przywara úgy véli, hogy fenntartható az Isten különbsége a világtól, miközben az embert úgy helyezi el, hogy számára Isten álljon a végső célként.²⁴ Egyezik tehát a felfogásunkkal ez a nézet, amely szerint az emberi egzisztenciába helyezett Isten mint cél fenntarthatja azt az egyensúlyt és ritmust, amelyre az egyénnek és az egyháznak szüksége van a tökéletesedésében, a cél felé vezető úton. A tökéletesedésnek tehát közege a teremtett világ, de célja az Isten. Ez a gondolat tulajdonképpen ágostoni gyökerű, nevezetesen hogy „a félelemnek és a szeretetnek együtt kell mennie”.²⁵ Ez egy polaritás, egy viszony, amelyben a 21. századi teológiai antropológia újra értelmet nyerhet. Ezt nevezi Kenan Osborne relációteológiának, amely Duns Scotus gondolkodásán alapszik.²⁶ Az ágostoni felfogásban a félelem megfelel Isten külsőségének, míg a szeretet megfelel Isten belsőségének. A félelemre is és a szeretetre is szükség van, mivel szélsőségeikkel kísérik és tartják egyensúlyban az embert. Mivel bármelyik pólus megtagadása megszüntetné az Isten és a teremtés közötti különbséget, a félelmet és a szeretetet együtt kell tartani megfelelő feszültségben. Ebben a feszültségben Isten transzcendenciája és immanenciája nem oldódik fel egymásban, hanem egymáshoz van kötve.

Az Istennel való kapcsolat nem zárja ki az egyediség (eredetiség) megvalósulását. Az egyediség tömören azt fejezi ki, hogy az emberséget mindenki más módon és eltérő mértékben valósítja meg, azaz az istenképüségét mindenki személyisége és önmegvalósítása kontextusában hordozza, és ezáltal megismételhetetlenül egyedi. A teremtéstörténet akkor válik a legvilágosabbá és legrészletesebbé, amikor az ember istenkép más voltának a céljáról beszél, azaz, hogy mi a szerepe az embernek? Isten teremtő és nem teremtett,

²⁴ PRZYWARA (1932), 27–30.

²⁵ SHERRY, Patrick (?2002): *Spirit and Beauty*. London, SCM. 167.

²⁶ WOLTER, Allan (1986): *Duns Scotus on the Will and Morality*. Washington, D.C., The Catholic University of America Press. 9–29.

és így felette áll a teremtett világnak, egészen különbözik attól. Úgy is mondhatjuk, hogy Isten az emberi attribútumok feletti valóság. Az ember az Istentől kapott képességek, lelki tehetségek által meghívást kapott arra, hogy Istennek cselekvő munkatársa legyen a teremtő fejlődés kibontakoztatásában, mind önmagában, mind közösségében, mind pedig a teremtett világ egészében. E fejlődés irányát a tökéletesedés jelöli ki, mely az emberi élet célirányát is meghatározza. Az ember tökéletesedése pedig nem egyéb, mint istenképűségének realizálása. Vagyis az emberi egzisztenciába helyezett immanens Isten, a teremtménynek végső célként felfogott analógiája.

Az ember közösségi lény is, társas létező. Minden teremtmény ugyanazon az Istennel való kapcsolattartáson belül létezik, mert Istennel kívül minden más ugyanúgy kapja Istentől a lényét. A probléma az, hogy bár az ember saját lényére és létezésére reflektálva ismerheti ezt a mintát, de annak teljes mértékben való megértése és átélése csak intencióként közelíthető meg, ily módon közeledhetünk feléje. Ennek a felfogásnak folytatásaként fogható fel Czire Szabolcs értelmezése az *egység* átélésére vonatkozóan, amit a tanulmány későbbi részében tárgyalok. Przywara ezt a tényt az emberi tudat tanulmányozásával bizonyítja, rámutatva, hogy a filozófiai hagyomány képtelen volt felfedezni az emberi tudat és Isten közötti kapcsolat valódi természetét. Ez a kudarc – állítja Przywara – beteljesületlenül hagyta a vallásfilozófiákat, mert nem tudta elérni a kitűzött célt.

A kérdés ezen a ponton az, hogy vajon a protestáns egyház története feltárja-e az emberi (közösségi) lét valódi mintáját és Istennel való kapcsolatát, az analógia entis mintáját? Az egyház küldetése az, hogy ezt a mintát megmutassa a világnak.

A probléma gyökeréhez érkeztünk: vajon az önkéntes alapra helyezett protestáns egyháztagság, a nem üdvösségszerző szertartások a világot saját feltételeinek megfelelően be tudják-e vonni, meg tudják-e szólítani? Az emberi lény igazságát demonstrálva Istennel kapcsolatban, aki felé tart, tud-e tanúságtevő és hitvalló közösség lenni a szabadelvű protestáns egyház a posztmodern társadalomban?

Az egyház jelenkori válsága, intézményrendszerének elavultsága, a szolgáló lelkészek motivációhiánya – véleményem szerint – teológiai-ekkléziológiai kérdés is, nemcsak intézményi vagy adminisztratív, netán fegyelmelési probléma. Ez nem azt jelenti, hogy az egyháznak alapszinten nem adminisztratív intézményként kell működnie, és a teológiai elemzésekkel összekapcsolva kell meghatároznia hivatását a 21. században. Az egyháznak illetően kell segítenie a teremtett világnak felfedeznie saját igazi lényét, amivel elmozdíthatja az emberiséget a kétségbeeséstől és a félelemtől az Istennel és egymással való béke felé a szeretet és béke pólusainak egyensúlyban tartásával.

7. Létezőség és egyházi kontextus

Mi tehát pontosan az analogia entis a mai egyházi kontextusunkban? Przywara a fogalmat Aquinói Tamás metafizikájának újrafogalmazásaként mutatja be. Aquinói lényeg és létezés megkülönböztetését használja arra, hogy leírja, hogyan létezik minden ember Istentől elkülönülten és Istennel kapcsolatban. Ebben az összefüggésben tehát nem lehet csak interperszonális viszonyrendszerrel beszélni, azaz nem kizárólag az ember (személy) viseli magán Isten képmását. Istennek mint célnak a közvetlen átélése a teológiának általában, az embernek pedig sajátosan célja. Czire Szabolcs szerint ennek a célnak mint egységnek a megvalósítható átélése az egyidejű kétirányúságában jelölhető meg mint az ember egymást feltételező kettős alapmagatartása.²⁷

Az egyidejű kétirányúságnak van egy felemelkedő iránya, vagyis a Soktól az Egy felé tartás, ami a bölcsesség útja. A sokféle forma és jelenség forrása azonban az Egy Isten, mint egyetlen valóság. Ez az erkölcsi magatartás forrása.

A másik út a szeretet útja: aki felismerte, hogy az Egy a Sokban nyilvánul meg, válik láthatóvá, érzékelhetővé, az szeretettel, együttérzéssel, gondoskodással fordul minden lénytárs, teremtménytárs felé.

A szeretet, a jóság – mint korábban láttuk – tulajdonképpen már a létbe hívás, a formába szólítás dinamikájában benne foglalhatik: Isten végtelen szeretetéből nyilvánul meg a világban, teremtése a legteljesebb önátadó aktus. Czire felfogásában ugyanaz a polaritás fogalmazódik meg, mint Ágostonnál. Ott a szeretet félelem, itt pedig a szeretet polaritása körül találjuk a jóságot, illetve mindazokat a pozitív emberi életelemekeket, amik az egzisztenciális jólétnek egy szabadelvű értelmezését teszik lehetővé. A lényeg tehát az emberi létezés kapcsolatiságában van, hangsúlyozva, hogy ez nemcsak horizontális, hanem vertikális és transzcendens kapcsolat. A horizontális kapcsolatisághoz tartozik természetesen az embernek mint individuumnak a kapcsolata más emberhez mint individuumhoz, de ide tartozik a közösségek kapcsolata közösségekkel, mint amilyen az egyházak párbeszéde a 20. század ökumenikus mozgalmában elindult.²⁸

Nem tartom ugyanis elégségesnek az ember önátadását önmagában tekinteni, és önmaga lehetőségében individuumi lényegként értelmezni. Az istennel való kapcsolatban kiteljesedő átadásban valósul meg az analogia entis a teremtő és Teremtmény között.

²⁷ CZIRE (2004), 258.

²⁸ DAVIS (1988), 48.

8. Létazonosság mint az individuum transzcendenciája

A teremtett lény lényege mint „lényeg a létezésen túl”-ban határozható meg. Ez a mondat egyszerűen azt jelenti, hogy a teremtmény mint teremtmény eredendően rokonságban áll Istennel, és tanúskodik arról, bár Isten teljesen megkülönbözteti tőle. Erre gondol Przywara, amikor az Istennel „analógiában” létező emberről beszél. Az ember szerinte hasonló a lényeghez és a lét egységéhez, de még ebben a hasonlóságban is lényegében nem hasonlít Istenre, mert Istenben a lényeg és a lét egysége az identitás, míg a teremtményben a lényeg és a lét egysége egyfajta feszültség. Mivel a lényeg és a lét viszonya a „lét” lényege, ezért Isten és a teremtmény hasonló és eltérő „lényekben” vannak, vagyis analógok egymással: és ezt értjük analogia entisnek: a lét analógiájának. Przywara számára tehát a teremtmény Istentől tanúskodik az Isten felé irányuló nyugtalan mozgásában, amely lényének talaja és célja. Ebben a mozgásban a teremtmény minden pillanatban teljesen Istentől függ, Isten teljesen megkülönbözteti magát tőle. Ahogy Przywara gondolatai mentén fogalmazhatunk, Isten, mint a tiszta „van”, annyira befelé teremti a teremtést, hogy a teremtés átmeneti. A „van „csak tőle és benne van – és mégis a másik oldalon –, megkülönböztetve a teremtéstől, fölötte, mint a tiszta „Van”, aki számára semmilyen módon nem lehetséges semmilyen szakadás, válás, vagy feszültség. Nem az Isten áll feszültségben az emberrel, hanem az ember Istenhez való viszonyulásában, istenátélésében van a feszültség létjogosultsága.

Ez a konstrukció bonyolultnak tűnhet, de lényege egyszerű: a teremtmény végső egysége nem önmagában van, hanem abban, ami önmagánál magasabb. A helyes istenfelfogás nem fogja lehúzni Istent egy alkotássá, és nem fogja elválasztani Istent a teremtéstől, ahogyan ez mind a modern vallási filozófia, vagy egyes esetekben a protestáns teológia esetében megtörtént az istenfogalom antropomorfizálásával.

Istenhez fűződő viszonyunk evilágian valóságos voltának kifejezési eszközeként, azaz a megjeleníthetőség érdekében antropomorfizáló nyelvezetet választottunk. Míg Izráel sohasem engedte meg Isten képekben való megjelenítését, ezt lehetővé tette a nyelvi képek szintjén. Ilyen értelemben beszél a Biblia Isten nevééről, arcáról, karjáról, hangjáról, haragjáról. Ez csak azért, hogy a szabadelvű, közvetlen istenélményben valóságosan tapasztalhassem meg Isten karját, arcának fényességét, úgy, mintha ember állna melletttem.²⁹ Az Isten megtapasztalásának fogalmai az Istennel való viszonyt kell kifejezzék. Az

²⁹ CZIRE (2004), 259.

Isten megtapasztalása egy lehetőség minden ember számára, a vele való viszony megélése pedig kiteljesedés. Ez a megtapasztalás a teremtmény istenképiségben nyer kifejeződést. Minden teremtmény lényé az immanens ámdé teljesen transzcendens Isten kinyilatkoztatása, aki állandó kapcsolatban áll a teremtménnyel.

Valójában az analógia megmutatja számunkra, hogy a teremtmény azzal az Istennel van kapcsolatban, aki teljesen más. Megerősít abban, hogy az Isten és a teremtmény közötti hasonlóság egyre nagyobb különbségen belül létezik. Ebben a szeretet-félelem polarításban jelentkezik a már említett feszültség, amit Przywara „békés feszültség”-nek nevez, mivel az ember minden pillanatban megmarad nyugtalanul, de szorosan hozzátartozik az Istenhez, aki viszont teljesen más, mint ő. Ez a békés feszültség Isten ajándéka a világ számára, amiben megszületik, és folyamatosan megújul a hit. Ilyetén a hit, mint Isten ajándéka más értelmezést és lehetőséget nyer.

A hit a félelem és szeretet polarításában megszületett ajándéka istennek, ami által az ember, mint teremtmény nemcsak a hit tárgyává válik, hanem analógia entis-e Istennek, részt vesz Istenben, aki viszont egészen más. A kérdés az, hogy ennek az ajándéknak az átadására a protestáns szabadelvű egyház milyen mértékben tud vállalkozni? Véleményem szerint vállalkoznia kell. Ezen a ponton az analógia entis egyáltalán nem az „analógiáról” vagy a „létezésről” szól; más szóval nem technikai skolasztikus megkülönböztetésekről vagy metafizikáról szól. Az analógia entis az egyházzól (is) szól. Vagyis akkor, amikor teológiai értelemben az ember természetével foglalkozunk, akkor az egyház természetével is kell foglalkozni. Az első világháború alatt és után elvesztett társadalmunk különféle szálait kell összefognia a teológiának, és ezek tudatában kell megfogalmazzuk most is az analógia entis megújult koncepcióját. Ez biztosíthatja egyházunk számára azokat a filozófiai és teológiai alapokat, amikkel a világot bekapcsolhatjuk az evangélium igazságába.

9. Összefoglalás

Az egyház előtt álló jelenkori kihívásokra adható egyik lehetséges válasz az ember természetével való foglalkozás. Ezt a vizsgálódást egy átfogó filozófiai-teológiai rendszer kidolgozásában látom megvalósulni, amely ötvözi a skolasztikus metafizika alapjait a modern gondolkodás tudományos és pszichológiai elemeivel. Úgy vélem, hogy egy ilyen rendszer megadhatja számunkra mint protestáns keresztény egyház azt a teológiai alapot, amelyre szükségünk van, hogy a félelem helyett önbizalommal válaszolhassunk az előttünk

álló szellemi, teológiai és kulturális kihívásokra. Egy ilyen rendszer felszabadítaná egyházunkat a jelenlegi belterjességbe való süppedtségtől, mivel szinte csak és kizárólag saját hagyományainkra támaszkodva viszonyulunk a körülöttünk levő világhoz.

Azt kell megmutatnunk a világnak, hogy az általunk hitt Isten aktív erő maradt benne, és van létjogosultsága egy letisztult, sokszínű monoteizmusnak. Ennek a monoteizmusnak ugyanakkor polárisnak kell lennie, amelyben helye van az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek, mint olyan analógiaelemeknek, amelyek kölcsönhatásában megújulhat és új értelmet nyerhet a szolgálat szépsége és hatékonysága.

Ez az elemzés egy egyidejű kétirányúságot jelent, Istenközpontú megközelítést, amely egyidejűleg átfogja a horizontális világ realitását, és a függőleges-vízszintes minta modelltársával teszi lehetővé az analógia entis fogalmának mai értelmezését. Tisztában vagyunk azzal, hogy a huszadik században volt már erre próbálkozás, sőt gyümölcsöző párbeszédnek mondható például a Barth és Urs von Balthasar közötti párbeszéd. Barth-tal együtt a többi „dialektikus” teológus ettől a párbeszédtől „a protestantizmus valódi újjászületését” remélte és nyitotta meg. A múlt század párbeszédei a mostani párbeszéd megatörőjei kell, hogy legyenek.

A protestánsok közötti párbeszédektől ma sem túlzás remélni azt, hogy közöttünk azok az alapvető teológiai elvek és meglátások, amelyek a reformációt ösztönözték újjászülethetnek.

Mik ezek az alapvető felismerések? Ugyanazt a transzcendens Istent keressük, mint reformátor elődeink, hogy kijavíthassuk hurráoptimista humanizmusunk hibáit. A jelenkor teológiai polaritásában kell helyreállítsuk Isten transzcendenciájának és immanenciájának egyensúlyát.

Rendkívül fontos hangsúlyozni, hogy Isten teljesen más, mint a világ, sőt sokszor ellentétes a világgal. Amikor ezt mondjuk, nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy Isten immanens, hogy bennünk van, hogy egyensúlyban ugyan, de másként van benne a teremtésben, mint az ember. Ez az egyik pólus. A másik, hogy amikor Isten immanenciáját hangsúlyozzuk, akkor nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy Isten annyira azonos a világgal, hogy meghaladja azt. Az a pólus azért fontos, mert ennek a világot meghaladó istenfogalomnak a hiánya a humanizmus zsákutcájába vezette a teológiát, és ott hagyva azt, az embert is magába zárva hagyta. A teremtést újra össze kell kapcsolnunk Istennel, ellenkező esetben olyan transzcendenciához jutunk, amely felborítja az immanenciát. Más szóval Istennek a világban és a világgal való részvételében, illetve Isten világot meghaladó szeretetének és az ember félelmének polarizáltságában jelenik meg újra az analógia entis.

A lét kontextusában a teremtmény lényege csak a cél felé tartásban jelenik meg, mivel a teremtmény létezését minden pillanatban megkapja Istentől. Ez azt jelenti, hogy a létezés (teremtettség) és a lét egysége a teremtményben soha nem teljes, mert a teremtmény lényege csak „a létezésén felül vagy afelett valósul meg” – jelezve, hogy a lényec nem szakítható el Istentől, mert a teremtmény léte Istenben végződik, aki mindig nagyobb nála, és akitől kapja a létét.

Az analogia entis alkalmas megközelítésnek látszik, amely összefoghatja azt a feszültséget, amelynek mindig fenn kell állnia Isten transzcendenciája (Isten felettünk) és Isten immanenciája (Isten bennünk) között.

Felhasznált irodalom

- AUGUSTINE (1997): *The Confessions*. (Hippói Szent Ágoston: Vallomások) Fordította: Boulding Maria. O.S.B. New York, Vintage Books.
- BLUMENTHAL, Henry (2003): *Plotinus. A Guide to Greek Thought*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- CZIRE Szabolcs (2004): Az ember, mint Isten képmása, In: *Keresztény Magvető*. 110, 3. 249–258.
- DAVIS, Oliver (1988): Von Balthasar and the Dialogue with Karl Barth, In: *New Blackfriars*. 70, 923. 48–49.
- ERDŐ János (1972): Az ember és a világ szolgálatában, In: *Keresztény Magvető*. 78, 4. 189–197.
- JEDIN, Huber (1981): *The Church in the Industrial Age*. IX, In: Aubert, Roger: *The History of the Church*. Burns & Oates. 420–480.
- JÜNGEL, Eberhard (1983): *God as the Mystery of the World* (Ford. L. Darrell, Guder). Edinburgh, T&T Clark.
- MASCALL, Eric Lionel (1966): *Existence and Analogy*. London, Libra.
- OAKES T., Edward (1944): *Pattern of Redemption: The Theology of Hans Urs von Balthasar*. New York, Continuum.
- (1951): *The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation*, In: *Erich Przywara and the Analogy of Being*. San Francisco, Ignatius Press.
- PRZYWARA, Erich (1932): *Analogia Entis: Metaphysik*. Munich, Verlag Josef Kosel.
- (1935): *Polarity: A German Catholic's Interpretation of Religion* (ford. Alan Coates Bouquet). Oxford, England, Oxford University Press).
- (2002): *His Theology and His World*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- REZI Elek (1992): Hiszek az emberben, In: *Keresztény Magvető*. 98, 1. 5–11.
- SHERRY, Patrick (2002): *Spirit and Beauty*. London, SCM.
- WOLTER, Allan (1986): *Duns Scotus on the Will and Morality*. Washington, D.C., The Catholic University of America Press.
- ZEITZ, James (1988): Przywara and von Balthasar on Analogy, In: *The Thomist*. 52, 3. 473–498.

LÁNYI Gábor¹:

Zwingli's Role in the Reformation of Berne

Abstract.

The goal of this paper is to discuss Zwingli's role in the Reformation of Bern. Firstly, the earliest period of Berne's reformation is discussed, including the priority of Luther's influence on the city. Then those channels are discussed by which Zwingli practised a leading role in the city's evangelical movement; namely his writings relating to Berne and his extended correspondence. By Zwingli's correspondence, those persons are introduced who nourished close relationship with the Zurich reformer, especially Berchtold Haller. Finally, Zwingli's role at the Disputation of Berne and in the consolidation of the Bernese Reformation is examined.

Keywords: Protestant Reformation, Ulrich Zwingli, Reformation of Bern, Reformation of Zurich, Berchtold Haller, Johannes Oecolampadius

1. Introduction

Only one sculpture collection of the Berne Minster survived the iconoclasm of the reformation: the scene of the Last Judgment over the main portal. The late Gothic sculpture, made by Erhart Kűng between 1490 and 1505, shows the chosen and blessed on their way to the Gates of Heaven to the right of the enthroned Christ, while to the left the damned face the Jaws of Hell and eternal torment. One figure among the wicked represents the Mayor of Zurich.²

¹ Egyetemi docens, Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudományi Kar, lanyi.gabor@kre.hu

² SCHÜTT, Christian – POLLMANN, Bernhard (eds.) (1987): *Chronik der Schweiz*. Dortmund – Zürich, Chronik – Ex Libris. 233.

This representation symbolizes well that permanent rivalry, which has characterized the relationship of the two most influential cities of the Swiss Confederation even until the present. Even so, in the 1520s, Zurich had a determinative effect on Berne, which forged these rivalrous cities into a peculiar alliance. There was one goal and one person at the centre of this alliance: the renewal of the church and Ulrich Zwingli.

The goal of my paper is to present Zwingli's role in the Reformation of Berne. Firstly, the earliest period of Berne's reformation will be discussed, including the priority of Luther's influence on the city. Then those channels will be discussed by which Zwingli practised a leading role in the city's evangelical movement; namely his writings relating to Berne and his extended correspondence. By Zwingli's correspondence, those persons will be introduced who nourished close relationship with the Zurich reformer, especially Berchtold Haller. Finally, Zwingli's role at the Disputation of Berne and in the consolidation of the Bernese Reformation will be examined.

2. Luther or Zwingli?

At the beginning of the 1520s, nobody could have predicted that the renewal of the Bernese church would be achieved before the end of the decade, especially not under the direction of Ulrich Zwingli. The priority of Luther, whose first writing appeared in the city before December 1518, is unquestionable. The Wittenberg reformer was the first whose evangelical thoughts influenced those people who were dissatisfied with the deplorable state of the church. These people could be found mostly among the lay intellectuals of the city, having connections with educational institutions, guilds, or even the City Council. They were strongly influenced by Humanism, as for example Heinrich Wölflin (Lupulus), the leader of the local Latin school between 1494 and 1498. He was a distinguished scholar; later he was designated by Bullinger as the most educated man of the Swiss Confederation.³ This acknowledgement and his Greek lessons attracted many students to Bern, among them the twelve-year-old son of the "Amtmann" of Toggenburg, Ulrich Zwingli.

³ GUGGISBERG, Kurt (1958): *Bernische Kirchengesichte*. Bern, Paul Haupt. 49.

Although the Zwingli biographies of the 19th century might have overestimated Wölflin's influence on Zwingli, who spent barely two years in the Bernese Latin School before he left for Vienna in 1498, the fact that Wölflin was the first who introduced Zwingli into the fundamentals of Humanism is undeniable.⁴ Later the teacher learnt from his former pupil, because when Wölflin died in 1534, he died as the follower of the evangelical movement. But there were other Bernese Humanists who did not simply remain Humanist critics of the church but became responsible contributors of the evangelical movement, such as the leaders of the Latin school: Lienhard Mader, Valerius Anshelm (the chronicler of Bern), Michael (Rubellus) Röttli (who educated Oswald Myconius, Vadian, and Berchtold Haller in his former school in Rottweil), and particularly Melchior Wolmar, who could count not only Nikolaus Zurkinden (the later secretary of Bern) but also Calvin and Béza among his disciples.⁵ The man who excelled in Bernese Humanism in both fame and influence was Nikolaus Manuel Deutsch, who is often called the lay reformer of Bern. He embodied the ideal of the Renaissance man, as he was a poet, a painter, a stage director, and a statesman in one person.

The first apparent conflict between the Bernese evangelicals and the followers of the old religion is connected to Luther as well. During a festive meal, which was held at the Cistercian nunnery at Fraubrunnen in July 1522, and no doubt emboldened by the wine, several of the Bernese clergymen got into an argument over the evangelical teachings.⁶ During the spontaneous discussion about the Lord's Supper and the priesthood of all believers, Sebastian Meyer, the evangelical preacher of the Bernese Franciscans, got into a debate about Luther with his table companion, Oswald von Limpach. Limpach asserted that the heresies of Luther are ten times more serious than those of Jan Hus, and it would be appropriate to burn him as well. Meyer responded that it is not right to burn those who err in theological questions as heretics. Finally, by his provoking questions, Limpach persuaded Meyer to criticize the Magistrate of Berne because they had burnt those Dominican monks who took part in the Jetzer affair. After Meyer's critique on the Bernese

⁴ LAVATER, Hans Rudolf (1980): *Zwingli und Bern, 450 Jahre Berner Reformation Beiträge zur Geschichte der Berner Reformation und zu Niklaus Manuel*. Bern. Historisches Verein des Kantons Bern. 61.

⁵ GUGGISBERG 1958, 50.

⁶ GORDON, Bruce (2002): *The Swiss Reformation*. Manchester, Manchester University Press. 101.

Magistrate had transpired, it almost ruined the spread of the Reformation in Berne before it had even really taken shape. The “Gnädige Herren” of Berne was not used to being upbraided by clerics, and Meyer was coerced into giving an abject apology for his espousal of the freedom of conscience, and indirectly for Luther.⁷

Even though Luther’s importance in Berne is unquestionable, his role should not be exaggerated for Zwingli’s influence was present even in this early phase of the Bernese Reformation.

On the one hand, it is difficult to find references to Zwingli’s role in Berne in the first half of the 1520s. Until 1526, his name appears rarely in Bernese archives, which, however, does not mean that he was unknown or ignored in Berne. On the contrary, the adjective “lutherisch” is more common, but Luther’s role should not be taken as that important because, apart from a few examples, the term “lutherisch” could not always be connected to the person of the Wittenberg reformer; thus, this term was usually used in this period as a reference to all the efforts for the renewal of the church.

On the other hand, Zwingli’s influence on Berne was greater than we could deduce it from the frequency his name appears in the city archives. That is well exemplified by the first mandate, *Viti et Modesti* (15 June 1523), with which the Bernese Government wanted to settle the case of the Reformation. However, the original name of this mandate is *Reformationsmandat* – it did not mean that it gave free way to the evangelical renewal of the Bernese church. This mandate obliged the city clergy to preach “only the Gospel” and to break with all “unbiblical” doctrines of “Luther and other doctors”.⁸

The fact that primarily Zwingli was meant by the term “other doctors” is revealed from the commentation of the mandate by Valerius Anshelm, the city’s chronicler: “the teachings of Luther, Zwingli, and their adherents must be refuted by this Mandate”.⁹ Possibly, the “Gnädige Herren” of Berne refrained from the mention of Zwingli by name because of diplomatic reasons. They did not intend to anger Zurich, which, because of the disputation of 1523, had already embraced the Reformation. Bern, famous for her political and diplomatic abilities, urged to maintain a friendly relationship with

⁷ GUGGISBERG 1958, 69.

⁸ LOCHER, Gottfried (1982): *Zwingli und die Schweizerische Reformation*. Göttingen, Van den Hoeck & Ruprecht. 48.

⁹ LAVATER 1980, 66 [transl. by the author].

all of her confederates, equally with the reformed Zurich and the Catholic inner states. In regard to these diplomatic reasons, Zwingli's name was not mentioned – nevertheless, he was not loved among the Bernese ruling class.

Because of his critique of the Swiss mercenary practice, Zwingli was not popular among those who made benefit from this business and who were found in the highest level of the Bernese government. On 16 May 1522, Zwingli published a tract entitled *Eine göttliche Vermahnung an die Eidgenossen von Schwyz*, in which he appealed to his compatriots in Schwyz to abolish the mercenary practice.¹⁰ Two months later, on 8 July 1522, Berchtold Haller reported to Zwingli that his tract's reception was bad in Berne as well.¹¹

However, Zwingli's patriotic zeal against the mercenary business earned him not only foes but also friends in Berne. Many of the Bernese supporters of the Reformation shared not only Zwingli's religious but his political views as well – for example, Valerius Anshelm and Franz Kolb, who once had to leave the city in 1512 because he had been preaching against the mercenary practice.

3. The Channels of Zwingli's Influence: Books and Letters

The main channels by which Zwingli could influence the accomplishment of the Reformation in Berne were his writings. Among these effective writings, not only his widespread theological treatises should be mentioned but his correspondence with the influential persons of Bernese clergy and laypeople. These letters give an insight into which writings were known among the Bernese. The correspondence reveals that, with a few exceptions, almost all of his early works could be read in Berne before the middle of 1523. In some cases, his writings became known in Berne in an astonishingly short time. On average, they became available for Bernese readers within a month, but in particular cases even within one week after publishing.¹² Zwingli's *Commentary on Jeremiah* was known and expected in Berne even before it was published in Zurich.

However, the biggest distributors of the Reformation's literature were two booksellers, namely Hans Ipocras and Hans Kymo; in some cases, Zwingli personally arranged the

¹⁰ GÄBLER, Ulrich (1986): *Huldrych Zwingli*. Philadelphia, Fortress Press. 63.

¹¹ LAVATER 1980, 66.

¹² LAVATER 1980, 69.

supply of his writings for the Bernese, as it is revealed by a response of Berchtold Haller, in which the Bernese clergyman expresses his thanks to the Zurich reformer.¹³ The contemporary reformist literature of Berne by Nikolaus Manuel, Sebastian Meyer, and Johannes Landtspergers shows similarities to Zwingli's works and also confirms that all of the most important writings of the Zurich reformer were known and used in Berne in a short time after their publishing.

Two of these works are particularly connected to Berne since they were dedicated to the Bernese. The first of them is Zwingli's *Von göttlicher und menschlicher gerechtigkeit* (30 July 1523), whose preface contains greetings to prominent Bernese, such as Zwingli's "associates in the gospel of Christ", namely Sebastian Meyer and Berchtold Haller. The greetings also mention Zwingli's former teacher Heinrich Wölflin (Lupulus), Valerian Anshelm, the chronicler of the city as well as the city doctor, and, finally, a Bernese relative of Zwingli, Lienhard Tresp. The treatise itself is dedicated to Niklaus von Wattenwyl, the Dean of the Berne Minster.¹⁴

Zwingli may have addressed this work to the Bernese because of the anxiety in the city-state's leading circles as to whether the Reformation would cause anarchy or diminish their power. This suspicion was exacerbated on account of the opponents of the Reformation, who blurred the distinction between the drastic social endeavours of the radical reformers and the moderate reformers in order to defame the latter, who did not aim for an extensive social change but only urged the purification and renewal of the church. These charges affected the "Gnädige Herren" of the aristocratic republic of Berne, who protected their power jealously. As the gracious lords' propitiation for the cause of the Reformation was essential, Zwingli's goal was to clear these charges and calm the worried potentates down: "In this [work] you will see that the gospel of Christ is not over against the magistrate and that it does not cause dissension for the sake of temporal goods."¹⁵ Moreover, it does not serve to diminish their power, quite the contrary: "Rather, it [the gospel of Christ] strengthens the magistrate, teaches it what is right, and maintains it in harmony with the people."¹⁶

¹³ Op. cit. 70.

¹⁴ ZWINGLI, Huldrych (1984): *Divine and Human Righteousness*, In: Pipkin, H. W. – Furcha, E. J. (eds.): *Huldrych Zwingli's Writings*. Allison Park. 3.

¹⁵ ZWINGLI 1523, 4.

¹⁶ Ibid.

The second work, which can be easily connected to Berne, is *Subsidium sive coronis de eucharistia* (1525), a treatise about the Eucharist, which is dedicated to the May family, one of the most important patrician families of Berne. They were Zwingli's friends and had already joined the Reformation's cause. This dedication, in which Zwingli renders homage to the family for their religious decision, served to spread the evangelical movement as well. It indicated to every reader within and without the Swiss Confederacy that the Reformation had supporters in the highest level of the mighty city-state of Berne.¹⁷

For the sake of the Reformation's breakthrough, Zwingli not only provided the Bernese with his writings but he arranged the publishing of reformist literature of Bernese origin as well. For example, the first of these writings was Sebastian Meyer's satire of a pastoral letter by the Bishop of Constance, a reformist treatise composed in Berne, which was printed in Augsburg in 1522 with Zwingli's support.¹⁸ Thus, the first printing press in Berne was established only in 1537; even the ten "Schlussreden" (theses) of the Disputation of Berne was printed in Zurich. At the Magistrate of Berne, Berchtold Haller arranged for the ten theses to be printed out in Zurich in order to give Zwingli the opportunity to revise and improve them.¹⁹

The magistrate of Berne recognized the significance of the reformist literature for the encouragement of the city's Reformation as well. But as they abstained from rash changes and aimed to maintain the status quo as long as possible, this realization resulted in a kind of censorship. Their first *Glaubensmandat*, the *Viti et Modesti* of 1523, contains this censorship only implicitly, but the second (1524) and third (1525) particularized it, and finally the fourth (May 1526) commanded that books criticizing the "old Christian Faith" cannot be imported, sold, and read in Berne.²⁰ In the same month, the fourth *Glaubensmandat* was released, the adversaries of the Reformation even organized a burning of the evangelical books on Kreuzgasse. Moreover, Peter Kunz, one of Zwingli's contacts in the city, wrote to Zwingli that the Bernese feared the daily house searches for evangelical

¹⁷ KÖHLER, Walther (1928): *Zwingli und Bern*. Tübingen, J. C. B. Mohr. 17.

¹⁸ LAVATER 1980, 71.

¹⁹ LAVATER, Hans Rudolf (1994): "Du sollst den Bärenanz Anführen!", *Berchtold Haller*. Bern, Synodalrat der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Bern. 35.

²⁰ LAVATER 1980, 72.

books, which were burned if found. This letter also reveals that the reformers made all efforts to hide these books, especially those which could testify any contact with Zurich and Zwingli.²¹

4. Zwingli's Contacts in Berne

For the sake of the Reformation's accomplishment in Berne, Zwingli stayed in permanent contact with the most significant members of the evangelical party of Berne. Between December 1521 and September 1531, 114 letters were written between Zwingli and Bernese individuals: 88 to Zwingli and 26 from Zwingli. The frequency of this correspondence within this decade is not balanced. 18 letters came from the period between 1521 and 1525, and 96 letters were written from 1526 until Zwingli's death. 1529 marks the year when the most letters were written, when, after the Disputation of Berne, Zwingli bore the brunt of the reformed church's establishment in Berne.

Zwingli exchanged letters with 27 Bernese individuals. In most cases, he communicated with Berchtold Haller, to whom he wrote 16 letters, chiefly in 1527/28, during the preparation phase of the disputation and the consolidation of the Reformation in Berne.

Berchtold Haller held the office of *People's Priest* (Leutpriester) in Berne from 1520 until his death in 1536. Haller was not a native Bernese, but he was born the son of a farmer in Aldingen, Swabia. He attended the Latin School of Michael Röttli (Rubellus) in Rotweil, where his schoolmate was Melchior Wolmar, who later became Calvin's and Béza's Greek teacher. Later, in the Latin School of Pforzheim, he made friends with Philip Melancton and became acquainted with Simon Grynaeus. In 1510, he began his studies at the University of Cologne, from which he graduated two years later as *Baccalaureatus Theologiae*. He did not continue his studies, however, but became the assistant of his former teacher, Michael Röttli, who had been chosen for the leader of the Latin School in Berne. Seven years later, in 1520, he arrived in Berne, receiving the position of the Leutpriester, whose main assignment was to preach in the Minster. Not much else is known about how the evangelical teachings won Haller's heart, but he must

²¹ Op. cit. 73.

have been influenced by Luther's writings and by his former principal, Thomas Wittenbach. Although a group of sympathizers gathered around him as he started to preach in the evangelical sense, he still had to bear the burden of the Reformation's case mostly by himself. Many times his opponents tried to persuade the magistrate to banish him from the city, and even to deliver him to the law-court of the Bishop of Lausanne. Indeed, the Small Council would have agreed, but their intention was always prevented by the resistance of the Large Council. The case was not the same with his close comrades, however; in 1524, both of Haller's close associates, Valerius Anshelm and Sebastian Meyer, were banished from Berne. Haller was then left alone in the darkest phase of the struggle for the Bernese Reformation, when the strengthened Catholic opposition could prevent all reformist attempts. Haller was the only evangelical preacher in the city up until the changes of 1527, when he got help in the person of Franz Kolb.²²

Apart from Haller, the other proponents of the Bernese Reformation with whom Zwingli had the second most frequent correspondence were Dean Wattenwyl, who received 6 letters from Zwingli, and Lienhard Tresp, who sent 6 letters to his Zurich relative. The other mentionable individuals, who represented themselves in the correspondence with additional letters, are Franz Kolb, Hans Albrecht, and Caspar Megander, who all wrote 5 letters to Zwingli.

Interestingly, one of the most important promoters of the Bernese Reformation, Niklaus Manuel, did not belong to Zwingli's correspondence. His name is even missing from those lists as well, which Zwingli attached to the end of 18 of his letters.²³ Zwingli and Niklaus Manuel first met only in 1528 at the Disputation of Berne, when the issue of the Bernese Reformation was almost decided. Later, they kept in contact only in the case of official matters, for example when Manuel came to Zurich to study the *Chorgericht* (marriage court) system before its introduction in Berne. There might have been political reasons in the background of this reticence. Manuel embraced the Bernese policy, which aimed to satisfy everyone's expectation and tried to maintain a good relationship both with the cities appealing to the Reformation and the Catholic cantons.²⁴ Manuel, who

²² BAUTZ, Friedrich Wilhelm (ed.) (1990): *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* 2, Hamm.

²³ LAVATER 1980, 74.

²⁴ Op. cit. 80.

had Berne's interests as his primary concern, might have considered Zwingli's persistent efforts to spread the Reformation in the entire Swiss Confederation with suspicion. Zwingli and Manuel disagreed about the mercenary practice as well. Unlike Zwingli, Manuel, who also benefited from the mercenary business, was seeking such a church renewal that would not bring about profound political changes in the life of the Swiss Confederation.

Generally, the content of Zwingli's correspondence covers many topics from everyday matters to highly important questions. For example, the letter in which Haller asks Zwingli to lead the decisive disputation of 1528 contains a paragraph about the marital matters of an ordinary church member as well.²⁵ In general, the letters from Berne report on the status of the Reformation in the city, and Zwingli also encourages, advises, and exhorts them to continue their work with "steadfastness" until the breakthrough. He wrote not only about practical questions but about theological ones as well. Before 1526, he usually explained ambiguous biblical texts; after 1527, however, his correspondence often centres on the Eucharist controversy and the Anabaptists. In his last letters, he focused on the preparation of the 1528 Disputation and the 1532 Synod of Berne.²⁶

5. Zwingli's Role in the Disputation of Berne, 1528

Zwingli became the influential reformer of Berne because the local clergy lacked a strong personality that could lead the evangelical forces to victory in the city. However, Berchtold Haller's steadfast service should not be neglected for the People's Priest of Berne did not share in the characteristics of the great reformers. He was a kind, devout man but without the theological acumen or personality to carry a reform movement forward.²⁷ Even more, he was criticized by the Catholics for his educational deficiencies, by the reformers for his moderate leadership abilities, and by both party for his being overweight. Haller was aware of his moderate abilities, and, according to his modest personality, he was not ashamed to ask for Zwingli's help.

²⁵ LAVATER 1994, 38.

²⁶ LAVATER 1980, 74.

²⁷ GORDON 2002, 105.

Indeed, Haller was looking for personal contact with Zwingli as early as 1520, and he permanently needed Zwingli's theological, political, and even emotional support. For example, when his opponents publicly marked him as "heretic and a fat liar", Haller intended to leave his office and go to Basel to study biblical languages, supplementing his deficiencies in this field. Finally, he stayed in Berne, but only because of Zwingli's encouragement.²⁸ Zwingli exhorted Haller primarily to patience and endurance in the most different ways: "In the meantime, do what you ask of me yourself so that your somewhat defiant bears [Bernese] hear the teaching of Christ and thereby gradually become tame. / ... / You therefore have to stroke such wild animals very gently and show yourself yielding for a while when they growl until they have been overcome and tamed by our patience and unflagging, heartfelt perseverance."²⁹

Because of the manner in which they corresponded, it is difficult to get a picture of the real nature of the two reformers' relationship. But one thing is certain, Zwingli did not undervalue Haller; rather, he characterized him as a faithful and reliable man.³⁰ Later, Haller was able to bear the brunt of the consolidation of the Reformed Church in Berne, even when Zwingli could not be of any help to him.

In the light of this close relationship between Haller and Zwingli, it is not surprising that when in November 1527 the Magistrate of Berne set the date of 8 January 1528 for a religious disputation, Haller asked the Zurich reformer to lead the evangelical party in it: "You should lead the bear dance!"³¹ The process, which opened the way for this favourable turn, began with the reassembly of the Bernese Magistrate in April 1527, when the guilds and merchant families who were the primary supporters of the evangelical movement gained the majority in the Large Council and deposed the most significant opponents of the church renewal from the Small Council.³²

²⁸ BAUTZ 1990.

²⁹ "Mach Du unterdessen das selber, was Du von mir verlangst, damit Deine etwas trotzigen Bären [Berner] die Lehre Christi hören und dadurch nach und nach zahm werden. /.../ Man muss deswegen solche wilden Tiere recht sanft streicheln und sich bei ihrem Knurren eine Weile nachgiebig zeigen, bis sie durch unsere Geduld und die unentwegte, von Herzen kommende Ausdauer überwunden und zahm gemacht worden sind." LAVATER 1980, 67.

³⁰ LAVATER 1994, 34.

³¹ Op. cit. 37.

³² BAUTZ 1990.

In preparation for the disputation, Kolb and Haller made ten propositions, five of which were composed directly against the theses of the Disputation of Baden, where the evangelical party, led by Oecolampadius and Haller, suffered overwhelming defeat by Johannes Eck's theological expertise and flexibility.³³ This indicates Zwingli's influence as well because three of the propositions were taken from his Sixty-Seven Articles of 1523.³⁴ However, Haller and Kolb took other five propositions from Johannes Comander's *Ilanzzer Thesen* (1526), but even their content originated from Zwingli.³⁵ The last two theses went back to a 1524 debate in Basel. In Irena Backus' opinion, the third thesis was an "original invention" of Haller and Kolb and not an adaptation of any of the Ilanz theses.³⁶

Haller received the permission of the Magistrate of Berne for the ten theses to be printed by Froschauer of Zurich, which provided both the possibility and freedom to Zwingli to determine the theses for discussion: "I am enclosing our theses. /... / I ask you to take a close look at the theses and their titles. Change, improve, add, delete as you wish."³⁷ In order to persuade Zwingli to come to Berne, Haller argued with his properly recognized insufficiency: "Dearest Ulrich, you know that I am not enough in this fight. I lack talent and understanding both in Scripture and in the disputation."³⁸ He also reminds Zwingli of the importance of this Disputation: "Here all righteous Christians hope that you will not fail to come! You know what's at stake this time in Berne."³⁹

Haller's reminder was unnecessary; Zwingli knew exactly what was at stake. He had been waiting for a long time when the mightiest city-state of the Swiss Confederation came closer to the final decision. In July 1523, half a year after the success of the Disputation of Zurich, the Dean Niklaus von Wattenwyl of Berne came up with the idea of a confederate disputation where all of the confederate members could discuss on the Reformation and hopefully decide in favour of it. In his response to Wattenwyl (31 July 1523), Zwingli emphasized the unavoidability of Berne for the further spread of the Swiss Reformation: "First

³³ BACKUS, Irena (1993): *The Disputations of Baden, 1526 and Berne, 1528, Neutralizing the Early Church*. Princeton, Princeton Theological Seminary. 61.

³⁴ GORDON 2002, 106.

³⁵ LOCHER 1982, 49.

³⁶ BACKUS 1993, 80.

³⁷ LAVATER 1994, 38.

³⁸ Op. cit. 36.

³⁹ Ibid.

of all, your bears [the Bernese] will have to be persuaded to take action."⁴⁰ These words assume that Zwingli, as early as 1523, had a strategy for the spreading of the Reformation in the entire Swiss Confederation, in which Berne had a crucial role. He was well aware that the complete reformation of the Swiss is not possible without the support of the Confederation's most powerful city-state. However, Zwingli's vision of a Swiss Confederation, which became a unitary Protestant state under the protectorate of Zurich and Berne, appeared in print only in August 1531, in the form of the *Was Zürich und Bern not ze betrachten sye in dem fünfförtischen Handel*, as his correspondence with Wattenwyl confirms; it was already at hand at the beginning of Zwingli's activity, in 1523.⁴¹ In the light of this strategy, Zwingli devoted special attention to Berne and tried to support the breakthrough of the Reformation with every possible device. Later, his assumption was proved to be right by the many cities, such as Basel, Solothurn, Geneva, and Lausanne, which joined the evangelical party through local disputations soon after the crucial Bernese decision.

After these preconceptions, the Disputation of Berne was meant to be an overall Confederation disputation. In addition to all clerics of the city-state, all four bishops were invited whose episcopates had rights over Bernese territory as well as the delegates of every confederate members, including the mandated territories, and even the delegates of significant South German cities, such as Strasbourg, Mühlhausen, Lindau, Augsburg, Ulm, and Nuremberg. The bishops and the eight Catholic members of the Confederation did not represent themselves. They and the Catholic cantons considered the Disputation of Baden to be an overall Confederate synod, which had already dispatched any further religious debate.⁴² This absenteeism, according to the conditions of the Disputation, meant the bishops lost ecclesiastical authority over Bernese subjects and territories. Emperor Charles V, who had forbidden the disputation, was humbly informed that his letter carrying the ban arrived too late.⁴³

⁴⁰ LAVATER 1980, 68.

⁴¹ POTTER, G. R. (1975): Zwinglian Synods in Eastern Switzerland, 1529–1531, In: *Journal of Ecclesiastical History*. 26, 261.

⁴² LOCHER 1982, 49.

⁴³ STECK, Rudolf – TOBLER, Gustav (eds.) (1923): *Aktensammlung zur Geschichte der Berner-Reformation 1521–1532*. Bern, K. J. Wyss Erben. Nr. 1453, p. 584.

Eventually, 250 theologians took part on the three-week-long Disputation (6–26 January), including leading reformers, such as Ambrosius Blarer, Johannes Oecolampadius, Vadianus, Martin Bucer, and Wolfgang Capito.⁴⁴ The representation of Zurich was overwhelming: Zwingli appeared together with 69 clergy- and councilmen, including the Mayor of Zurich.⁴⁵ The representation of the Catholics was not significant. Although Zwingli, through the mediation of Wilhelm von Zell, asked Johannes Eck to attend the Disputation, the chief character of the Baden Disputation declined the invitation.⁴⁶

Köhler represents Zwingli as the main protagonist of the Disputation, and he even states that this event made Zwingli the reformer of Berne.⁴⁷ Others, such as Lavater, Locher, and mostly Guggisberg, emphasize Zwingli's relatively restrained behaviour during the discussions. They acknowledge that Zwingli played a leading role during the disputation, but so did others – for example, Bucer and Oecolampadius with Haller, who repaired their defeat in Baden. Zwingli was not even the foremost participant in the discussions, not even in the case of the first theses, whose famous first sentence – “The holy Christian Church, whose one head is Christ, is born out of the word of God, remains in the same, and does not hear the voice of a stranger” – was verbally dependent on him. Neither can one say that he gradually came to control the disputation. As Guggisberg concludes: “The Berne disputation and the Bernese Reformation cannot be ascribed to the effect of a single personality.”⁴⁸

All this evidence indicates that the importance of Zwingli's role in the breakthrough of the Reformation in Berne was not due to his performance during the Disputation. Instead, it is much more due to his six-year-long effort by which he supported the Reformation's local promoters, especially Haller, and prepared and improved the material for the Disputation. Even Luther referred to Zwingli satirically, as the “Choir leader of the Bern disputation, the triumphator and glorious emperor.”⁴⁹ Nonetheless, the disputation was not Zwingli's own achievement alone, and it “Became a powerful demonstration of the Upper German wing of the Reformation movement and a climax of Zwinglianism.”⁵⁰

⁴⁴ GORDON 2002, 106.

⁴⁵ LAVATER 1980, 85.

⁴⁶ LOCHER 1982, 49.

⁴⁷ KÖHLER 1928, 20.

⁴⁸ GUGGISBERG 1958, 103.

⁴⁹ KÖHLER 1928, 21.

⁵⁰ LOCHER 1982, 48.

6. Zwingli's Role in the Consolidation of the Reformation in Berne

Zwingli's role in Berne did not end when the Magistrate of Berne issued the Reformation Mandate on 7 February 1528. Haller did not conceal the fact that he would rely on Zwingli's further help.⁵¹ Zwingli was ready for further assistance. As a recently discovered manuscript proves, before his departure from Berne (between 27 and 31 January), Zwingli gave even the decisive advice for the Reformation Mandate, and thus the plan for the organization of the Bernese church.⁵² Both the Magistrate of Berne and the city clergy considered primarily the example of Zurich and followed Zwingli's suggestions in the field of secularization, education, synods, and even the mercenary practice.⁵³

After the example of the Zurich *Prophezey*, a theological seminary was established in Berne in order to provide evangelical pastors for the city-state's congregations. Even the teachers arrived from Zurich, in the persons of Kaspar Megander (Grossmann), Sebastian Hofmeister, and Johannes Rellikan (Müller).⁵⁴

The institution of Synods, which was assigned both to control the pastors' teaching and life and to provide counsel in controversial theological questions, was also imported from Zurich. The fact that the first Berne Synod (7–10 September 1530) shows strong structural similarities to the first Zurich Synod (21 April 1528) indicates Zwingli's influence also in this matter. Haller's *Dekanenordnung*, which was written for the Berne Synod, not only shows similarity in form and content with Zwingli's proposition for the Zurich Synod but is even literally the same in certain places. The influence of Zurich on the rules of procedure of the more significant second Berne Synod is also verifiable.

A further proof for Zwingli's not only theoretical but practical influence is that the Bernese ecclesiastical judicature was also organized similarly to the Zurich "Chorgericht". Niklaus Manuel personally travelled to Zurich in order to study the ecclesiastical law system thereof.⁵⁵

⁵¹ LAVATER 1980, 86.

⁵² LOCHER 1982, 257.

⁵³ LAVATER 1980, 86.

⁵⁴ KÖHLER 1928, 22.

⁵⁵ LAVATER 1980, 89.

By the common case of the establishment of the Reformation, Zurich and Berne developed a close relationship, as never before. This brotherly bond was crowned by a political act as well: on 25 June 1523, the mighty city-state of Berne joined the *Christliches Burgrecht*, the alliance of the evangelical cities.⁵⁶ After a while, the differences in mentality and in political intentions that alienated the two cities from each other before came to the fore again. The possible cause for the decay of the relationship is that “A sober, down-to-earth ‘realpolitik’ [Berne] braced itself against a far-reaching ‘idealpolitik’ [Zurich].”⁵⁷ Berne was not willing to submit her own goals to the cause of Reformation and to Zwingli’s vision of a Swiss Confederation united by the evangelical faith. The mighty city-state supported Zwingli’s “ideapolitik” as far as it was appropriate to her own interest. For instance, Berne hesitated to get involved in a serious war against the Catholic cantons, and it was always apt to arrive at a quick compromise with them in order to provide a secure heartland for her territorial aspirations in the West.⁵⁸ Moreover, the increasing jealousy accelerated the relationship’s decay as well. As Vadian concluded, “Each part feared the other would become too powerful.”⁵⁹ This estrangement of the two cities and Berne’s restraint behaviour towards the Catholic cantons may have even led directly to the military defeat of Zurich in the Second Kappel War and indirectly to Zwingli’s death in the battle.

7. Concluding Remarks

In the examination of Zwingli’s role in the breakthrough of the Reformation in Berne, it is likely that Köhler’s opinion that Zwingli is the reformer of Berne is an exaggeration. Guggisberg’s judgement might be closer to reality, namely that the Reformation of Berne is not ascribable to only one charismatic person, but to a group.⁶⁰

This group consisted primarily of lay intellectuals, Humanists, guild members, and teachers. Indeed, Zwingli’s theological writings and letters provided support for them, setting forth theological arguments, advice, political perspectives, and encouragement

⁵⁶ KÖHLER 1928, 22.

⁵⁷ Op. cit. 27.

⁵⁸ GORDON 2002, 103.

⁵⁹ LAVATER 1980, 91.

⁶⁰ GUGGISBERG 1958, 103.

for their further fight. The fact that the local clergy was lacking a born leader who could have organized the evangelical forces of the city strengthened Zwingli's role all the more and made him the most influential person in the Bernese Reformation, though it remained the movement of local promoters.

Even Johannes Eck recognized the special character of the Bernese Reformation when he asserted: "Otherwise, when it comes to matters of faith, one likes to orientate oneself to the scholars and clergy, in Bern to the aristocrats."⁶¹ But it was not only the "aristocrats" who were won to the cause of the Reformation. The "lay reformer of Berne", Niklaus Manuel, literally brought the Reformation onto the streets when he directed his famous "Fassnachtspiele" (carnival plays), by which the evangelical thought could find its way to the lower levels of society as well. In his monography on the Bernese Church History, Guggisberg describes Manuel's role using a picture: "The early morning needs a fire. It was Manuel who sparked it in Bern."⁶² Lavater, considering the corporate character of the Reformation in Berne, completes this picture in a very appropriate way when he concludes: for the Reformation of Berne, "Zwingli supplied the fuel, Manuel lit the fire, Haller entertained it – and the Bernese people warmed it up."⁶³

Bibliography

- BACKUS, Irena (1993): *The Disputations of Baden, 1526 and Berne, 1528, Neutralizing the Early Church*. Princeton, Princeton Theological Seminary.
- BAUTZ, Friedrich Wilhelm (ed.) (1990): *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 2*, Hamm.
- GÄBLER, Ulrich (1986): *Huldrych Zwingli*. Philadelphia, Fortress Press.
- GORDON, Bruce (1996): Toleration in the Early Swiss Reformation: The Art and Politics of Niklaus Manuel of Berne, In: Grell, Ole Perter – Scribner, Bob (eds.): *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*. Cambridge, Cambridge University Press. 128–144.
- (2002): *The Swiss Reformation*. Manchester, Manchester University Press.
- GUGGISBERG, Kurt (1958): *Bernische Kirchengesichte*. Bern, Paul Haupt.
- KOCH, Ernst (1995): Zwingli und die Berner Reformation, In: *Theologische Rundschau*. 61. 131–151.

⁶¹ LAVATER 1980, 94.

⁶² GUGGISBERG 1958, 71.

⁶³ LAVATER 1980, 94.

- KÖHLER, Walther (1928): *Zwingli und Bern*. Tübingen, J. C. B. Mohr.
- KRÜGER, Friedhelm (2001): Huldrych Zwingli und der Berner Synodus, In: Schindler, Alfred (ed.): *Die Zürcher Reformation: Ausstrahlungen und Rückwirkungen*. Bern, Peter Lang. 77–85.
- LAVATER, Hans Rudolf (1980): *Zwingli und Bern, 450 Jahre Berner Reformation Beiträge zur Geschichte der Berner Reformation und zu Niklaus Manuel*. Bern. Historisches Verein des Kantons Bern.
- (1994): *“Du sollst den Bärenanz Anführen!”*, Berchtold Haller. Bern, Synodarat der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Bern.
- LOCHER, W. Gottfried (1980): *Die Berner Disputation 1528, 450 Jahre Berner Reformation Beiträge zur Geschichte der Berner Reformation und zu Niklaus Manuel*. Bern, Historisches Verein des Kantons Bern.
- (1981): *Zwingli’s Thought: New Perspectives*. Leiden, Brill.
- (1982): *Zwingli und die Schweizerische Reformation*. Göttingen, Van den Hoeck & Ruprecht.
- POTTER, G. R. (1975): Zwinglian Synods in Eastern Switzerland, 1529–1531, In: *Journal of Ecclesiastical History*. 26. 261–266.
- SCHÜTT, Christian – POLLMANN, Bernhard (eds.) (1987): *Chronik der Schweiz*. Dortmund – Zürich, Chronik – Ex Libris.
- STECK, Rudolf – TOBLER, Gustav (eds.) (1923): *Aktensammlung zur Geschichte der Berner-Reformation 1521–1532*. Bern, K. J. Wyss Erben.
- SYNODALRAT der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Bern (1978): *Dokumente der Berner Reformation Berner Synodus mit den Schlussreden der Berner Disputation und dem Reformationsmandat*. Bern, Paul Haupt.
- ZWINGLI, Huldrych (1984): Divine and Human Righteousness, In: PIPKIN, H. W. – FURCHA, E. J. (eds.): *Huldrych Zwingli’s Writings*. Allison Park.

*SIMUȚ Ciprian*¹:

The Social Gospel Movement. An Overview

Abstract.

The Social Gospel movement developed in a time of intense urbanization and industrialization. The social context, generated by economic and political mishandlings, generated social pressure, poverty, and abuse, mainly on the poor and working classes. The Social Gospel movement tried to address the issues by applying Christian principles to social structures, as a result of political and economic changes. The promoters of the movement aligned their view of the ideal society with the eschatological perspective of premillennialism. They argued that a society that eliminates social evil is the Kingdom of God fulfilled. The movement managed to draw attention to social injustice, and it even managed to offer several productive means of alleviating the social evils it fought against. Despite its positive effects, the movement was criticized for failing to address issues such as race and gender. In this paper, the aim is to offer an introductory description of the Social Gospel movement, as it was described in various critical writings.

Keywords: Social Gospel, race, gender, social evil, Kingdom of God

1. Introduction

Western culture, especially the United States, managed to assess itself considering various evils that had developed within it. The evils reached both higher and lower classes. Evils such as injustice led to abuse, which affected mainly the working classes. Greed and injustice, therefore, led to alcoholism, abandonment, gambling, violence of all sorts,

¹ Associate researcher, Nelson Mandela University, Port Elizabeth, South Africa; Partium Christian University, Nagyvárad, Romania, Email: ciprisimutid@gmail.com

abuse, and poverty. Heavy and rapid urbanization, as well as industrialization, generated social tensions within various layers of society. The pressure mounted as large waves of immigrants reached the US, in the context of a country that was still dealing with the outcome of the Civil War, racial and gender issues. The churches either retreated to their inner lives or tried various outreach programmes that would address such evils and created a favourable context for the Kingdom of God. It was this context that generated the Social Gospel movement. It was an attempt to address social evils, from a theological and practical perspective. The movement was never centralized, with a structured leadership. This allowed for the movement to morph into various outreach programmes, but it also weakened it and led to its demise in the aftermath of World War I. At the height of its influence, the Social Gospel movement argued in favour of implementing Christian principles into social life in order to do away with evils such as injustice and abuse. The hope was to eliminate poverty and create a society in which all would thrive and prosper. Yet, the movement was limited by the culture in which it developed. Despite the positive impact of several of its projects, it also accounts for failures, especially in matters of gender and race. Such movements are to be studied thoroughly since they contain various elements that can offer at least some guidance to solving contemporary issues.

The paper is conceived as an introduction to the Social Gospel movement, highlighting its basic elements, the theology that it was built upon but also the contributions and the critiques it received. The paper also aims at presenting the legacy of the movement as well as the possible perspectives it offers for the current social context. It does not aim at analysing the writings of its leaders, yet it does touch on some of their influences on issues such as race and gender.

2. The Basics of the Social Gospel Movement

The Social Gospel movement grew out of the strife of practical social and economic issues as well as the need to define the essence and influence of the theological and practical concept of the *Kingdom of God*. The debate also probed whether the movement was liberal in its theology, and if so, to what extent it reached into the problematic realm of liberalism,

from the perspective of conservative theology. On the same note, the issue of how “social/socialist” the movement was, seemed to be just as important.² The movement was criticized by both sides of the economic spectrum, liberal and conservative. The movement ended up somewhere in the middle. The foundational principle of the Social Gospel movement was to apply Christian principles to social issues. It began as a reaction to what was considered the abuse of industrialization on the working class, beginning at the end of the 19th century and still having an influence in various groups not only in the United States but also throughout the world. The peak of the movement was before World War I, influencing various civil rights movements. The Social Gospel was also a civil rights movement, but it managed to apply a specific religious/theological message to such issues. Besides the social aspects, the religious ones were dealing with issues of sincere piety and the preparation for the coming of God’s Kingdom. The eschatological element was based not in personal³ piety alone but in the active involvement in social progress. Despite the mainly Protestant element that made up the movement, it was sufficiently diverse to include not only a Catholic element⁴ but various sympathizers, with varied backgrounds, ranging from pastors to businessmen and journalists.

The 19th century presented itself with various challenges in the urban areas, which sprang from the aftermath of the Civil War, the heavy immigration, especially from Europe, and a certain type of industrialization that affected the working class, but mainly in the northern part of the United States. The preoccupation of preaching, for example, was to enact the Kingdom on earth and to improve man’s condition.⁵ The main issues that were faced by the working class and the poor were alcoholism, a rise in crimes, racial tension, insufficient and ineffective education, deficient housing, and a lack of healthcare. It appears that some of the social ills were generated by the concentration of wealth among the industrialist capitalists, thus generating social unrest, which began a series of strikes in the late 19th century. The Christian response to the tensions appealed to the conflict between

² YEAGER, D. M. (1990): Focus on the Social Gospel: An Introduction. In: *The Journal of Religious Ethics*. 18, 1. 3–5.

³ *** (1912): The Social Gospel. In: *The Biblical World*. 40, 3. 147.

⁴ FANNIN, Coleman (2011): Social Gospel. In: Kurian, Geroge Thomas (ed.): *The Encyclopedia of Christian Civilization*. Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd. 2.
<https://doi.org/10.1002/9780470670606.wbecc1278>.

⁵ HAMILTON, Thomas (1942): Social Optimism and Pessimism in American Protestantism. In: *Public Opinion Quarterly*. 6, 2(Summer). 280.

capital and labour forces. The terms “Christian socialism” or “social Christianity”⁶ were used before what came to be known as “Social Gospel”. Some argued that socialist democracy, for example, would have a context-defined solution, based on cooperative and public ownership.⁷ The defining elements of the movement were the same, meaning that the principles of the Social Gospel had longer historical roots.⁸

The context in which the Social Gospel movement emerged is one of religious pessimism, especially in the Protestant camp, which came via the Puritan tradition. Since this tradition had Calvinist roots, it enforced a strong difference between the church and the world. It led to a retreat within the limits of the church environment because the vision was of an exemplary society, which, because of sin, could not be built. Christ would return when society had reached a critically low point in immorality and sinfulness. The Great Awakenings did little to move the greater mass of the Protestant population, even though it promoted a theology of conversion for both soul and society. On the same note, the impact of the Great Awakenings was different from the North to the South.⁹ The awakenings took place mostly on the frontiers of the colonies. Nevertheless, the abolition of slavery, education reforms, as well as temperance movements, were inspired by the awakenings, but in the North. In the South, the effect moved towards individualism, which refers to personal experience, with the side effect of separatism. The influence of theology is important in this context because the premillennialist view emphasized the imminent return of Christ, which prompted the believers not to be involved in social evils.¹⁰ The effect mutated into what was later called fundamentalism, which argued that Christian truth is found in propositional statements about Scripture. During the Civil War, all sides chose to justify their actions by using the Bible.

⁶ MOHN, Elizabeth (2017): Christian Socialism. In: *Salem Press Encyclopedia*. Salem Press. <http://0-search.ebscohost.com.wam.seals.ac.za/login.aspx?direct=true&db=ers&AN=87997717&site=eds-live&scope=site>.

⁷ DORRIEN, Gary J. (1989): Liberal Socialism and the Legacy of the Social Gospel. In: *CrossCurrents*. 39, 3. 347.

⁸ FANNIN 2011, 2.

⁹ STONE, Geoffrey R. (2009): The Second Great Awakening: A Christian Nation. In: *Georgia State University Law Review*. 26, 4. 1321.

¹⁰ WILLIAMS, Joyce E. – MACLEAN, Vicky M. (2012): In Search of the Kingdom: The Social Gospel, Settlement Sociology, and the Science of Reform in America’s Progressive Era. In: *Journal of the History of the Behavioral Sciences*. 48, 4(Fall). 340. <https://doi.org/10.1002/jhbs.21563>.

The problems amounted to its use in a populist fashion. However, as vocal as they might have been, the sides proved their inability to engage and solve the practical issues of society. There was no unifying force among the various sects and religious cults. The industrialization crisis generated the need for a communal response to the new social challenges. It is important to note that the initiative came from secular groups.¹¹

The social context is important for understanding the movement since the 19th-century United States were going through important economic and social changes, prompted by the heavy industrialization of the country. It led to rapid urbanization, but without implementing sanitary and healthcare systems that could provide help to the great number of new citizens. A similar situation took place, for example, during the English Industrial Revolution, when cities were filled with town folk and former peasants, farmers, who found themselves in a new context that was not merely as safe, sanitary, and protective as their rural environments. They were pushed into the new urbanization by the industrialization process, but the accommodations and the housing created the context for sickness, poverty, and death, especially among the young and the children.¹² They were sent to work in factories from an early age, and the conditions were anything but safe. The abuse was described, and measures were taken, gradually, to elaborate a plan that would safeguard workers and their families.¹³ It was then that the Anglican Church failed to address the issue of the new citizens in its entirety, but it was not a complete failure since the later known Methodist movement reacted to the issues presented by the new social, economic, and even religious conditions. Methodism¹⁴ rose from the social disasters that plagued the English working class. Abortion, alcoholism, family abandonment, violence, rape, poor health, and other such issues prompted John Wesley to get involved in the work of alerting society about them and try to solve at least parts of them. The legacy of the movement saw a drop in child labour activities throughout the world.¹⁵

¹¹ FANNIN 2011, 1.

¹² NARDINELLI, Clark (1980): Child Labor and the Factory Acts. In: *The Journal of Economic History*. 40, 4. 739–41.

¹³ KELLEY, Florence (1905): Child Labor Legislation and Enforcement in New England and the Middle States. In: *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*. 25. 66–76.

¹⁴ DREYER, Frederick (1986): A “Religious Society under Heaven”: John Wesley and the Identity of Methodism. In: *Journal of British Studies*. 25, 1(January). 79.

¹⁵ BASU, Kaushik (1999): Child Labor: Cause, Consequence, and Cure, with Remarks on International Labor Standards. In: *Journal of Economic Literature*. 37, 3(September). 1088–1089. <https://doi.org/10.1257/jel.37.3.1083>.

There are several recognizable achievements of the Social Gospel movement. The first is that it brought the concept and the need of social justice to light by making it a constitutive part of the identity of Christian faith, rather than a secondary element of it. The churches became conscious of the negative elements of their historical development. The discipline of Christian social ethics was developed and implemented in various forms.¹⁶ The movement also helped the individual Christian understand his or her social identity, which meant that a Christian is part of society and he or she has an impact within it. As an individual and as church, Christians acknowledged the reciprocal sharing in the social impact, since society and church exchange values as well as various negative principles. This means that the church and society cannot be completely separated. The church will operate within society, and society will have an impact on the church.¹⁷

The movement managed to have several deficiencies as well. Among these, the anthropomorphic element is perhaps the most visible. The movement's theology reduced the purpose of God to human purposes. The grandeur of God's personhood was oriented in accordance with human issues. It followed that the theological issue of sin was reduced in importance, transforming the perspectives on human abilities from practical to utopian and overly optimistic. The movement's proponents believed that humanity could overcome sin and conflict in ways that would lift humanity beyond its status. Social structures, bureaucratic systems, and governmental leadership were considered as the facilitators of genuine social change, which would usher in the Kingdom of God. These perspectives were deemed as naïve. From the perspective of conservative theology, the movement concept of God as identical with the world is the most problematic theological issue. This concept is related to the reduction of spiritual life to ethical life. The problem of reducing spirituality to the ethics is that it denies the complexity of the human spirit and the transcendental nature of God. By changing these theological precepts, the movement considered history as a linear universal human progress. The leaders of the movement considered humanity able to reach its full potential on its own.¹⁸ The American context apparently suffered from the same issue, and it led to poverty and abuse. However, the times were different, and this time the public took notice of

¹⁶ SHINN, Roger L. (1988): Christian Social Ethics in North America. In: *Ecumenical Review*. 40, 2(April). 226. <https://doi.org/10.1111/j.1758-6623.1988.tb01535.x>.

¹⁷ YEAGER 1990, 5.

¹⁸ Ibid.

the injustice. The American society tried to address the social issues in various ways, one of which was Reform Darwinism.¹⁹ The promoters of this movement argued that the poor would not be able to handle direct charity. They tried to solve the issue by heavy investments in hospitals, libraries, universities, and other ways that would facilitate access to knowledge, healthcare, and a better future.²⁰

The Social Gospel movement, on the other hand, was inspired by the Progressive movement and Christian postmillennialism. In this sense, the leaders did not promote the destruction of industrialization but argued in favour of matching its force with positive social programmes. The purpose was to aid society and create the new social context for all to prosper. The fundamental issues of what most Social Gospel proponents desired were: equality in Christian brotherhood, based on a democratic polity; churches to accept people from all classes and not to be divided by status or wealth; support for education; liberty, equal rights, public order, political purity, and general progress.²¹ Social Darwinism seems to have thrived because the 19th-century industrialized society considered itself a reflection of the “tooth-and-claw” version of Darwin’s theory of natural selection. However, at an economic level, it seems that many in the business community did not share the tenets of Darwinism but rather those of classical economics or Christian morality. This issue is important because it highlights some of the common misconceptions regarding how society interpreted several key writings, in contradistinction to what those writings argued.²² Darwin’s theory of the survival of the fittest is one of them. The interpretation of his writings was much more widespread than what he wrote. It was the case of Malthus’s interpretation of Darwin’s writings that led to a series of measures that impacted the American society and to which the churches and the Social Gospel movement responded. The point was not to allow society to succumb to its own lusts and evils. The misinterpretation of Darwin’s laws of natural selection occurred

¹⁹ ROGERS, James Allen (1972): Darwinism and Social Darwinism. In: *Journal of the History of Ideas*. 33, 2. 261–62. <https://doi.org/10.2307/2708873>.

²⁰ MARTIN, Michelle E. (2012): Philosophical and Religious Influences on Social Welfare Policy in the United States: The Ongoing Effect of Reformed Theology and Social Darwinism on Attitudes toward the Poor and Social Welfare Policy and Practice. In: *Journal of Social Work*. 12, 1(January). 50–53. <https://doi.org/10.1177/1468017310380088>.

²¹ JACOBS, Pierre (2015): The Social Gospel Movement Revisited: Consequences for the Church. In: *HTS Theological Studies*. 71, 3. 2–3. <https://doi.org/10.4102/HTS.V71I3.3022>.

²² HUTCHISON, William R. (1975): The Americanness of the Social Gospel; An Inquiry in Comparative History. In: *Church History*. 44, 3. 372. <https://doi.org/10.2307/3164037>.

because Social Darwinists selected the unnecessary concepts, rather than the essential ones.²³ The Social Gospel movement managed to argue that social evils can be alleviated, if not solved.

3. Theological Elements

The theological backbone of the Protestant lethargy before the Social Gospel movement was anchored in the Puritan doctrine of providence, coupled with Enlightenment philosophy and a class division specific to the Victorian age. The issue refers to the idea that God oversees all creation, but each individual believer must work for the glory of God, as seen manifest in their deeds. This issue was eventually turned into a principle of working for one's own self-interest, pursued to the point that as long as an individual does not break God's rules, no reproach was to be given. Therefore, various companies and political structures were allowed and accepted, especially in the context of accelerated industrialization.²⁴ The result was a systematic exploitation of the working class and the poor. This was coupled with the concept of Social Darwinism and the famous "survival of the fittest". These were all imbued into the social, economic, and political construct of democratic capitalism. The crisis was deepened by the new waves of immigrants from Catholic and Jewish European nations. The new migrants had come from famine and hardships, prompting the Protestant population to retreat from the inner cities. The Catholic Church picked up the task of dealing and caring for the migrants,²⁵ who added to the pressure of social unrest.²⁶

The initial separation between denominations turned into social projects of cooperation. The argument was that there was an obvious need for missions in the cities.²⁷ The idea of ecumenism, in the sense of denominational collaboration became more prevalent. Various congregations turned to evangelization, but it was combined with

²³ ROGERS 1972, 267, 280.

²⁴ DORN, Jacob H. (1983): *The Social Gospel and Socialism: A Comparison of the Thought of Francis Greenwood Peabody, Washington Gladden, and Walter Rauschenbusch*. In: *Church History*. 62, 1. 83. <https://doi.org/10.2307/3168417>.

²⁵ BLANKENSHIP, Anne M. (2020): *Just Immigration and the Social Gospel*. 64, <https://dspace2.creighton.edu/xmlui/handle/10504/126214>.

²⁶ FANNIN 2011, 2.

²⁷ GRAHAM, John Russell et al. (2007): *Spirituality and Social Work: Select Canadian Readings*. Canadian Scholars' Press. 66.

charity, offering social services, coupled with educational programmes and recreational events. The context evolved to the point where sociology, together with other new social sciences, was turned into the scientific arm of the movement.²⁸

In terms of its theology, the Social Gospel movement reflected the political, social, religious, and economic views that were trending in the US at the end of the 19th century. The movement rejected premillennialism, arguing in favour of postmillennialism. This argument was favoured because it relied on social harmony and social peace. For the second coming of Christ to occur, the people, the society at large was supposed to defeat social evil. The accent fell on the concept of a victorious humanity. The eschatological perspective fuelled an optimistic and progressive attitude towards morals and politics. The Social Gospel movement developed within Protestantism and tended to act beyond it, without exiting its structures. Therefore, Protestantism may have had a slow reaction to the ails of industrialization, but the Social Gospel tackled the issue. The movement became critical of several tenets of Protestantism, such as revivalism and eschatological views.²⁹ It did not reject in bulk any of the fundamentals, instead it managed to explore “new theologies”, which kept the centrality of Jesus Christ. An important element was the shift from the doctrine of the elect to that of the baptized. The issue resulted in a better understanding of equality and liberty. The American society, through the efforts of the Social Gospel movement, took aim at abolition and racism, although not all proponents agreed on such issues. The outreach of the movement influenced the similar issues of Europe.³⁰

Churches were at the heart of the social issues since the poor and the working class voiced their troubles also in the ecclesiastical system. The clergy saw the change from the agrarian society to the industrial one, but not a qualitative change in the lives of the workers. The issue was that there were fewer privileged compared to the masses of the destitute. The low quality of life pushed many into what could be described as sinful and destructive practices. In this context, the Social Gospel movement supported labour rights and government regulations on corporations. The church regained its role as a defender of the poor and the destitute.³¹ This move gave the church a legitimate role

²⁸ FANNIN 2011, 2.

²⁹ CURTIS, Susan (2001): *A Consuming Faith: The Social Gospel and Modern American Culture*. University of Missouri Press. 2.

³⁰ FANNIN 2011, 2.

³¹ JACKSON, Gregory S. (2006): “What Would Jesus Do?”: Practical Christianity, Social Gospel Realism, and the Homiletic Novel. In: *PMLA*. 121, 3. 647–48.

in society, while its evangelists put into action a plan for the reformation of education, healthcare, and sanitation. These efforts gained an eschatological side because the movement considered bringing the Kingdom of God into this world as a legitimate and efficient way to counteract and repair the injustices done by the industrial capitalism.³²

The Social Gospel movement seems to have three theological pillars. The first is the immanence of God, which presents Him as being active in creation, nature, and history. The God, who is at work, is to be joined by the Christians, with the purpose of creating relationships in accordance with God's love and devotion to His creation. The second pillar is the brotherhood of man and the fatherhood of God. This entails that God's divine care cannot be separated from His involvement and care for His creation. The creation includes the element of salvation, which entails a different kind of relationship within the church, but also outside of it. The church, through its members, creates new types of relationships with society at large,³³ and thus the church becomes a factor of social change. In this sense, the sacred and the secular overlap, but are not mingled. There is no more a sacred space, separated from the secular, which would lead to the separation of church and state, in its later forms. Instead, the sacred overlaps with the secular, and thus the interest of the church becomes the interest of society, and the issues of society become of interest for the church. The latter does not cancel society as a construct, but it actively engages what it deems to be its evils, taking the side of the oppressed. They would usually amount to the working class and the destitute as well as those individuals who are at the periphery of social morality. In this sense, the church does not abandon either its own or the destitute who do not belong to it. The third pillar is the Kingdom of God, which can be brought into the world once society has resolved and healed its wounds. However, society cannot be healed through itself because it is the one creating the evils. The solution comes from the involvement of God, through the church, which acts responsibly and in full accordance with the precepts and principles of the divine order.³⁴ From a conservative theological perspective, the main issue with the Social Gospel movement was its adherence to liberal theology. They considered God to be part of the social

³² FANNIN 2011, 3.

³³ BOWMAN, Matthew (2007): Sin, Spirituality, and Primitivism: The Theologies of the American Social Gospel, 1885–1917. In. *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*. 17, 1. 101–3. <https://doi.org/10.1525/rac.2007.17.1.95>.

³⁴ FANNIN 2011, 3.

process or that He was within it. The concept allowed for a critique of society,³⁵ especially at the economic and political level. It was their philosophical idealism that prompted the critique since, God being a part of the social structures, society cannot remain decadent or unjust. The change would come from within.³⁶

Although the Social Gospel movement influenced the Western culture of Europe, then, in time, reaching North and South America and taking on various shapes, it was predominantly a US phenomenon. The movement placed great faith in the concept and role of the “nation”, thus pushing for an agenda of social justice. As idealistic as it might have been, it was also pragmatic in its approach to social evils and injustice. The movement aimed at solving social problems, such as housing, education, and healthcare for the poor.³⁷ The concept was developed in England, but its peak development was in the USA. Yet again, it was the church that got involved, through the efforts of various clergymen. The movement also reached and got involved in the political realm of government policy. The Social Gospel promoters argued for abolition and passing a law of temperance, on vices such as alcohol consumption and gambling. These requests became legal through the 18th Amendment. A series of collaborations were set up, among others with the Women’s Temperance Union, which saw women become highly involved in the process of social change. The involvement of women, together with the outreach they provided, began a process of recognizing the value that women add to society at a much larger scale. As times passed, the feminist movement became much more prevalent, and it even gave an impetus for women’s right to vote.³⁸ An important achievement was the determination of Northern teachers and theologians to move back to the South with the intent purpose of educating free slaves. Some of these teachers were abolitionists and former members of churches in the southern regions. Reintegrating southerners into American society was met with resistance, mainly because their efforts included the message of repentance. The social divide still lingers, but efforts were made to limit the racial and social divide. The efforts were delivered through missionary societies, yet the message was partly reduced to the industrial growth.³⁹

³⁵ LATTA, Maurice C. (1936): The Background for the Social Gospel in American Protestantism. In: *Church History* 5, 3. 263. <https://doi.org/10.2307/3160788>.

³⁶ FANNIN 2011, 4.

³⁷ MORGAN, J. Graham (1969): The Development of Sociology and the Social Gospel in America. In: *Sociological Analysis*. 30, 1. 46. <https://doi.org/10.2307/3709933>.

³⁸ FANNIN 2011, 5.

³⁹ Ibid.

The concept of the Social Gospel was not limited to the Protestant spectrum of the American religious environment. The Catholic Church became interested in the movement later.⁴⁰ Until that time, it focused on efforts to build hospitals, schools, and various institutions, which were engaged in social actions.

After the 1880s, at the encouragement of several leading clergymen,⁴¹ the Church got involved in economic issues such as the living wage. A plethora of important names, such as James Cardinal Gibbons, Archbishop John Ireland, Henry Edward Cardinal Manning of England, and Pope Leo XIII, argued in favour of labour associations and the promoting of government policies that would regulate business. The *Rerum Novarum*, of 1891, was a document that supported such ideas. It is important to note that at this stage the Catholic Church did not favour socialism but private property.⁴² Their efforts created another issue, namely that of the cultural integration of immigrants from Europe's Catholic nations. The issue turned into a condemnation of Americanism and the concept of religious freedom, by Pope Leo XIII, in 1899. This did not stop the Church to establish the National Catholic Welfare Council headed by John A. Ryan.⁴³

In the first decade of the 20th century, the Social Gospel movement's creed (the Social Creed of the Churches) was adopted in 1908 by the Federal Council of Churches. The main principles of the creed argued for the abolition of child labour, ensuring a living wage, and improved conditions for women. Because the movement understood the racial divide, in 1909, the National Association for the Advancement of Colored People (NAACP) was set up,⁴⁴ together with the Urban League. The First World War focused the attention of the organizations on peace and race. Throughout the war and in its aftermath, organized labour unions began to delineate themselves from their religious roots, renouncing the specifically Christian ideals. The war also diminished the optimism-in-the-fate ability of the human race to advance equality and harmony; thus,

⁴⁰ HARNISH, Brandon (1998): Jane Addams's Social Gospel Synthesis and the Catholic Response: Competing Views of Charity and Their Implications. In: *The Independent Review*. 16, 1. 95.

⁴¹ LUKER, Ralph E. (1998): *The Social Gospel in Black and White: American Racial Reform, 1885–1912*. Univ of North Carolina Press. 113.

⁴² KRIER MICH, Marvin L. (1998): *Catholic Social Teaching and Movements*. Twenty-Third Publications. 46–47.

⁴³ FANNIN 2011, 5.

⁴⁴ EVANS, Christopher H. (2017): *The Social Gospel in American Religion: A History*. NYU Press. 93.

the movement lost its force. The movement's force waned also because it was not formerly organized, retaining a multifaceted, multinational, and multid denominational stance. The leaders of the movement were not always in a sustained dialogue, which made efforts ever harder to sustain. The term "Social Gospel" became broad enough to engulf characters who may not agree with being put in this category. The term does refer to a particular historical period, but it also places great emphasis on themes that were not new to Christianity. These themes were presented in precise context, in a precisely delineated historical frame. One of its main tenets was to take a new look at what evil⁴⁵ is and how it affects society at large. Therefore, it argued in favour of extending spirituality and engagement beyond personal piety, into society at large. It aimed at combating systemic evil, but with biblical principles, oftentimes implemented through the politically passed laws.⁴⁶

4. Contributions and Criticism of the Social Gospel Movement

The effects of the Social Gospel movement were seen especially in what the New Deal represented and most of the civil rights movements throughout the 20th century. After World War I and through the Great Depression, the Social Gospel began to face increasing criticism. It appears the movement was unable to generate long-term solutions for the problems it addressed. The movement became diffused in its later years, creating an issue for several groups that did not share the theological background. World War I and the Depression, fascism were also an elements that generated negative criticism for the movement. Criticism did not come only from the social and political realms but also from the theological realm because of the liberal theological influence of the movement.⁴⁷ Fundamentalism was the most powerful counterattack on the Social Gospel. Neo-orthodoxy and Christian realism also coalesced as voices against the fundamentals of Social Gospel. The lack of emphasis on personal sin and the optimism regarding the Kingdom of God, together with issues of divine judgement and suffering,

⁴⁵ WHITE, Ronald Cedric – HOWARD HOPKINS, Charles – COLEMAN BENNETT, John (1976): *The Social Gospel: Religion and Reform in Changing America*. Temple University Press. 9.

⁴⁶ FANNIN 2011, 5.

⁴⁷ NIXON, Justin Wroe (1942): The Status and Prospects of the Social Gospel. In: *The Journal of Religion*. 22, 4. 350.

labelled the movement as adherent to liberal theology. However, liberal theology and progressivism were not acceptable to the conservative middle class, which moved towards fundamentalism. The theological dynamics placed the movement within the bounds of social Christianity, which was neither conservative nor radical, but rather a mix of both currents. This placement favoured a reorientation of the movement towards the classical heritage of Christo-centrism and evangelicalism. In this context, the heritage of the Social Gospel movement translated into several modern issues such as gender and race, with their many facets and issues.⁴⁸

The impact of the Social Gospel created an influence which can be characterized by presentism. It works by reading present debates back into history, thus creating a tendency of dividing Christianity in the US by conservative/evangelical and liberal/Social Gospel groups. One of the results was the blame unjustly thrown on the Social Gospel movement,⁴⁹ by which it was responsible for the post-World War II decline of mainline denominations. Although it was considered that they lay at the origin of the movement, the validation of liberal theology's precepts and doctrines led to their discreditation.⁵⁰ Allowing naïve rationalism, triumphalism, promoting the Jesus of history instead of the Christ of faith, naturalizing the Kingdom of God, and emphasizing personal experience over the authority of the church led to the inevitable loss of mainline denominations.⁵¹ The first criticism led to the second one, which argued that Social Gospel contributed to the downplay of fundamentalism by creating an environment for progressivism. The Social Gospel movement was not a secular movement, even if some of its proponents were official socialists. Its connections to the evangelical background were not enough to ward off the criticism that claimed it renounced historical Christianity. Ethical culture and moral idealism were rather elements promoted by secular liberals, who even went against several of the Social Gospel's initiatives.⁵² The movement was engaged in missionary work, which could have easily resulted in social action because of the precepts the movement promoted at a pastoral level. Care for one's neighbour translated in defence against any oppressor and injustice. The Bible and the Kingdom of God were as real in preparing the

⁴⁸ FANNIN 2011, 6.

⁴⁹ DEICHMANN, Wendy J. (2015): The Social Gospel as a Grassroots Movement. In: *Church History*. 84, 1. 206.

⁵⁰ LATTI 1936, 268.

⁵¹ FANNIN 2011, 6.

⁵² MORGAN 1969, 46.

soul as they were in healing social evils. Society was the environment in which all Christians lived, wherefore it followed that it must be healed.⁵³

The Social Gospel grew out of a controversial situation, which was characterized by an evolving lack of influence within American Protestantism, marked by lack of theological consensus. Protestantism was losing ground before the Social Gospel movement appeared. It could be that the movement appeared because of the church's lack of influence.⁵⁴ The fundamentalist-modernist debate contributed to the new theological evolutions, the Social Gospel being such an evolutionary step. The issue with the context in which the movement appeared was the complexity of the theological debates. The very complexity, which had its positive aspects, shades the points of connection between the context in general and its ability to spawn new movements. The idea of a Christian nation and the restoration of the New Testament-like church was not abandoned. The 19th century proved that such endeavours were still valid actions, but the Civil War managed to bring to the fore new powers that were already shaping economics and politics. The new cultural and religious pluralism managed to lessen the influence of conservative theology. In the end, the Social Gospel movement was not in the extremes of the theological currents, but it swayed towards both.⁵⁵ If not for any other reason, the faithfulness that the movement showed towards eschatological expectations sheds light on the foundation of all its theoretical and practical developments.

One of the main issues with churches is the lack of social engagement. Within Protestantism, the lack of engagement with social issues is easily observable in everyday life. It is not the church, as the body of Christ, but individuals who chose to be engaged are the ones who change the context, but their reach and impact are limited. The churches tend to externalize their outreach and would rather pay for specialized services, including missions, but also social assistance, while most members remain focused on church attendance and small group meetings. From a political standpoint, the churches are engaged through their representatives in the structures organized and recognized by the government or through Christians who are also politicians. While the Social Gospel movement was developing, the erroneous perceptions about the movement were turned by churches into arguments for not getting involved in social contexts.⁵⁶

⁵³ FANNIN 2011, 6.

⁵⁴ EVANS 2017, 230.

⁵⁵ WHITE, Ronald Cedric (2002): *Liberty and Justice for All: Racial Reform and the Social Gospel (1877–1925)*. Westminster John Knox Press. xix.

⁵⁶ JACOBS 2015, 3.

Another element of criticisms was about segregation and the lack of interest in dealing with the issue for all African Americans. Justice equality was an issue, and the country was still divided on the matter of race. As mentioned, the movement managed to be taken up also in the African American community, but their influence was not highly influential in the mainstream movement. This criticism went together with gender issues, mainly because the movement was headed by mostly white males from the middle classes, who naturally reflected the biases of their context. The background aided the criticism that they were merely idealist bourgeois, whose reforms were superficial and revisionary instead of being structural and radical. Their outreach was limited by their inner convictions. This led to a reduced influence in society, a reason for which change did not occur. The movement's context and its foundations also created the premise for the movement's demise as soon as the context changed. In other words, the movement would not survive the context it was born into.⁵⁷

The years the movement was most active were between 1880 and 1920, a time which overlapped with the massive influx of migrants from Europe and the already mentioned heavy industrialization. Criticism aimed at some of the main issues presented in the theology of the movement. Because of the influence of liberal and progressive currents, it was argued that the movement presented sin as less important than presented in the Gospels. This meant that man was not as evil as presented in the Bible, whereas God was not so cruel and bent upon punishing sin and the sinners. Criticism also argued that the movement transformed the Gospel from the good news to cultural restoration. If social restoration takes place, it means the Gospel is fulfilled. The accent falls from personal salvation to social salvation. The movement was criticized in the decades following World War I for endorsing Victorian values, which included ignoring race issues, anti-feminism, and its issues with violence and coercion. Reducing the human being to one's emotional element is part of what liberal theology was charged of doing.⁵⁸

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ LASH, Christopher (1990): Religious Contributions to Social Movements: Walter Rauschenbusch, the Social Gospel, and Its Critics. In: *Journal of Religious Ethics*. 18, 1. 16.

5. Perspectives of Social Development

The past remains a source of deep meaning for issues raging in contemporary times. However, the past becomes irrelevant if it is not critically assessed for the present context. The contemporary mind struggles with essentially the same problems as in the past. The context is different; therefore, decisions and consequences seem to be similar as in the past. In this context, issues of racism, classism, and sexism seem to linger despite great efforts to reduce and eliminate them in contemporary society. The Social Gospel promoters understood in part that these realities needed adjustment. The full force of their engagement was limited by their times understanding of such issues. When the concepts of the Social Gospel became popularized, they were picked up by black leaders. The white leaders did not consider that the ideas of the blacks were of equal value to theirs. The idea of the Kingdom, even if all-encompassing, was depicted in line with a white moral vision of what a community is.⁵⁹ On the issue of gender and the rights of women to vote, the views were in line with their times. Yet, some of them changed their perspective after the first decade of the 20th century. The times were changing, culture and traditions were reimagined, classes were reforming, and the gender gap was narrowing.⁶⁰ Even if the change was not complete, the mere fact that the Social Gospel leaders and promoters changed their personal views is a point worth mentioning since it lies at the centre of future social developments.

The movement can be best assessed when one looks past the most well-known leaders. The movement's development meant that more than just the most quoted writers had an impact. Despite the Protestant roots, the impact of the movement transcended onto Catholic ground. Even within Protestantism, the extent of collaborations is astounding, ranging from Congregational to Presbyterian, Anglican, and Methodist.⁶¹ There is an important element of ecumenicity, understood in terms of collaborations, rather than a renouncement of theological and denominational identity. The collaboration between women activists and the leaders of the movement, such as the example of Rauschenbusch and Vida Dutton Scudder, points the argument towards the theological and social flexibility it was gaining. It may be said that the Social Gospel was too close to socialist circles, understood as

⁵⁹ HINSON-HASTY, Elizabeth (2009): The Future of the Social Gospel. In: *Theology Today*. 66, 1(April): 68–69. <https://doi.org/10.1177/004057360906600106>.

⁶⁰ HINSON-HASTY 2009, 68.

⁶¹ EVANS 2017, 203.

communism; however, there were several denials of such claim. Arguing in favour of social justice, equality, and a cooperative commonwealth, as in the case of Scudder, does not make a movement necessarily prone to becoming communist. In this context, the feminist take on social change was that women were better suited for the cooperative leadership that was needed to bring about the social change. Such arguments paved the way for a greater presence and influence of women in the public sphere. The ministry of women, as Scudder argues, is to be more present in the redemptive acts of God since they are created in the image of God. On this note, the Social Gospel theology was important also because of the value provided by its promoters to spiritual practices. Any practice that separated the believer from society was irrelevant.⁶² The social Christian was to be part of the society he lived in, empowered by a mysticism and social passion. The latter two elements were to be taken together since one without the other was just as irrelevant as the practices that took the believer out from the midst of fellow men. The Christian life promoted by the Social Gospel leaders was a result of spirituality and activism. The church, therefore, has a mission in society, but the truest question is whether the church is able to understand its role within it.⁶³

6. Conclusions

The Social Gospel movement developed in a time of social and economic exploitation and injustice. This does not do justice to the rather complicated strings that led to the development of the movement. The leaders of the movement witnessed the injustice, evaluated the impact, and tried to devise solutions for the problems. The aim of the movement was to solve the social evils generated by injustice and greed, manifested mainly in poverty, alcoholism, lack of sanitary measures and healthcare. These issues were considered social evils, and the movement aimed at solving them by redefining the impact of the church in society. In order to do this, the gossellers promoted a premillennialist eschatology because it argued in favour of the imminent return of Christ. Such a view also prompted a different perspective on social development. They argued that if society solved the social issues, the Kingdom of God would be fulfilled. Also, the social evils would be

⁶² HINSON-HASTY 2009, 71.

⁶³ HAIGHT, Roger (1988): The Mission of the Church in the Theology of the Social Gospel. In: *Theological Studies*. 49, 3(September). 477, 497. <https://doi.org/10.1177/004056398804900305>.

rooted out by the involvement of the government, which was seen as able to enforce morality and justice. This is the reason why social gospellers got into politics and managed to pass various laws that were in tune with their belief system. They tried to force temperance in the use of alcohol and gambling. Their perspective of society did not solve all evils since their cultural context limited their view. In this sense, issues related to gender and race remained unsolved. At that point in history, the gospellers managed to cross the divide in the issues, but never managed to deliver a solution. From this perspective, the movement was contextually limited and therefore left the definitive solutions for the generations to come. The two world wars limited the outreach of the Social Gospel, yet its tenets were filtered, criticized, some abandoned, while others were picked up and developed.

The paper deals with a general presentation of the movement, highlighting the main aspects of the Social Gospel movement, as they were presented in various critical and descriptive writings. It aimed at presenting the fundamental elements that constituted the Social Gospel movement, together with its theological perspectives. The paper also presented various critiques, contributions as well as the legacy of the Social Gospel movement. However, the paper did not aim at analysing the main writings of the movement since it only aimed at an introductory type of presentation.

The current context in Western civilization urges a reassessment of various historical, social, political, economic, and religious movements because the modern Western social development seems to revolve around the same issues that the Social Gospel movement addressed since its inception. Looking back at how our predecessors struggled with the issues may offer a better understanding of what possible solutions our generation can implement, provided a proper analysis of the context is done. The Social Gospel brings forth the constant need to tend for the weak, the destitute, the poor, the rejected, but only once the cause of their situation has been defined correctly. Some decisions will aim at alleviating the immediate dire situations of these groups of people, while other decisions would aim at the cause of these social issues. For the ecclesiastical context, the churches would have to rethink, if necessary, their stand in the matter of social outreach since the issues stem from within the society they are part of, and the members of the churches are not separated from the society where these evils take root and develop. Once such a stand is defined, the churches can become or remain elements of positive social change.

Bibliography

- BASU, Kaushik (1999): Child Labor: Cause, Consequence, and Cure, with Remarks on International Labor Standards. In: *Journal of Economic Literature*. 37, 3(September): 1083–1119. <https://doi.org/10.1257/jel.37.3.1083>.
- BLANKENSHIP, Anne M. (2020): *Just Immigration and the Social Gospel*. <https://dspace2.creighton.edu/xmlui/handle/10504/126214>.
- BOWMAN, Matthew (2007): Sin, Spirituality, and Primitivism: The Theologies of the American Social Gospel, 1885–1917. In: *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*. 17, 1: 95–126. <https://doi.org/10.1525/rac.2007.17.1.95>.
- CURTIS, Susan (2001): *A Consuming Faith: The Social Gospel and Modern American Culture*. University of Missouri Press.
- DEICHMANN, Wendy J. (2015): The Social Gospel as a Grassroots Movement. In: *Church History*. 84, 1: 203–6.
- DORN, Jacob H. (1993): The Social Gospel and Socialism: A Comparison of the Thought of Francis Greenwood Peabody, Washington Gladden, and Walter Rauschenbusch. In: *Church History*. 62, 1: 82–100. <https://doi.org/10.2307/3168417>.
- DORRIEN, Gary J. (1989): Liberal Socialism and the Legacy of the Social Gospel. In: *CrossCurrents*. 39, 3: 339–54.
- DREYER, Frederick (1986): A “Religious Society under Heaven”: John Wesley and the Identity of Methodism. In: *Journal of British Studies*. 25, 1(January): 62–83.
- EVANS, Christopher H. (2017): *The Social Gospel in American Religion: A History*. NYU Press.
- FANNIN, Coleman (2011): Social Gospel. In: Kurian, George Thomas (ed.): *The Encyclopedia of Christian Civilization*. wbecc1278. Oxford, UK, Blackwell Publishing Ltd. <https://doi.org/10.1002/9780470670606.wbecc1278>.
- GRAHAM, John Russell – COATES, John – SWARTZENTRUBER, Barbara – OUELLETTE, Brian (2007): *Spirituality and Social Work: Select Canadian Readings*. Canadian Scholars’ Press.
- HAIGHT, Roger (1988): The Mission of the Church in the Theology of the Social Gospel. In: *Theological Studies*. 49, 3(September): 477–497. <https://doi.org/10.1177/004056398804900305>.
- HAMILTON, Thomas (1942): Social Optimism and Pessimism in American Protestantism. In: *Public Opinion Quarterly*. 6, 2(Summer): 280–290.
- HARNISH, Brandon (2011): Jane Addams’s Social Gospel Synthesis and the Catholic Response: Competing Views of Charity and Their Implications. In: *The Independent Review*. 16, 1: 93–100.
- HINSON-HASTY, Elizabeth (2009): The Future of the Social Gospel. In: *Theology Today*. 66, 1(April): 60–73. <https://doi.org/10.1177/004057360906600106>.

- HUTCHISON, William R. (1975): The Americanness of the Social Gospel; An Inquiry in Comparative History. In: *Church History*. 44, 3: 367–381. <https://doi.org/10.2307/3164037>.
- JACKSON, Gregory S. (2006): “What Would Jesus Do?”: Practical Christianity, Social Gospel Realism, and the Homiletic Novel. In: *PMLA*. 121, 3: 641–61.
- JACOBS, Pierre (2015): The Social Gospel Movement Revisited: Consequences for the Church. In: *HTS Theological Studies*. 71, 3: 01–08. <https://doi.org/10.4102/HTS.V71I3.3022>.
- KELLEY, Florence (1905): Child Labor Legislation and Enforcement in New England and the Middle States. In: *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*. 25: 66–76.
- LASH, Christopher (1990): Religious Contributions to Social Movements: Walter Rauschenbusch, the Social Gospel, and Its Critics. In: *Journal of Religious Ethics*. 18, 1(Spring): 7.
- LATTA, Maurice C. (1936): The Background for the Social Gospel in American Protestantism. In: *Church History* 5, 3: 256–270. <https://doi.org/10.2307/3160788>.
- LUKER, Ralph E. (1998): *The Social Gospel in Black and White: American Racial Reform, 1885–1912*. Univ of North Carolina Press.
- MARTIN, Michelle E. (2012): Philosophical and Religious Influences on Social Welfare Policy in the United States: The Ongoing Effect of Reformed Theology and Social Darwinism on Attitudes toward the Poor and Social Welfare Policy and Practice. In: *Journal of Social Work*. 12, 1(January): 51–64. <https://doi.org/10.1177/1468017310380088>.
- MICH, Marvin L. Krier (1998): *Catholic Social Teaching and Movements*. Twenty-Third Publications.
- MOHN, Elizabeth (2017): Christian Socialism. In: *Salem Press Encyclopedia*. Salem Press. <http://0-search.ebscohost.com.wam.seals.ac.za/login.aspx?direct=true&db=ers&AN=87997717&site=eds-live&scope=site>.
- MORGAN, J. Graham (1969): The Development of Sociology and the Social Gospel in America. In: *Sociological Analysis*. 30, 1: 42. <https://doi.org/10.2307/3709933>.
- NARDINELLI, Clark (1980): Child Labor and the Factory Acts. In: *The Journal of Economic History*. 40, 4: 739–755.
- NIXON, Justin Wroe (1942): The Status and Prospects of the Social Gospel. In: *The Journal of Religion*. 22, 4: 346–358.
- ROGERS, James Allen (1972): Darwinism and Social Darwinism. In: *Journal of the History of Ideas*. 33, 2: 265–280. <https://doi.org/10.2307/2708873>.
- SHINN, Roger L. (1988): Christian Social Ethics in North America. In: *Ecumenical Review*. 40, 2(April): 223–232. <https://doi.org/10.1111/j.1758-6623.1988.tb01535.x>.
- STONE, Geoffrey R. (2009): The Second Great Awakening: A Christian Nation. In: *Georgia State University Law Review*. 26, 4: 1305–1334.

- WHITE, Ronald Cedric (2002): *Liberty and Justice for All: Racial Reform and the Social Gospel (1877–1925)*. Westminster John Knox Press.
- WHITE, Ronald Cedric – HOWARD HOPKINS, Charles – COLEMAN BENNETT, John (1976): *The Social Gospel: Religion and Reform in Changing America*. Temple University Press.
- WILLIAMS, Joyce E. – MACLEAN, Vicky M. (2012): In Search of the Kingdom: The Social Gospel, Settlement Sociology, and the Science of Reform in America's Progressive Era. In: *Journal of the History of the Behavioral Sciences*. 48, 4(Fall): 339–362.
<https://doi.org/10.1002/jhbs.21563>.
- YEAGER, D. M. (1990): Focus on the Social Gospel: An Introduction. In: *The Journal of Religious Ethics*. 18, 1: 3–6.
- *** (1912): The Social Gospel. In: *The Biblical World*. 40, 3: 147–151.

SOMOGYI Alfréd¹:

„Úgy veszem, hogy itt jártak...” *Egy elmaradt püspöki látogatás margójára*

*Abstract. “I Take It as If They Were Here...”
A Side-Note on a Cancelled Episcopal Visitation*

The study examines a letter which has extraordinary importance for the Reformed community in Czechoslovakia. It was written on behalf of President Tomáš Garrigue Masaryk to the bishops of the Reformed Church in 1922. At that point in history, the Hungarian Reformed people, who came under the new rule of an entirely new state, Czechoslovakia, were able to form their new ecclesiastical dioceses. However, an independent Reformed Church of Czechoslovakia had not yet been proclaimed since they were not able to convene a synod. The leaders of the church tried to make use of all kinds of political connections to serve the need of the church. Therefore, they initiate a meeting with President Masaryk, who was having a holiday in Kistapolcsány (Topolčianky) during the autumn of 1922. All preparations made seemed to be organized well and go smoothly, even the lobby executed in the political arena indicated that the much-expected meeting would take place. However, the audience was cancelled by the office of the head of the state during the very last meeting. This study investigates the preparations of the meeting, tries to assess on the basis of historical sources its assumed significance, and offers a reflection about the possible reasons why the hearing had been cancelled.

Keywords: Czechoslovakia, Reformed Church, ecclesiastical policy, audience of the president of the state, state and church relations, Tomáš Garrigue Masaryk, István Pálóczi Czinke

¹ A felvidéki Apácaszakállas református lelkipásztora, a komáromi Selye János Egyetem Református Teológiai Karának tanára, jelenleg a kar dékánja. Egyházjogász, egyháztörténész. E-mail címe: somogyia@ujs.sk.

1. Bevezetés: az ominózus levél előzményei

1922-ben, négy évvel az impériumváltás és két évvel a trianoni békediktátum után, a Csehszlovákiához csatolt felvidéki reformátusság még mindig nem tudta létrehozni önálló, országos egyházát. Az egyházkerületek már megalakultak, és a hivatalban lévő rangidős püspök – Pálóczi Czinke István rimaszombati lelkész – a konvent elnökeként képviselte a református egyházat az állami hivatalok felé, így a köztársasági elnök prágai irodájával is kapcsolatban állt. A református egyház vezetői kicsit jobban bíztak Tomáš Garrigue Masaryk csehszlovák államfőben, mint a pozsonyi minisztériumi hivatalnokokban. Ennek két oka lehetett. Az egyik protokolláris: ezek az egyházvezetők még nem szoktak hozzá a köztársaság közigazgatásához, és a régi, monarchiai rend szerint a köztársasági elnökhöz kötötték a császári jogköröket, főleg azokat, amelyek az egyház legfelsőbb felügyeleti jogát érintették. A másik pedig egy „személyes” ok lehetett. Balogh Elemér, a Dunáninneni egyházkerület püspöke jól beszélt angolul, és amikor Masaryk elnök amerikai feleségével együtt 1921-ben Pozsonyban járt, az elnöki díszbédre meghívták a református püspököt is, sőt az elnök felesége mellé ültették, hogy legyen valaki, aki az amerikai származású elnökfeleséggel el tud beszélgetni...

Nem nevezhetnénk élénknek az egyházvezetés és az elnöki iroda levelezését, de azért volt némi előzménye a tanulmányunk tárgyát képező ominózus levélnek.

1.1. A püspöki hivatal és az elnöki iroda levelezése

Az egyház már 1920-ban segítséget kért az államfőtől. Pálóczi Czinke István Masaryk elnök közbenjárását kérte² a lelkészözvegyek és -árvák segélyezésében és a lelkészek és tanítók államsegélye ügyében, mivel a református egyház 1919-re és 1920-ra egyetlen fillér államsegélyt (kongruát) sem kapott a csehszlovák államtól. A püspök azzal érvelt, hogy a reformátusok a köztársaság egyenjogú polgárai, nekik is jár az, ami minden más felekezeten megillet. Egy héttel később meg is jött a válasz³ Prágából, hogy az elnöki iroda továbbította a kérelmet Pozsonyba, az illetékes minisztériumhoz.

² Pálóczi Czinke István 1920. december 6-i sürgönye Tomáš Garrigue Masaryk államfőnek. Dunáninneni Egyházkerület Levéltára 175/1920; Dunántúli Református Egyházkerület Levéltára, Pápa (a továbbiakban: DREL) 1.2. fond.

³ Az elnöki iroda 1920. december 13-án kelt német nyelvű levele (ikt. sz.: Č.R. 17.886/20). DREL 1.2. fond.

Egy személyes prágai látogatás is kilátásban volt 1921 januárjának első felében, de ez elmaradt, mivel ekkorra még nem alakult meg a Dunáninnyi és a Kárpátaljai egyházkerület.⁴

Majd a zsinattartás kérdésében is az elnöki irodával állt levelezésben a konventi elnök. Már 1921-ben tervezte a református egyház a zsinatot, de ez nem jött össze. Ugyanez volt a helyzet 1922-ben is, amikor is Pálóczi Czinke István püspök és Lukácsi Géza főgondnok a konvent lelkészi és világi elnökeiként így fogalmaztak a felterjesztésében: „mivel a zsinat engedélyezés mélyen tisztelt Elnök úrnak, mint a köztársaság fejének hatáskörébe tartozik, ezért fordulunk mély tisztelettel Elnök úrhoz, kegyeskedjék ezen tervezett zsinatunkra, melyet Léván 1922. október 8-án kezdődőleg akarunk megtartani, mely zsinatunkon egyetemes egyházunkat 40, felerészben lelkészi, felerészben világi tag fogja képviselni – engedélyt adni”.⁵ A válasz a pozsonyi iskolaügyi minisztériumtól érkezett,⁶ s ebben a csehszlovák államhatalom az 1790. évi XXVI. törvénycikkre hivatkozva kérte felterjeszteni a zsinat résztvevőinek pontos névsorát. A zsinat 1922-ben is elmaradt.

Közben az egyház – az elszenvedett sérelmei miatt – megfogalmazta a maga memorandumait, amelyeket ugyancsak az elnöki irodához is felterjesztett. Az ezekre kapott válasz egybecsengett az eddigiekkel. Az elnöki iroda minden esetben jelezte, hogy a zsinattartásról, a nyelvhasználatról, a református egyházzal szembeni sérelmekről, a lelkészi fizetések rendezéséről, valamint az iskolai követelésekről szóló memorandumok az elnök úr elé terjesztettek és „az ő megbízásából az abban foglalt panaszok és kívánságok megfontolás és további intézkedés céljából a közoktatási minisztériumhoz utaltattak át. A zsinat egybehívásáról alkotmányszerűleg a kormány fog dönteni.”⁷ Az eddigi levelezés rövid áttekintéséből is látszik, hogy az egyházvezetés a prágai elnöki irodához fordult, az elnöki iroda viszont minden beadványt a pozsonyi minisztériumba tett át.

⁴ Ez a történelmi Dunántúli egyházkerület Csehszlovákiához csatolt részén jött létre. 1921. január 27-én mondta ki a kerületi közgyűlés az egyházkerület megalakulását és a tisztviselők megválasztása, hivatalba lépése és Balogh Elemér püspök beiktatása 1921. június 22-én történt.

⁵ A konvent elnökségének 1922. május 17-én kelt levele a csehszlovák köztársasági elnökhöz. DREL 1.2. fond.

⁶ A Népművelési és Iskolaügyi Minisztérium 1922. szeptember 29-én kelt, 97510/22 ikt. sz. levele Pálóczi Czinke Istvánnak. DREL 1.2. fond.

⁷ Az elnöki iroda 1922. szeptember 8-án kelt, Z.D.4923/22 ikt. sz. levele a Konvent Elnökségének. DREL 1.2. fond.

Így érkezünk el az 1923. évhez, amikor is, végre, június 17-én Léván megnyílt a református egyház alkotmányozó zsinata, és megalakult a Szlovenszkói és Kárpátaljai Egyetemes Református Egyház.⁸ A zsinaton elfogadott törvénytárat azonban a *ius supremae inspectionis* elve alapján ugyancsak jóvá kellett hagyni az állammal. Az egyházvezetés természetesen a prágai elnöki irodába terjesztette be a törvényeket és értetlenkedve fogadta a pozsonyi minisztériumtól kapott választ, hogy szlovák nyelven és 17 példányban terjessze be az egyház törvénytárát a minisztériumba. Elindult egy hosszadalmas folyamat a törvények állami jóváhagyása ügyében, amelynek voltak olyan érdekességei is, amikor az egyház azzal érvelt, hogy a zsinat magyar törvényeket fogadott el, így nem áll módjában szlovák fordítást betervezni, mert nem azt fogadta el a zsinat. A minisztérium fordítottassa le magának szlovákra a magyarul betervezett törvényeket, de az egyház azt kéri, hogy a törvénytár elfogadása esetén a református egyház törvényei magyarul és németül jelenjenek meg a közlönyben, mivel a magyar változat lesz az egyházban a hivatalos. Ezek után nem meglepő, hogy a református egyház törvénytárát 1938-ig, Csehszlovákia megszűnéséig, nem fogadta el a csehszlovák állam. Az 1923. évi lévai zsinat után azonban elindult egy intenzív egyeztetés, tárgyalás és háttérlobby a törvények állami elfogadtatásáért. Ebbe az igyekezetbe illeszkedik bele a tanulmányunk tárgyát képező levél is.

2. Találkozni kell az elnökkel

Egy évvel a zsinat után, 1924 nyarán már világos volt az egyházvezetésnek, hogy nem lesz könnyű feladat a törvények állami jóváhagyása. Az államhatalom csak a szóbeli tárgyalásokon fogalmazta meg a fenntartásait, írásba soha nem adta azt, hogy a törvénytárral az a baja, hogy az erősen kötődik a történelmi Magyarország református egyházához. Az egyházkerületek és egyházmegyék történelmi magyar megnevezésének megtartását sérelmezték leginkább. Pálóczi Czinke István püspök minden lehetőséget megragadott arra, hogy valahogy mégis elérje az egyházi törvények állami elfogadását.

Jó alkalom kínálkozott erre 1924 szeptemberében. Az egyházvezetők megneszelték, hogy Masaryk elnök augusztusban és szeptemberben néhány hetet a szlovákiai

⁸ A zsinattal kapcsolatos részleteket lásd: LÉVAI, Attila – SIMON Attila – SOMOGYI Alfréd – SZARKA László – TÖMÖSKÖZI Ferenc (2019): *Az első húsz év. A Szlovákiai Református Keresztény Egyház 1918–1938 között*. Komárno, Selye J. Egyetem.

Kistapolcsányban fog tölteni. Elsősorban nyaralásról, pihenésről szólt az elnöki program. Itt jegyezzük meg, hogy továbbra is élt a konvent és az elnöki iroda közötti levelezés. Az egyházvezetés például 1923-ban táviratban köszöntötte az elnököt 73. születésnapján,⁹ amire magyar nyelvű köszönőlevél¹⁰ érkezett Prágából. Majd májusban részvétet nyilvánított¹¹ az egyházvezetés Masaryk elnöknek felesége halála miatt, amit ugyancsak egy magyar nyelvű válaszlevélben¹² köszön meg a prágai elnöki iroda. A lévai zsinat is táviratban köszöntötte az elnököt,¹³ amit ő ugyancsak megköszönt. Az egyházvezetés tehát okkal feltételezhette azt, hogy Masaryk elnöknel megértésre és támogatásra találnak a reformátusok az egyházi törvények állami elfogadtatását illetően. Pálóczi Czinke István püspök megpróbálta hát elintézni, hogy a Kistapolcsányban pihenő államfő fogadja a református egyház vezetőit. A terv az volt, hogy Balogh Elemér, a Dunninnei egyházkerület, Pálóczi Czinke István, a Szlovenszkói Tiszáninneri egyházkerület és Bertók Béla, a Kárpátaljai egyházkerület püspöke teszi majd tiszteletét a Kistapolcsányban pihenő köztársasági elnöknel. Persze, az egyházban is elment a híre annak, hogy a püspökök találkozni fognak az államfővel, és több lelkész is intenzív levelezésbe kezdett, hogy a sérelmeit vagy a függőben lévő ügyeit vigyék a püspökök az elnök elé. Elsősorban az elmaradt államsegélyekről és a meg nem adott csehszlovák állampolgársági ügyekről volt szó. Ezekben a kérdésekben általában Balogh Elemér püspök személyesen is eljár, hiszen pozsonyi lelkipásztorként „csak átsétált” a Széplak utcai lelkészi hivatalból a közelben lévő minisztériumba. Balogh püspök fel is vetette Pálóczinak, hogy akár az érintett lelkészek is eljöhethének velük együtt Kistapolcsányba, hiszen a püspökök úgymint szeretnének

⁹ Pálóczi Czinke István az 1923. április 25-i losonci konventi ülés elnöki beszámolójában említi a táviratot. Az elnöki beszámoló szövege, kézirat. DREL 1.2. fond.

¹⁰ Az elnöki iroda 1923. március 27-i kelt, 409/23 ikt. sz. válaszlevél a születésnap köszöntésére. DREL 1.2. fond.

¹¹ Pálóczi Czinke István 1923. május 14-i, 71/1923 ikt. sz. távirata Masaryk elnöknek. DREL 1.2. fond.

¹² Az elnöki iroda 1923. június 21-én kelt, 2890/756/23 ikt. sz. válaszlevele a részvétnyilvánításra. DREL fond 1.2.

¹³ A távirat szövege: „Köztársasági Elnök Úr! A szlovenszkói és ruszinszkói ref. egyházunk zsinata mai napon tanácskozását megkezdvén, Elnök Urat, mint az állam fejét, mély tisztelettel üdvözlí, biztosítván Elnök Urat arról, hogy teljes erejével az állam és az egyház azonos erkölcsi céljának megvalósítását munkálja, s erre Elnök Úrnak jóindulatú támogatását kéri, s egyúttal Elnök Úrnak az állam és egyház javára irányuló működésére Isten áldását kívánja. Pálóczi Czinke István püspök, Lukácsi Géza főgondnok”. DREL 1.2. fond.

beszélni az elnökkel a lelkészek állampolgárságának kérdéséről.¹⁴ A találkozót szervező Pálóczi Czinke István nem fogadta kitörő örömmel püspöktársa javaslatát. A püspöki hivatalok közötti intenzív levelezésben megtaláljuk Pálóczi Czinke válaszát, miszerint az egyházi küldöttség összetételét a konvent határozta meg, és annak kibővítését „sem célszerűnek, sem szükségesnek nem látnám”.¹⁵ Jelzi továbbá püspöktársának, hogy a találkozói időpontjáról őt fogják értesíteni, és a dátumot sürgönyben fogja tudatni Balogh püspökkel.

Az elnöki találkozót Pálóczi Czinke kezdeményezte, de a tényleges szervezést már nem ő és nem a püspöki hivatal intézte. Erre egy külső segítő embert, a prágai politikai intézkedésekben jártasabb embert kértek fel. Ő volt Tomory János, az Országos Keresztényszocialista Párt¹⁶ prágai parlamenti frakciójának a titkára. Amint az egyházvezetők döntöttek a találkozóról, azonnal kérték Tomory segítségét. A püspöki titkár, a konvent utáni napon az alábbi levelet küldte a frakciótitkár úrnak:

„Az Egyetemes Konvent f. hó 26-án¹⁷ Kassán tartott rendkívüli ülésében hozott határozata folytán a szovenszkói és ruszinszkói magyar reformtus egyház püspökei: Pálóczi-Czinke István egyetemes konventi elnök vezetésével, Balogh Elemér pozsonyi és Bertók Béla munkácsi püspökök küldöttségileg tisztelegni óhajtanának a Köztársasági Elnök úrnál, miután jelenleg Slovensko területén, Kistapolcsányban tartózkodik.

Tisztelettel azíránt keresem meg Nagyságodat, Főtiszteletű Konventi Elnök úr nevében, kegyeskedjék az Elnöki Irodánál megtudni: 1./ Meddig tartózkodik az Elnök Úr Kistapolcsányban? 2./ Fogadhatná-e ott a püspöki kart? 3./ Körülbelül mikor tehetné a küldöttség tiszteletét? – Ha esetleg külön bejelentés szükséges, hová küldendő?

¹⁴ Lásd például Balogh Elemér 1924. augusztus 30-án kelt levelét Sebestyén Ferenc garamlöki lelképásztornak, amelyben konkrétan leírja, hogy a megbeszélésen téma lesz a honosság kérdése is, és ezért ő úgy gondolja, hogy a konventi tagokon kívül az érintettek is eljöhethének Kistapolcsányba. DREL 1.2. fond. És Balogh Elemér püspök 1924. augusztus 30-án kelt 364/1924 ikt. sz. levele Pálóczi Czinke István püspöknek, melyben jelzi, hogy jónak tartaná, hogy Tóth Zsigmond nagymadi lelkész is eljöhethen az elnöki audienciára. Mint írja: „a magam részéről csak az ügy javára szolgálónak, s a felelősség megosztását elősegítőnek tartom, ha lelkészársak a maguk költségére hozzánk csatlakoznak”. DREL 1.2. fond.

¹⁵ Pálóczi Czinke István 1924. szeptember 1-én kelt levele Balogh Elemérnek. DREL 1.2. fond.

¹⁶ 1920-ban alakult magyar politikai párt volt Csehszlovákiában, amelyik elsősorban a katolikusokat kívánta megszólítani. 1932-től ennek a pártnak volt az elnöke a mártírhalált halt felvidéki magyar politikus: Esterházy János.

¹⁷ 1924. augusztus 26-án volt a konvent kassai ülése.

Szíveskedjék ezekről sürgősen, amennyiben szükséges, távirati úton értesíteni”.¹⁸

Tomory segítségét nem most vette igénybe először a református egyház. Amikor a lévai törvények állami jóváhagyásáról volt szó, és az egyházvezetés a törvénytárat beterjesztette Prágába, az elnöki irodához, sokáig semmi válasz nem érkezett. Ekkor Tomory János segítségét kérték, hogy nézne már utána, mi van az egyház törvénytárával. Írásos válasz azonban nem érkezett tőle. A sürgősen tető alá hozandó elnöki találkozó kapcsán a levél után három nappal Pálóczi Czinke István püspök telefonon is megkereste Tomoryt. Így tudta meg, hogy „törvényeink Prágából »felülvizsgálat céljából« július közepén visszaküldettek Pozsonyba, a minisztériumba”.¹⁹ Balogh Elemér püspöknek címzett levelében arra kéri püspöktársát, hogy a minisztériumban személyesen sűrgesse meg a törvények átnézését és Prágába való visszaküldését. Az elnöki találkozóval kapcsolatban pedig arról tájékoztatja Baloghot, hogy „a Köztársasági Elnök úr irodájából – a Tomori²⁰ útján – azt az értesítést nyertem a tervbe vett kistapolcsányi audienciára nézve, hogy effelől az Elnök úr személyesen fog dönteni, s az értesítés egyenesen ide jön. Ha az Elnök úr hajlandó lesz Kistapolcsányban fogadni, ahol szeptember 15-ig marad, táviratilag tudatni fogom Főtiszteletűségedet a fogadás napjáról”.²¹

A levelekből és a szervezkedés, a készülődés intenzitásából jól érezhető, hogy a püspökök – főleg Pálóczi Czinke – sokat remélt ettől az elnöki találkozótól.

A szeptember 1-i utolsó levélváltás után maradt a várákozás. Az egyházvezetők tudták, hogy Masaryk elnök szeptember 15-ig lesz Kistapolcsányban, van tehát két hét arra, hogy készüljenek, megkapják az időpontot, és utazzanak. Ha a püspökök személyes hozzáállását elemezzük, akkor Bertók Béla kárpátaljai püspök volt a legkevésbé érintett ebben a kérdésben. Kárpátalja autonóm igazgatású terület volt Csehszlovákián belül, tehát az egyházi ügyeket is első fokon a kárpátaljai kormányzósággal kellett intézni. Balogh Elemér dunáninneni püspök bejáratos volt a pozsonyi minisztériumba, okkal feltételezhetjük tehát, hogy jócskán volt tapasztalata az államapparátus embereivel. Az elnöki találkozó előkészületeiben mégis

¹⁸ A Szlovenszkói Tiszáninneni Református Egyházkerület Püspöki Hivatalának 1924. augusztus 27-én kelt, 143.E.K. ikt. sz. levele Tomory János frakciótitkárnak. DREL 1.2. fond.

¹⁹ Pálóczi Czinke István püspök 1924. augusztus 30-én kelt, 144.E. ikt. sz. levele Balogh Elemér püspöknek. DREL 1.2. fond.

²⁰ A levélben így, hibás írásmóddal szerepel a név.

²¹ Pálóczi Czinke István püspök 1924. augusztus 30-én kelt, 144.E. ikt. sz. levele Balogh Elemér püspöknek. DREL 1.2. fond.

naivitásnak tűnik a részéről, hogy szorgalmazza a három püspökből álló egyházi küldöttség kibővítését azokkal a lelkészekkel, akiknek állampolgársági sérelmeik vannak. A protokoll szempontjából nem tűnik életszerűnek, hogy egy nagy létszámú egyházi küldöttséget fogadna a köztársasági elnök. Pálóczi Czinke István szlovenszkói tiszáninneni püspök magatartásában pedig erősen érezhető az, ami – minden bizonnyal miatta – az egyház álláspontja is volt, hogy a köztársasági elnöknek császári kompetenciákat tulajdonított, legalábbis egyházi ügyekben. Pálóczi Czinke²² ekkor már 69 éves volt, 46 évnyi lelkési szolgálattal a háta mögött. Tehát ő úgy szocializálódott a magyar református egyházban, hogy 40 éven át a valóban nagy dolgok Bécsben, a császári udvarban dőltek el. Ha belegondolunk, az 1855-ös születésű Pálóczi Czinke már élt a protestáns páténs kiadásakor és visszavonásakor. Gyermekeként megélte a kiegyezést és ifjú segédlelkészként a Magyarországi Református Egyház 1881-es megalakulását. Okkal feltételezhetjük, hogy ő várt legtöbbet ettől az elnöki találkozótól...

3. Az ominózus levél: az elnöki iroda válaszol

1924 szeptemberének első napjaiban a püspökök tehát „ugrásra készen” várták az elnöki iroda jelzését a találkozó időpontjáról. Ígéretük volt arra, hogy az elnök maga dönt a találkozóról, és bizkodtak az audiencia megvalósulásában.

Meg is jött a válasz, de nem az elnöki irodából, hanem a pozsonyi Teljhatalmú Minisztérium Elnökségétől. A címzett nem Pálóczi Czinke István, konventi püspök-elnök volt, hanem Balogh Elemér püspök. A szlovák nyelvű levelet teljes terjedelmében közlöm, magyar fordításban:

„Balogh Elemér református püspök úrnak Pozsonyba.

A Tomory magyar ker. szocialista klubtitkár úr által 1924. évi augusztus hó 28-án intézett telefon-kérdésre, a Czinke István, Balogh Elemér, Bertók Béla ref. püspök urak által az Elnök úrnál teendő hivatalos látogatást illetően, a Köztársasági Elnök úr irodájának kívánsága folytán közöljük Önnek, hogy az Elnök urat ez az ajánlat megörvendeztette és köszöni azt Önöknek, azonban ezt olybá veszi mintha

²² Pálóczi Czinke István életrajzát lásd: LÉVAI Attila (2019): *Mozzاناتok egy püspöki életútból: Pálóczi Czinke István*, In: *A "recepta religiók" évszázadai Erdélyben. Egyháztörténeti tanulmányok*. Kolozsvár, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet.

a látogatást tényleg megejtették volna és nem szeretné, ha az urak még a Tapolcsányba való külön utazással terhelnék magukat.

A miniszter nevében: Dr. Halka”²³

Hogy az elmaradt audiencia híre hogyan jutott el Pálóczi Czinke püspökhöz, azt nem tudjuk. Az azonban biztos, hogy szeptember 12-i keltezéssel a minisztériumi levél fordítását megküldte mind Balogh Elemérnek, mind Bertók Bélának. S csak annyit fűzött hozzá, hogy „A Teljhatalmú Minisztérium fenti leiratát tudomásulvétel céljából, fordításban mellékelten”.²⁴

4. A Találkozó elmaradásának feltételezhető okai: következtetések levonása

Ha a nem mindennapi válaszlevél mögé nézünk és keressük az okokat, akkor úgy kell feltennünk a kérdést, hogy miért nem vállalta a találkozót az elnök, illetve az elnöki iroda? Az egyházvezetők ugyanis – kezdeményezőként – nyitottak és készek voltak az audienciára. Ha az elnök személyéből indulunk ki, nem találunk nyomós okot a találkozó lemondására. Az egyházvezetők kellő tisztelettel és bizalommal voltak mindig a köztársasági elnök iránt. Bár éppen 1924 szeptemberében a pozsonyi minisztérium egyházi fegyelmi eljárást kezdeményezett a Dunáninenni püspöki hivatalnál egy konkrét esetben. A pozbai református lelkész – Bihary Kálmán – állítólag 1922-ben egy presbiteri gyűlésen megsértette az elnököt. A minisztérium szerint annak kapcsán, hogy az iskolába ki kell függeszteni az államfő képét, azt mondta a lelkész, hogy „elég sajnós, hogy erre a büdös tóra kell nézni”. Az eset azonban a tervezett találkozó után robbant ki. Kivizsgálták, és bebizonyosodott, hogy a minisztérium állítása nem megalapozott. A fegyelmi ügyből – ami megér egy külön tanulmányt – kiderül,

²³ A Teljhatalmú Minisztérium Elnökségének 1924. szeptember 10-én kelt, 9994. Ikt. sz. levele Balogh Elemér püspöknek. DREL 1.2. fond. A levél eredeti, szlovák nyelvű szövege: „Pán Elemér Balogh, ref. biskup v Bratislave. Na telefonický dotaz, učení dňa 28-ho aug. 1924 p. tajomníkom Tomorym z Maď. Kresť. soc. klubu straniva oficiálnej návštevy pána prezidenta pánmi Štefanom Czinke, Elemérom Baloghom a Vojtechom Bertókom ref. biskupmi na žiadosť kancelárie pána prezidenta Republiky Sdeľuje s Vám, že bol pán president touto nabídkou potešený a ďakuje Vám za ňu; považuje však tým návštevu za skutočne vykonanú a redád by, aby sa pánovia ešte zvlášť cestou do Topolčianok odťažovali. Za ministra: Dr. Halka”.

²⁴ Pálóczi Czinke István 1924. szeptember 12-én kelt, 155.E.K. ikt. sz levele Balogh Elemér és Bertók Béla püspököknek. DREL 1.2. fond.

hogy egy gyülekezeti tagnak a lelkész elleni bosszújáról volt szó csupán. Ha az elnöki iroda szempontjából vizsgáljuk a kérdést, az már valószínűbb, hogy az iroda nem akart egyházi ügyekkel foglalkozni, hiszen ez nem tartozott a hatáskörébe. Okkal feltételezték, hogy a püspökök egyházi sérelmeikkel érkeznének az államfőhöz, akinek mondanía, vagy legalább ígérnie kellene valamit az audiencia során. Az elnöki iroda számára tehát terhesnek tűnhetett fel a találkozó. Fontos részlet számunkra, hogy az audienciát finoman elutasító levél a teljhatalmú minisztériumból érkezett. A végrehajtó hatalom úgy gondolhatta, hogy ha az államfő bármilyen részletkérdésben is ígéretet tesz a püspököknek, az befolyásolhatja az állam és a református egyház kapcsolatát. Az egyházvezetők hivatkozhatnak rá. Említettük, hogy az egyház törvénytára éppen az állami elfogadás procedúrájában volt. Számos lelkész állampolgársága, államsegélye, a református iskolák állami előírásokhoz való igazítása folyamatban volt. Az állam tehát erős kényszerrel és nyomással bírt a református egyházra nézve. És ez a nyomásgyakorlás egyetlen célt szolgált: kikényszeríteni a 98%-ban magyar református egyház lojalitását a Csehszlovák Köztársaság iránt. És ezt a pozíciót gyengíthette volna, ha a továbbiakban az egyház vezetői egy esetleges államfői ígéretre tudnak hivatkozni. Okkal feltételezhetjük tehát, hogy a Teljhatalmú Minisztérium javasolta az elnöki irodának, hogy ne kerüljön sor a református püspökök és a köztársasági elnök találkozójára. Egyébként ilyen találkozóra – hogy a három református egyházkerület püspöke tárgyalhatott volna a csehszlovák köztársasági elnökkel – Csehszlovákia 20 éves fennállása alatt (1918–1938) soha nem került sor.

Felhasznált irodalom

Monográfia

LÉVAI Attila – SIMON Attila – SOMOGYI Alfréd – SZARKA László – TÖMÖSKÖZI Ferenc (2019): *Az első húsz év. A Szlovákiai Református Keresztyén Egyház 1918–1938 között*. Komárno, Selye J. Egyetem.

Tanulmány

LÉVAI Attila (2019): Mozzanatok egy püspöki életútból: Pálóczi Czinke István. In: *A „recepta religiók” évszázadai Erdélyben. Egyháztörténeti tanulmányok*. Kolozsvár, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet.

Levéltári forrás

A Dunántúli Református Egyházkerület pápai levéltárának a Szlovákiai Református Keresztyén Egyházra vonatkozó, 1.2. fond alatt található, hivatkozott iratanyaga.

*KOVÁCS Krisztián:*¹

Christ lag in Todesbanden. *Egy korál útja a középkortól Luther Mártonon át Johann Sebastian Bachig*

*Abstract. Christ lag in Todesbanden (Christ Lay in the Bonds of Death).
A Chorale's Journey from the Middle Ages through
Martin Luther to Johann Sebastian Bach.*

One of the focal points of Martin Luther's work as a reformer can still be discovered in his compositions. He wrote several lyrics in which he formulated essential dogmatic insights. These include the Easter song *Christ lag in Todesbanden* [Christ Lay in the Bonds of Death] based on the mediaeval Gregorian chant *Victimae paschali laudes* and its later version *Christ ist erstanden*, in which not only the joy over Easter and the resurrection of Christ can be found, but it also gives a picture of the reformer's theological insights into the death of death and sin. After nearly two hundred years, Johann Sebastian Bach processes all seven verses of Luther's song in his cantata of the same title (BWV 4), shortly after the death of his first wife. The Lutheran hymn of the resurrection will thus become a personal creed, an ars poetica, but at the same time we can find an exciting musical representation of Luther's theological view of death in Bach's composition.

Keywords: Martin Luther, Johann Sebastian Bach, Protestant choir, death, resurrection

¹ Adjunktus, DRHE, Szociáletikai és Egyházsociológiai Tanszék, Debrecen,
Email: tubalkain77@gmail.com

Minden bizonnyal a virágvasárnaptól húsvétig terjedő egyházi időszak rejti magában az egyik leggazdagabb és legizgalmasabb egyházzenei és liturgiai anyagot, amely mára több évszázadok énekeit, énekelt imádságait, motettákká, kantátákká, passiókká komponált zenei alkotásait jelenti. A rövid, egy hétnél alig hosszabb időszak nem csak a zenei és liturgiai tételek sokszínűsége és ellentétes karakterei miatt tűnik figyelemre méltónak, hanem a mögöttük meghúzódó teológiai felismerések, dogmatikai toposzok által is. Luther Márton húsvéti éneke, mely maga is több évszázadnyi előzménnyel bír, hosszú évszázadokon át jelképezte a reformátori énekköltészet teológiai fogantatását, liturgiai meghatározottságát, hitbeli erejét a személyes spiritualitásra nézve, és nem utolsósorban esztétikai értékét. A reformátor hétversszakos *Christ lag in Todesbanden* (Jézus, Megváltónk sírba száll)² kezdetű himnusza 1524-ben jelent meg az erfurti Enchiridionban.³ A húsvéti himnusz keletkezésének hátterében teológiailag jelentős impulzusok állnak, ahogyan himnológiai is fontos előzményekkel kell számolni; így jelen tanulmány Luther teológiáján keresztül kívánja megvilágítani ennek a korálnak az útját egy középkori akklamációtól kezdve egészen Bach kantátájáig.

1. Luther éneke és dogmatikai háttere

Luther halállal és feltámadással kapcsolatos teológiáját, s ezzel együtt a nagypéntek és húsvét közötti szoros összefüggést igen érzékletesen fejezi ki a *Christ lag in Todesbanden*-ben. Mivel a reformáció korában nem keletkezett számottevő és jelentős nagypénteki ének, ezért Krisztus halálának teológiai ductusát, s magát a kereszt teológiáját egyéb énekeibe integrálta Luther.⁴ Azonban a halál és feltámadás feszültségének a megszólaltatása nem csupán a nagypénteki és húsvéti kérégmára koncentrálódott, hanem egy sajátos lelkigondozói

² *Evangelikus énekeskönyv*, 215. Online elérhető: <https://enekeskonyv.lutheran.hu/enek215.htm> (utolsó megtekintés dátuma: 2021. április 13.).

³ BECKER, Hansjakob (2001): Christ ist erstanden, In: Becker, Hansjakob – Ansgar, Franz – Henkys, Jürgen – Kurzke, Hermann – Reich, Christa – Stock, Alex (szerk.): *Geistliches Wunderhorn, Große deutsche Kirchenlieder*. München, C. H. Beck. 29–41, 40.

⁴ Ld. többek között DAHLGRÜN, Corinna (2017): Choräle der Reformation, In: Dahlgrün, Corinna (szerk.): *Tradition und Innovation in der Spiritualität Martin Luthers*. Linz, Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität, <https://theologie-der-spiritualitaet.de/publikationen/studien-zur-theologie-der-spiritualitaet-ab-2017/tradition-und-innovation-in-der-spiritualitaet-martin-luthers/> (utolsó megtekintés dátuma: 2021. április 13.). 59.

aspektus mentén is körvonalazódott, amely természetesen átitta az egész megigazulástan dogmatikájának és etikájának lutheri értelmezését.

„Mindannyiunkat kikér a halál, de egyikünk sem a másik helyett hal meg, hanem önmagáért. Ordibálhatunk ugyan egymás fülébe, de mindenkinek önmagáért kell helytállnia a halál idején”⁵ – mondja ezeket az időközben klasszikussá vált sorokat Luther 1522. március 9-én, Invocavit vasárnapján Wittenbergben. Azonban Luther számára minden ilyen s ehhez hasonló drámai megfogalmazás ellenére mégsem a halál lesz a fő téma, hanem sokkal inkább a halál halála, mint ahogyan nem az élet múlandósága, hanem az eljövendő örök élet felőli bizonyosság.⁶ Így Luther halálképéről csak a feltámadás realitását figyelembe véve lehet beszélni, azaz a húsvéti kérügmában (legyen akár az egy húsvéti himnusz újraköltése) válik teljessé.

Ugyanakkor nem lehet azt sem figyelmen kívül hagyni, hogy Luther halálról alkotott elképzeléseit nagymértékben meghatározták a középkori teológia felől érkező impulzusok, s azon belül is a késő középkori apokaliptika s az utolsó ítélettől való különlegesen nagy félelem.⁷ Maga a reformátor is gyakran engedi magát elragadtatni, s korának politikai, társadalmi, természeti történéseiben és eseményeiben az utolsó napok jeleit véli felfedezni. Az 1521. december 8-án, advent második vasárnapján a Lk 21,25–33 alapján az idők jeleiről tartott prédikációjában egészen közelinek látja az ítélet napját, olyan jeleknek köszönhetően, mint a bűn és hazugság példátlan jelenléte az évszázadban, üstökösök feltűnése, ismeretlen betegség (szifilisz) megjelenése.⁸ Luther számára nem volt kizárt, hogy a végítélet, azaz a „globális halál” egészen közel jár ahhoz a korhoz, amelyben élt, ahogyan egészen konkrétan feljegyezték ezt az elképzelését az asztali beszélgetésekben: „úgy sejtem,

⁵ LUTHER Márton (2015d): Prédikáció Wittenberg népének Invocavit vasárnapjára, In: Csepregi Zoltán – Fabiny Tibor – Ittész Gábor – Reuss András (szerk.): *Luther válogatott művei 6 (Prédikációk)*. Budapest, Luther Kiadó. 215–219, 215, fordította: Szabik Zsófia

⁶ EBELING, Gerhard (1987): Des Todes Tod. Luthers Theologie der Konfrontation mit dem Tode, In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 84. 162–194, 179.

⁷ BARTH, Hans-Martin (2009): *Die Theologie Martin Luthers, Eine kritische Würdigung*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus. 491.

⁸ LUTHER Márton (2015b): Prédikáció advent 2. vasárnapján az idők jeleiről, In: Csepregi Zoltán – Fabiny Tibor – Ittész Gábor – Reuss András (szerk.): *Luther válogatott Művei 6 (Prédikációk)*. Budapest, Luther Kiadó. 184–204, különösen: 186, 187, 192; vö.: Barth: *Die Theologie Martin Luthers*, 492.

hogy az ítéletnap már nincs messze”.⁹ Mindennek ugyanakkor létezett a reformátor gondolkodásában egy jól körvonalazható teológiai előfeltétele is, amelyet Jézus Krisztus evangéliumának elhomályosításában és összezavarásában vélt felfedezni.¹⁰ Ez a fajta kozmikus halászemlélet nyilvánvalóan sokat veszített erejéből a reformátor halálát követő időszakban, s a mai interpretáció számára is inkább egyfajta kortörténeti meghatározottságként lehet rá tekinteni, mintsem egy alkalmazott apokaliptikára.

Sokkal időtállóbb viszont a reformátor halálértelmezése a személyes tapasztalatok és a lelkigondozás terén. Ebben az összefüggésben nem az lesz a fő kérdés, hogy miként realizálódik az Isten haragja és ítélete a kozmikus megsemmisülésben, hanem az, hogy miként lesz a halál a mindennapi tapasztalatok révén a keresztyén ember életének szerves részévé. Ennek a teológiai felismerésnek ismét létezik egy himnológiai lenyomata a *Mitten wir im Leben (Életünknek rendiben kerülvesz a halál)* kezdetű Luther-énekben, amely a *Media vita* latin himnusz újraköltése. A halál tehát – ennek az éneknek a bizonyossága szerint is – olyan elválaszthatatlan része az ember életének, amellyel állandóan számolnia kell, s amelyet éppen ezért nem csak az Istennel való kapcsolat függvényeként a bűn és büntetés összefüggésrendszerében lehet tematizálni, hanem éppen az Isten irgalmában való erőteljes bizalom mentén, amely határt szab a haláltól való félelemnek a kegyes ember számára. Luther számára a halál semmiképpen sem csupán a fizikai véget jelenti, ezzel mind annak hatalma, mind pedig félelmetes szellemi ereje figyelmen kívül maradna. De nem is csak mint az élet utolsó eseménye jelenik meg nála a halál, hanem olyan tényezőként, amely már most ebben az életben megérinti az embert.¹¹ Luther a latin himnusz továbbgondolásakor két perspektívát fűzött egybe: az élet és a halál rendjét, azaz a földi és a transzcendens perspektívát. Az emberi élet sebezhetősége és múlandósága számítanak a halál rendje ismertetőjegyeinek. Ám a halál rendjével való konfrontáció során nem szabad eltekinteni mindattól, ami kifejezésre juttatja az életnek a rendjét. Mindezt olyan tapasztalatok támaszthatják alá, amelyek során az élet sebezhetősége ellenére

⁹ LUTHER Márton (2014): Ítéletnap, In: Csepregi Zoltán – Fabiny Tibor – Ittész Gábor – Reuss András (szerk.): *Luther válogatott művei 8, Asztali beszélgetések*. Budapest, Luther Kiadó. 620, fordította: Márton László.

¹⁰ BARTH (2009), 492.

¹¹ BEIßER, Friedrich (1993): *Hoffnung und Vollendung* (Handbuch Systematischer Theologie, Band 15, Herausgegeben von Carl Heinz Ratschow). Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 60.

figyelemre méltó lelki-szellemi erőt mutatnak emberek, akik képesek a testi korlátozottságukat, illetve fogyatékoságukat feldolgozni.¹² A halál ebben az összefüggésben olyan ellenféllel lesz, amelyet az ember – nyilván Luther intencióját figyelembe véve – Krisztusban bízva, de mégis saját lelki ellenálló képességének (reziliencia) a segítségével igyekszik legyőzni. „Ne féljünk a haláltól annyira mód felett, mert megragadtuk az élet igéjét és az Urat magát, aki mivégettünk erőt vett a halálon”¹³ – olvasható az *Asztali beszélgetésekben*. A krisztológiai meghatározottság tehát eleve adott, ebben passzív az ember, viszont annak foganatosításában az ember maga is aktív szerepet játszik. A halál legyőzésének dogmatikai felismerését etikailag szükséges alkalmaznia a keresztyén embernek.

A halál ugyanakkor ambivalens módon határozza meg az emberi életet. Egyrészt aláhúzza az ember egyedülálló felelősségét és méltóságát, megkímélve attól, hogy csupán az emberi nem egy tetszőleges példánya legyen. De a halál azt a megalázó és elretentő tapasztalatot is okozhatja, hogy az élettel nem összeegyeztethető módon állandóan többet várjon az ember az élettől, mint amit az a maga esendőségében megadna, és hogy más akarjon lenni, legalábbis másnak akarjon látszani, mint amit a legtöbbször illékonynak mondott élet biztosít a számára.¹⁴

Ennek az elgondolásnak az alapján beszél Luther a halállal szembeni védekezés lehetőségéről s a keresztyén ember etikai kötelezettségéről. Az 1525-ben Boroszlóban kitört pestisjárvánnyal kapcsolatban egykori tanítványának, Johannes Hess plébánosnak 1527-ben írt *Elmenekülhetünk-e a halál elől?* című levelében Luther megkérdőjelezi annak a teológiai toposznak a realitását, miszerint a halál Isten büntetése lenne csupán, s ami elől az ember nem tud elmenekülni. Józan megfontoltsággal és gyakorlati érzéssel a keresztyén ember testi épsége és a felebarát egészsége iránti etikai kötelezettségét hangsúlyozza a fatalizmussal és a halált Isten elkerülhetetlen büntetéseként értelmező felfogással szemben. Akár a mai pandémia idején is releváns lehet a reformátor meglátása, miszerint: „aki egészsége érdekében értelmét nem használja, amivel felebarátja veszélyeztetése nélkül élhetne, az elhanyagolja a saját testét, és vigyázzon, nehogy az Isten elítélje őt, mint aki saját magának gyilkosa. ... Ráadásul az még borzasztóbb, hogy valaki, aki a

¹² KRUSE, Andreas (2017): Alter, In: Wegner, Gerhard (szerk.): *Von Arbeit bis Zivilgesellschaft, Zur Wirkungsgeschichte der Reformation*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt. 22–32, 25.

¹³ LUTHER (2014): *A haláltól nem kell túlságosan félni*. 507, fordította: Márton László.

¹⁴ EBELING (1987), 167.

saját testét elhanyagolja, és nem védekezik a pestis ellen, amennyire csak lehet, az sokakat megmérgezhet és megfertőzhet, akik különben egészségesek maradhatnának, ha saját testét – amiért ő felelős – gondozná.”¹⁵

Miközben Luther hangsúlyozza, hogy a halál a teremtmények közül éppen az emberek számára tűnik a legnegatívabb tapasztalatnak abból a pszichológiai felimerésből kiindulva, miszerint „az ember nem halálra született”,¹⁶ aközben a bűn-halál-ördög kapcsolatrendszerben egy pozitív olvasat is megjelenik, amennyiben a halálban a bűn határait és annak végét látja az ember.¹⁷ A halál tehát a keresztyén ember számára akár a teljes Isteniszteletet is magában foglalhatja,¹⁸ sőt Luther egészen addig a pozitív olvasatig is elmereszkedik az 51. zsoltár magyarázatában (s ezt a középkori hallgatóság felől érdemes igazán hangsúlyozni, de egyben etikai üzenete van a mai ígehallgatók vitalitására nézve is), hogy „a halál üdvös mindazoknak, akik Krisztusban hisznek, mivel nem cselekszik egyebet, mint hogy mindazt megemészti s porrá teszi, ami Ádámtól született, hogy bennünk egyedül Krisztus lakozzék.”¹⁹ Mindez azonban nem jelenti azt, hogy a keresztyén embernek nem kellene komolyan vennie a halállal való szembenézést. A halál szemlélése, a *meditatio mortis* félelmet és rettegést kelt az emberben, s ez hozza magával azt a lelkipozíciós feladatot, amelynek a halálfélelemmel szembeni ellenállást kell szolgálnia.²⁰ A halálra való készülődésről írt sermójában éppen erre figyelmeztet, hogy a halállal kapcsolatban le kell győzni minden félelmet annak tudatában, „hogy utána tágas tér és nagy öröm vár ránk”.²¹ A halál önmagában való, egyben elrettentést eredményező szemlélése abban oldható fel, hogy

¹⁵ LUTHER Márton (2011b): Elmenekülhetünk-e a halál elől? In: Csepregi Zoltán – Fabiny Tibor – Ittész Gábor – Reuss András (szerk.): *Luther válogatott Művei 5 (Bibliafordítás, vigasztalás, imádság)*. Budapest, Luther Kiadó. 531–551, 545, fordította: Kovács Áron.

¹⁶ LUTHER, Martin (1930): Enarratio Psalmi XC, In: *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Band 40. Dritte Abteilung*. Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger. 476–594, 513 (WA 40/3, 513).

¹⁷ BARTH (2009), 497.

¹⁸ I. m. 498.

¹⁹ LUTHER Márton (2011a): A hét bűnbánati zsoltár, In: Csepregi Zoltán – Fabiny Tibor – Ittész Gábor – Reuss András (szerk.): *Luther válogatott Művei 5 (Bibliafordítás, vigasztalás, imádság)*. Budapest, Luther Kiadó. 25–90, 56, fordította: Schulek Tibor és Weltler Ödön.

²⁰ BEIßER (1993), 62.

²¹ LUTHER Márton (2015c): Sermo a halálra való készülődésről, In: Csepregi Zoltán – Fabiny Tibor – Ittész Gábor – Reuss András (szerk.): *Luther válogatott Művei 6 (Prédikációk)*. Budapest, Luther Kiadó. 111–123, 112, fordította: Friedrich Károly és Muntag Andor.

azokra kell tekinteni, akik legyőzték a halált, azaz mindenekelőtt Krisztusra és minden szentjére, mert „ezekben a képekben a halál nem lesz többé borzalom és rettegés..., inkább megvetett és megölt, már ebben az életben megölt és legyőzött.”²² Így az evangélium a halál rettenetéről a megfeszített kegyelmére irányítja a figyelmet,²³ ezért „a halált az életben, a bűnt a kegyelemben, a poklot a mennyben kell szemlélned” – írja Luther.²⁴ Ismét az *Asztali beszélgetések*ben lehet találkozni a halállal való szembenézés azon aspektusával, amely eleve a halálfélelmet nevezi meg fő veszélyforrásnak, magával a halállal szemben: „A halálfélelem maga a halál, semmi más. Aki a haláltól való félelmet kiveti a szívéből, az nem ízeleli és nem szenved a halált.”²⁵ A keresztyén ember halálhoz való viszonya tehát több oldalról realizálódik, amelyet a lutheri felismerések alapján a lelkigondozás segíthet eljutni arra a dogmatikai és etikai konklúzióra, amely egyben a *Christ lag in Todesbanden* korál szempontjából lényeges – egy harmadik aspektus kiindulópontja is lehet egyben; s ez nem más, mint az élet és halál párharca. A hívő ember életében ezt többek között a keresztség sákramentuma jeleníti és erősíti meg, amennyiben azt a bűnnek való naponkénti meghalásnak és lelki értelemben vett feltámadásnak tekintjük.²⁶

A halálról való gondolkodás harmadik jelentős megközelítése tehát a halál dogmatikai értelmezésében jelenik meg Luthernél, amely nyilvánvalóan újabb teológiai toposzok mentén realizálódik. Többek között a már említett bűn-halál-ördög kapcsolatrendszerben, hiszen gyakran nem csak és kizárólag önmagában beszél a halálról Luther, hanem legtöbbször egy lélegzetvétellel a bűnnel együtt említi, úgy, mintha a halál a bűn baj- és harcostársa lenne.²⁷ Így Luther értelmezése szerint a halál elsőrenden nem egy orvosi vagy biológiai probléma lesz, hanem teológiai, pontosabban hamartiológiai, melyet Pál apostol alapján a bűn zsoldjaként értelmez (Róm 6,23). Ez alapján a halál nem a testi egzisztenciánk számára kihívás, hanem a lelkiismeretünk számára a törvénnyel való konfrontációja révén teszi világossá azt, hogy az élet elveszthető.²⁸ A bűn realitása ebben az olvasatban is el-, illetve megkerülhetetlen. A *Christ lag in Todesbanden* második

²² I. m. 115–116.

²³ Vö.: EBELING (1987), 170–171.

²⁴ LUTHER (2015c): *Sermo a halálra való készülődésről*. 115.

²⁵ LUTHER (2014): *A halálfélelem*. 623.

²⁶ EBELING (1987), 177; vö.: BARTH (2009), 283.

²⁷ BEIßER (1993), 61–62.

²⁸ BARTH (2009), 496.

és harmadik versszaka²⁹ expressis verbis ennek a dogmatikai toposznak a mentén tekint Krisztus halálára és feltámadására, azaz: a bűn a teljes emberi egzisztenciát hatalmába kerítette (2. vsz.),³⁰ ám Jézus Krisztus „elintézte a bűnt”,³¹ s ezzel elvette a halál hatalmát.³² Luther számára ez egy lényeges teológiai gondolat, hogy aki Jézus Krisztusban hisz, az tudja: nem szükséges már a halált többé komolyan venni, mert már csupán egy „halálocskáról” (Tödlein) van szó.³³ Jóllehet mindez nem jelentheti a halál elbagatellizálását, hiszen a halál halála és a bűn halála éppen Krisztus megváltói munkájának eredménye: „Istennek az az elhatározása, hogy Krisztus által elvegye rólunk, amit az ördög Ádám révén ránk terhel. Ránk terhelte a bűnt és a halált. Ezért hozta el Isten a halál halálát és a bűn bűnét, a mérge mérégét, a fogság fogságát.” – írja Luther a Római levél-előadásában.³⁴ Ezen a ponton a halál halála a megigazulástan által kerül megvilágításba, s a *Christ lag in Todesbanden* negyedik versszakában szemlélteti egészen képszerűen Luther:

„Ilyen bajvívás nem volt még,
Küzdött halál és élet,
Mígnem a halál erején
Az Élet győztesé lett,
S az ige valóra vált:

²⁹ A hét versszakból – az eredeti második versszak kihagyásával – csak hat került be fordításba a Magyarországon használatos evangélikus énekeskönyvbe; a hivatkozások során viszont a lutheri német himnusz strófáinak számozását használom.

³⁰ Nem volt olyan emberfia,/Ki erőt vett a halálon:/Bűnért kellett meghalnia/Mindenkinek a világon;/Rabjaivá így lettünk,/Hatalma így nőtt felettünk,/De megtörte Isten Fia!/Halleluja! (Az eredeti lutheri második versszak – Vietórisz József fordítása).

³¹ A műfordítások nem minden esetben adják vissza az eredeti lutheri szöveg dinamikáját. Ebben az esetben: „hat die Sünd abgetan” = Minden bűnünk eltörölte (V. J. fordítása); Széttörve már a rabiga (Evangélikus énekeskönyv, 215).

³² „Damit dem Tod genommen/All sein Recht und sein Gewalt = (szó szerint) elvette a halál jogát és hatalmát.

³³ LUTHER, Martin (1929): Crucigers Sommerpostille, In: *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Band 22*. Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger, 13k. (WA 22,100,13k.).

³⁴ LUTHER Márton (2020b): Római levél-előadás – A scholionok, In: Csepregi Zoltán – Fabiny Tibor – Ittész Gábor – Reuss András (szerk.): *Luther válogatott Művei 9 (A Római és a Galatalevél magyarázata)*. Budapest, Luther Kiadó. 173–518, 327, fordította: Krähling Edit.

Krisztus halála a halált
Elnyelte, megcsúfolta.
Halleluja!”³⁵

Luther a megigazulástan klasszikus modelljének figyelembe vételekor a régi egyház zsarnokharcmotívumához nyúl vissza, amelyben a halál és az ördög, a törvény és Isten haragja lesznek azok a pusztító hatalmak, amelyek fenyegetik az embert, s mindezeket a fenyegetéseket és küzdelmeket maga Krisztus vállalja magára. Ahogyan egy húsvéti prédikációjában adja Krisztus szájába a következő szavakat Luther: „Én magam leszek a méreg, amely megfolytja a halált.”³⁶ Ezen a ponton a lutheri himnusz eljut a nagypénteki meghatározottságtól a húsvéti bizonyosságig.

Luther számára az egyes emberek feltámadása a lényeges az emberiség sorsával vagy a mindenség jövődjével szemben. Ráadásul a lélek halhatatlanságának elvetése alapján az egész ember feltámadásáról beszél,³⁷ amely magában foglalja az ember lelkét és testét, amely a feltámadás során új alakot kap.³⁸ A feltámadás záloga Krisztus feltámadása, s így Krisztus feltámadásával kezdetét veszi az ember feltámadása is.³⁹ „Isten nekem a szentségekben ígéretét és kegyelmének biztos jelét adta, hogy Krisztus élete legyőzte az én haláloamat az ő halálával, engedelmessége eltörölte bűneimet az ő szenvedése által, szeretete megrontotta a pokloamat az ő elhagyatottsága által” – írja Luther a halálra való készülésről szóló sermójában.⁴⁰ Hangsúlyos viszont ebben a folyamatban az ember ismételt passzivitása. Szerepe, feladata kizárólag abban áll, hogy engedi Istent munkálkodni az ember saját életében: „a mi cselekvésünk abban áll, hogy megengedjük, Isten munkálkodjon bennünk, amiképpen látjuk, hogy a zeneszerszámon inkább játszanak, semmint az játszik.”⁴¹ A feltámadás azonban nem csupán az eszkatológiai távlatban realizálódik, hanem, amint már korábban utalás történt rá,

³⁵ *Evangelikus énekeskönyv* 215,3.

³⁶ LUTHER, Martin (1903): Predigt am ersten Osterfeiertag Nachmittags, In: *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Band 27*. Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger. 116–120, 117. (WA 27,117,5), a szerző fordítása.

³⁷ BARTH (2009), 500.

³⁸ BEIßER (1993), 71.

³⁹ Vö.: Heidelbergi Káté 45. kérdés-felelet.

⁴⁰ LUTHER (2015c): *Sermo a halálra való készülédsről*, 120.

⁴¹ LUTHER Márton (2020a): Első Galata levél-kommentár, In: Csepregi Zoltán – Fabiny Tibor – Ittész Gábor – Reuss András (szerk.): *Luther válogatott Művei 9 (A Római és a Galata-levél magyarázata)*. Budapest, Luther Kiadó. 519–736, 639, fordította: Dér Katalin.

a keresztség révén is megtapasztalhatóvá válik, amennyiben a keresztségben az óember halálát (*mortificatio*) és az újember feltámadását látjuk.⁴² És amennyiben a feltámadás megkérdőjeleződne bárkiben is, akkor a reformátor szerint egyenesen az egész keresztyén hitet hazudtolná meg, a keresztséggel és igehirdetéssel, valamint az egész Krisztuseseménnyel egyetemben, egészen odáig, hogy kétségbe vonná Isten isten voltát.⁴³ Luther számára tehát a halál és feltámadás dogmatikája jól láthatóan Krisztus megváltói munkája köré épül fel, s mint legtöbb teológiai felismerésének, ennek is hangot adott énekeiben.

2. Luther énekei mint teológia és spiritualitás

Amikor Luther énekei kerülnek a teológiai vizsgálódás és kutatás fókuszába, akkor nem csupán egy marginális és elsőként kulturálisan, legfeljebb liturgiailag értelmezhető jelenség értékeléséről lehet szó, hanem a reformátor teológiai felismeréseinek és gondolkodásának talán legszélesebb körben való alkalmazásáról. Bizonyos értelemben a lutheri énekek a reformáció alkalmazott teológiájának az eredményei. Hiszen éppen a gyülekezeti énekek számítottak annak a médiumnak, amelyek által a reformáció tanítása szélesebb körben is könnyen és érthetően terjedni tudott, s nagymértékben segített abban, hogy a nép a teológiai tartalmakat illetően nagykorúvá váljon. Jóllehet nem magán az éneklésen mint a művészet felől realizálódó cselekvésen volt a hangsúly, hanem azon, hogy abban is Isten szava szólalt meg érthető nyelven.⁴⁴ Ráadásul a lutheri spiritualitásnak – amelynek szerves részét képezték az énekek – létezik kezdetől fogva egy határozott „evilágisága”, amely segít a hittapasztalatokat a mindennapokban megélni.⁴⁵ Az éneklés és az énekek mindezen túl a reformátor meglátása szerint alapvető lelkigondozói és vigasztaló funkciót hordoztak magukban,

⁴² BARTH (2009), 503.

⁴³ EBELING (1987), 180.

⁴⁴ MÖLLER, Christian (2005): Lutherische Spiritualität – Reformatorische Wurzeln und geschichtliche Ausprägungen, In: Krech, Hans – Hahn, Udo (szerk.): *Lutherische Spiritualität – lebendiger Glaube im Alltag*. Hannover, Lutherisches Kirchenamt. 15–28, 25.

⁴⁵ Uo. Möller ezen a ponton Dietrich Bonhoeffer idézi, aki a tegeli börtönből 1941. július 21-én a következőket írja: „Az utóbbi években egyre jobban megismertem és megértettem a keresztyénség mélységesen evilági voltát. A keresztyén ember nem valami *homo religiosus*, hanem egyszerűen ember, mint ahogy Jézus – alkalmasint Keresztelő Jánostól eltérően – ember volt. Nem a felvilágosultak, a buzgólkodók, a kényelmesek vagy az élvhajhászok sekélyes, banális evilágiságára gondolok,

azaz nem a szenvedés hangját szólaltatják meg, hanem képesek a keresztyén igehirdetés pozitív ígéreteit akár a halál és feltámadás feszültsége mentén is hallhatóvá tenni. Így a zenének is azt a feladatot vindikálja Luther, hogy a másik halálát megtapasztalva, az itt maradottak számára a félelem és a szenvedés végét hirdesse.⁴⁶ Érdemes figyelembe venni – akár a mai himnológiai útkeresés során is –, hogy Luther ezt a vigasztaló funkciót nem korlátozza csupán a temetési vagy a halálra készülést segítő énekekre, hanem a liturgia és az egyházi év valamennyi éneke közül bátran merít, amikor vigasztalásról van szó. Így idézi pl. a halálra készüléstről szóló sermójában a „Jer kérjük Isten áldott Szentlelkét” kezdetű pünkösdi éneket.⁴⁷

Az éneklésnek a pasztorális, vigasztaló funkcióján létezik egy doxológikus meghatározottsága is, amely az egyetemes papság és élet-istentisztelet teológiai meggyőződése mentén nem csupán a lelkészek, hanem a tanítók és gyülekezetek számára is előírja az éneklést, hogy kifejezésre juttassák Isten tetteit és dicsőségét az istentisztelet alkalmával.⁴⁸ Luther szerint az istentisztelet célja abban áll – a torgauai vártemplom felszentelésekor mondott prédikációja alapján –, hogy „Isten igéjével foglalatoskodjunk, és hallgassuk azt, és tárjuk Isten elé minden kérésünket, vagyis mondjunk egy hathatós imát a menny felé, sőt hálaadással hirdessük és dicsérjük együtt Isten jóságát.”⁴⁹

Mind Luther, mind pedig a reformáció többi énekszövegszerzője számára tehát lényeges és elsődleges volt a gyülekezet által énekelt énekek teológiai tartalma, amely így egyszerre lett a hitvallás, a hitismeret és a személyes hittapasztalat médiumává, valamint

hanem arra a mély evilágiságra, amely fegyelmezett, s halálnak és a feltámadásnak szüntelen tudatában van. Úgy gondolom, ebben az evilágiságban élt Luther.” BONHOEFFER, Dietrich (1999): *Börtönlevelek*. Budapest, Harmat Kiadó. 172.

⁴⁶ SCHMITZ, Peter (2014): Luthers Theologie des Todes im Spiegel der Funeralkomposition des 17. Jahrhunderts, In: Werbeck, Walter (szerk.): *Schütz-Jahrbuch 2012*. Kassel, Basel u. a., Bärenreiter. 25–40, 31–32.

⁴⁷ LUTHER (2015c): *Sermo a halálra való készülődésről*, 123. (Református énekeskönyv 234): „És ha eljön halálunk órája, emlékeztessük Istent parancsán és ígéletén kívül erre az imádságra is, és ne kételkedjünk, hogy meg is hallgatja.” (uo.).

⁴⁸ DAHLGRÜN (2017), 50.

⁴⁹ LUTHER Márton (2015a): A torgaui fejedelmi kastélyban felépített, Isten igéjének hirdetésére szentelt új ház avatóbeszéde, In: Csepregi Zoltán – Fabiny Tibor – Ittész Gábor – Reuss András (szerk.): *Luther válogatott művei 6 (Prédikációk)*. Budapest, Luther Kiadó. 465–484, 470, fordította: Bellák Erzsébet.

az egyházi év és istentisztelet liturgiájának sajátos elemévé.⁵⁰ Ennek a figyelembe vételével közelítve a *Christ lag in Todesbanden* korálhoz eleve adottá lesz annak teológiai intenciója. Azonban a Luther-ének keletkezése és zenetörténeti sajátossága újabb impulzusokkal szolgálhat teológiai meghatározottságának mélységéhez.

3. A Luther-korál középkori gyökerei

A *Christ lag in Todesbanden*” éneknek mind a szövege, mind pedig a dallama Lutherre vezethető vissza, jóllehet a reformátor már meglévő dallamforrásokra támaszkodott. Amikor első ízben jelenik meg nyomtatásban 1524-ben, a *Der lobgesang Christ ist erstanden, gebessert*⁵¹ címmel teszi közzé Luther, s ezzel egyértelműsíti, hogy éneke a jól ismert középkori dallamot (*Krisztus feltámadott* – RÉ 185) veszi alapul. A népszerű húsvéti himnusz legkésőbb a 12. században keletkezhetett, miután egy ekkor keletkezett kódexben szerepel elsőként neumákkal lejegyezve,⁵² ezáltal a legrégebbi német egyházi éneknek is tekinthető egyben.⁵³ A ma ismert énekelt ének⁵⁴ önmagában is több fázisban állt elő. Elsődleges formája minden bizonnyal az a gyülekezet által énekelt refrén lehetett, amely a húsvét éji (hajnali) istentisztelet liturgiájában akkor hangzott el, amikor az üres sírban található halotti leplek felmutatására került sor, és a kórus a „Surrexit enim, sicut dixit” (Feltámadt, ahogyan megmondta) sorokat énekelte. Erre a „Christ ist erstanden von der Marter alle” volt a gyülekezet énekes válasza, amelyet a *Te Deum* eléneklése követett.⁵⁵ A feltételezések szerint Passauban szólalt meg először ez a rövid sor, amely az ének ősfarmája

⁵⁰ Ld. ehhez: MICHEL, Stefan (2015): Gottes gesungenes Wort, Beobachtungen zum geistlichen Lied in der Reformationszeit, In: Damber, Wilhelm – Gause, Ute – Karle, Isolde – Söding, Thomas (szerk.): *Gottes Wort in der Geschichte*. Freiburg-Basel-Wien, Herder. 156–169, különösen: 162.

⁵¹ BECKER (2001), 41.

⁵² LIPPARDT, Walther (1960): „Christ ist erstanden”, Zur Geschichte des Liedes, In: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*. 5. 69–114, 96k.

⁵³ MARTI, Andreas (2002): Die Melodie des „Halleluja” in Christ ist erstanden, In: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*. 41. 157–160, 157.

⁵⁴ A ma is énekelt (ökumenikus) német változat szövegében egy jelentős eltérés mutatkozik. Az ismétlődő sor utolsó *Hallelujája* és az éneket záró *Halleluja* helyett *Kyrieleis* áll.

⁵⁵ BECKER (2001), 31.

lehetetett. A húsvéti ének évszázadokon át csupán négy sorból állt⁵⁶ és a hozzákapcsolódó *Kyrieleis*ből; innen ered a német *Osterleise* elnevezés, amely azoknak az énekeknek volt a gyűjtőfogalma, amelyek refrénszerűen a *Kyrie eleison* összevont, illetve rövidített formájára végződtek. A rövid, négy soros *Kyrieleis* majd csak a 15. században bővül tovább a második strófával (a mai kottagrafika szerint az ének ismétlődő dallamsorainak második szövegezéséről van szó). A harmadik egységet képező *Halleluja*-strófa szintén a 15. században kerülhetett az ének végére egy Tegernseeből származó kézirat tanúsága szerint.⁵⁷

A *Christ ist erstanden* ma ismert dallamváltozata egyes feltételezések szerint éppen Luther Mártonnak köszönhető,⁵⁸ ám ha ez a feltételezés nem is minden esetben állja meg a helyét, egészen bizonyos, hogy Luther ebből a középkori himnusz dallamból is merített saját énekének megkomponálásakor, amint az a két ének kezdősorának dallamából is világossá válik. Luther maga nagyon sokra tartotta a *Christ ist erstanden*-t. Prédikációiban többször említi, egy ízben pedig arra is utal, hogy míg minden dalt egy idő után lényegében megun az ember, addig a *Christ ist erstanden*-t évről évre énekelni kell.⁵⁹ Az eredetileg katolikus húsvéti ének népszerűsége a reformációt követően sem tört meg a Luther által megreformált gyülekezetek, illetve egyház körében, amit a protestáns komponisták – többek között Heinrich Schütz, Heinrich Scheidemann Michael Praetorius, Johann Pachelbel, majd Johann Sebastian Bach – feldolgozásai és a lutheránus énekeskönyvekben való megjelenései bizonyítanak leginkább.

A szöveg szempontjából érdemes kiemelni azokat a teológiai toposzokat, amelyek a későbbi Luther korálban is megtalálhatók. Az első izgalmasnak tűnő kapcsolat – nyilvánvalóan Krisztus feltámadásának tényszerű, pontosabban hitvallásszerű közlésén túl – a német *Marter* kifejezésben található. Ezt a magyar változat kissé elnagyolva talán egyszerűen csak úgy fordítja: „kit a halál elragadott”. Azonban az eredeti kifejezés sokkal árnyaltabb: kínszenvedés, kín, kíntás, fájdalom, szenvedés, gyötrellem, halál jelentéssel bír. Arra, hogy innen milyen út vezetett a *Todesbanden* (szó szerint: halálnak köteléke) szóig nincs pontos irodalmi utalás. Azonban teológiailag egészen egyértelműnek tűnik, hogy itt többről van szó az emberi lét pusztá biológiai végéről, sokkal inkább egyfajta dinamikus folyamatot,

⁵⁶ Christ ist erstanden/von der Marter alle/Des solln wir alle froh sein;/Christ will unser Trost sein./Kyrieleis.

⁵⁷ BECKER (2001), 36.

⁵⁸ MARTI (2002), 157.

⁵⁹ BECKER (2001), 36.

mintsem egy statikus állapotot ír le. Luther a kifejezést Biblia-fordításában többek között a 2Sám 22,6-ban, a Zsolt 18,6-ban (*Des Totenreichs Bande*) használja, amit a legújabb magyar fordítás sír/halál köteleivel ad vissza. Azonban egészen érzékletessé válik az igeheklyek alapján a kifejezés mögött meghúzódó küzdelem és nyugtalanság.

A másik lényeges kapcsolat a középkori ének és a Luther-korál között a második strófa kezdete, ahol ismét lényeges az eredeti német szöveget idézni: „Wär er nicht erstanden, so wär die Welt vergangen” – szó szerint: „ha ő nem támadt volna fel, a világ elmúlt volna”. Azaz, Krisztus halálának tagadása az egész világ végét jelentette volna. Jóllehet ez Luther énekében ugyan nem jön elő *expressis verbis*, de a halált és feltámadást illetően találkozhattunk már ezzel az apokaliptikus képzetel. Csalókának tűnik viszont a magyar fordítás „Ha ő fel nem támad, nincs többé bűnbocsánat” sora, amely viszont egyenesen hozzákapcsolható a Luther-korál bűnbocsánatról és megigazolásról szóló soraihoz.

Az éneknek azonban létezett még egy régebbi előzménye mind a dallam, mind pedig a szöveg szempontjából. Az 1050 körül elhunyt Burgundi Wipónak tulajdonított gregorián szekvencia, a *Victimae paschali laudes* tekinthető minden bizonnyal a *Christ ist erstanden* előzményének, de egyben a szöveg szempontjából közvetlenül a Luther-ének számára is megkérdőjelezhetetlen impulzusokkal szolgált.⁶⁰

Ebben az esetben is figyelemre méltó a dallam hasonlósága:

Victimae paschali laudes	D-C-D-F-G-F-E-D
Christ ist erstanden (transzponálva)	D-C-D-F-G-D
Christ lag in Todesbanden (transzponálva)	D-C-D-F-G-F-E-D

Ezért nem tűnik idegennek az a megközelítés, amely gyakorlatilag az 1Kor 15,3a-ra hivatkozva („Mert én elsősorban azt adtam át nektek, amit én magam is kaptam...”) egyfajta zenei egzegézisnek nevezi azt a módszert, amely mentén a későbbi dallamok idézik a korábbi húsvéti himnuszok Krisztus feltámadását hitvallásként megszólaltató fanfárszerű kezdősorát.⁶¹ A *Victimae* gregorián himnusz szövegének azonban csak az első

⁶⁰ I. m. 31–34.

⁶¹ I. m. 38.

két strófája köszön vissza Luther himnuszában,⁶² egészen pontosan a húsvéti bárány (Luther korál 5. vsz.) és a bajvívás (Luther 4. vsz.) teológiai toposzai. A 3–5. versszakok egyfajta dialógust képeznek az egyház és Mária „Szentasszony” között,⁶³ míg az utolsó strófa első két sora egyfajta konklúzióként értelmezhető, kihallható középkori antiszemitizmussal, valamint egy kétsornyi doxológikus *Kyrieleisszel*, amelyre leginkább a Luther-korál 6. doxológikus szava „rímel”.⁶⁴

Luther himnusza miközben a reformáció legemblematikusabb húsvéti énekévé lesz, valójában egy dogmatikai szintézis, amely éppen úgy magában foglalja Krisztus halálát, a bűn realitását, a halálnak Krisztus keresztye általi legyőzését, mint ahogyan megszólal benne a keresztyén ember reménysége a feltámadást illetően. Az 1524-ből származó címben szereplő *gebessert* kifejezés nem csupán a középkori himnusz dallamának és szövegének Luther általi továbbgondolását jelenti, hanem azt is, hogy egy húsvéti örömköltésből húsvéti prédikáció lett.⁶⁵ Közel kétszáz év múlva ezt a prédikációt mondja el a zene nyelvén Johann Sebastian Bach.

4. Egy Bach-kantáta háttere: személyes halál- és hittapasztalat

Johann Sebastian Bach (1685–1750) mint az arnstadti Újtemplom orgonistája 1707-ben megpályázta a mühlhauseni Balázs-templom (Divi Blasii) orgonista állását. A jelölt meghallgatására (többek között a városi tanács által) 1707. április 24-én, húsvétvasárnap került sor. Bach erre az alkalomra a BWV 4-es, *Christ lag in Todesbanden* című

⁶² A himnusz magyar fordítását Babits Mihály fordításában közlöm. 1) A húsvéti Bárányt/minden hívek dicsérve dicsérve áldják./ Juhait megváltotta/s az ártatlan Krisztusért a bűnöst kegyébe vette Atyja. 2) Az élet a halállal/megvitt csoda-csatával/s holt élet-vezér/ma úr és él. In: KOVÁCS András Ferenc (szerk.): *Világ világossága, Hetvenhét keresztyén himnusz*. Budapest, Mérték Kiadó, 2003. 81.

⁶³ 3) „Mária, Szentasszony,/mondd, mit láttál úton?”/ „Az élő Krisztus kriptáját/s a felkeltnek láttam glóriáját.” 4) „Mária, Szentasszony,/ mondd, mit láttál úton?”/ „Angyali tanúkat,/ szemfedőt, takarókat.” 5) „Mária, Szentasszony,/ mondd, mit láttál úton?”/ „Feltámadt reményem, Krisztus:/Galileába elétek indult.”

⁶⁴ 5) „Inkább higyjünk az egyetlen igaz Máriának,/ mintsem a zsidók hazug hadának./ Tudjuk, Krisztus feltámadott és diadalmas./Óh győztes királyunk, légy irgalmas!”

⁶⁵ GANZHORN-BURKHARDT, Renate (1984): „Christ lag in Todesbanden”, Eine Übersetzungsversuch, In: *Pastoraltheologie*. 73. 79–90, 80.

kantátáját nyújtotta be, s valószínűleg mint egyetlen pályázó, megnyerte az állást.⁶⁶ A nevezett kantáta keletkezésének további részleteit jóllehet homály fedi (eredeti kézírata is csak az 1725-ös lipcsei előadás révén maradt fent),⁶⁷ mégis jelentős helyet foglal el a zeneszerző életművében (különösen a kantáták sorában), és több ponton rejteget magában teológiatörténetileg is izgalmas adalékokat, amelyek Luther azonos húsvéti himnuszával együtt felfedik a reformátor és a két évszázaddal később élt és alkotott lutheránus komponista felfogását életről és halálról, mindezt Krisztus feltámadásának fényében.

Bach – talán ma egyik legtöbbet játszott – kantátája a zeneszerző életművében különleges helyet foglal el. A korai keletkezés ellenére érett mesterműként lehet rá tekinteni, amely éppúgy magában hordozza az arnstadti évek alatt meglátogatott Dietrich Buxtehude kompozíciós technikájának jegyeit,⁶⁸ mint ahogyan több ponton tetten érhető bátyja, Johann Christoph Bach mesterének, Johann Pachelbelnek azonos című kantátájának a hatása is.⁶⁹

Viszont nem csupán a kiforrott kompozíciós technika teszi különlegessé a kantátát, főként nem teológiailag, hanem az az élethelyzet, amely minden valószínűség szerint a keletkezés hátterében állt, s ez nem más, mint Bach tapasztalata a halállal kapcsolatban. Johann Sebastian Bach csupán nyolc éves volt, amikor először szembesült a halál tényével, édesapjának, Ambrosius Bachnak szeretett ikertestvére Christoph Bach halála révén. Kilenc évesen veszíti el édesanyját, majd Ambrosius Bach mély gyászban ugyan, de a család körüli gondoskodást is szem előtt tartva hat hónappal első felesége halála után újránősül, ám az esküvőt követően két hónappal később maga is meghal.⁷⁰ A kilencéves Johann Sebastian bátyához kerül Ohrdrufba, a halál egészen mély és egy egész életen át tartó tapasztalatával a háta mögött. Ez a tapasztalat a későbbi életút során újabb és újabb töréseket, de legalábbis kríziseket generál Bach életében. A két házasságából született

⁶⁶ WOLFF, Christoph (2009): *Johann Sebastian Bach, A tudós zeneszerző* (Eredeti címe: Johann Sebastian Bach, The Learned Musician). Budapest, Park Könyvkiadó. 128–189.

⁶⁷ KLEK, Konrad (2015): *Dein ist allein die Ehre, Johann Sebastian Bachs geistliche Kantaten erklärt, Band 1*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 261.

⁶⁸ WOLFF (2009), 125.

⁶⁹ DÜRR, Alfred (1982): *Bach kantátái* (Eredeti címe: Die Kantaten von Johann Sebastian Bach). Budapest, Zeneműkiadó. 236.

⁷⁰ RUEGER, Christoph (1993): *Johann Sebastian Bach, Wie im Himmel so auf Erden, Die Kunst des Lebens im Gesit der Musik*. München, Wilhelm Heyne Verlag. 39–40.

húsz gyermek közül tizenegy a születéskor vagy nagyon korán életét veszti,⁷¹ és Bachnak – éppen úgy, mint édesapjának – szembe kellett néznie első feleségének hirtelen elvesztésével is. Maria Barbara Bach 1720-ban, harminchat esztendőskorában, tizenkét és félévnyi házasság után hunyt el hirtelen, miközben Bach Lipót herceg gazdájával Karlsbadban tartózkodott. Mire hazatért az utazásból, feleségét (július 6-án) már el is temették. Mind Bach, mind pedig a család gyásza mérhetetlenül mély volt,⁷² még akkor is, ha gyakorlati okokból Bach is nem sokkal első felesége halála után újránősült. Mindemellett Bach számára a felesége halálával való belső és egyben vallásos konfrontáció is olyan hitbéli fejlődést eredményezett, amely reálissá tette a zeneszerző számára a *Media vitae* teológiai felismerését s annak fogatosítását az egész hátralévő életút számára, így egyre inkább valósággá vált az élet és a halál rendjének integrációja.⁷³ A halál ilyen értelmezése azt a felismerést tükrözi, hogy az nem csupán egy eseményként jelenik meg az ember életében, hanem az egész emberi életet meghatározó rendként (*Ordnung*), mint ahogyan az élet sem pusztán az események sorozatában realizálódik, hanem alapvető princípiumként értelmezhető.⁷⁴ Talán alig lehet más zeneszerzőre úgy tekinteni, mint Bachra, aki egyrészt az életet a maga praktikuma felől ragadja meg, ugyanakkor a lutheri *Media vitae* tudatosan és minden szentimentalizmus és görcsösség nélkül teszi meg élete és munkássága alapjává.⁷⁵

A bachi életműben kettős viszonyulás figyelhető meg a halálhoz. Egyrészt megjelenik egyfajta vágyakozás a halál iránt, amelyben a barokk kor embere számára a háborúktól és járványoktól valamint gonosz világtól való megszabadulás realizálódott. Számos kantáta öleli fel és fejezi ki zeneileg ezt az intim vágyakozást (többek között: *Liebster Gott, wann werd ich sterben* – BWV 8; *Wer weiß, wie nahe mir mein Ende?* – BWV 27; *Ich will den Kreuzstab gerne tragen* – BWV 56; *Christus der ist mein Leben* – BWV 95; *Ich steh mit einem Fuß im Grabe* – BWV 153 stb.).⁷⁶ Albert Schweitzer szerint Bachnak

⁷¹ KRUSE, Andreas (2014): *Die Grenzgänge des Johann Sebastian Bach, Psychologische Einblicke*. Berlin-Heidelberg, Springer-Verlag. 27.

⁷² WOLF (2009), 248.

⁷³ KRUSE, Andreas (2015): *Resilienz bis ins hohe Alter – was wir von Johann Sebastian Bach lernen können, Für alle Interessierten*. Wiesbaden, Springer. 12.

⁷⁴ KRUSE (2014), 27–28.

⁷⁵ RUEGER (1993), 40.

⁷⁶ HASELBÖCK, Lucia (2004): *Bach Textlexikon, Ein Wörterbuch der religiösen Sprachbilder im Vokalwerk von Johann Sebastian Bach*. Kassel–Bázel–London–New York–Prága, Bärenreiter. 181.

a legszemélyesebb hangvételi kantátaiban szólal meg ez a halálvágy, amely több mint ihletforrás egy zenész számára – egy olyan ember vallomása ez, aki megtapasztalta a halálnak és az arról szóló bizonyágtételnek az erejét, s ezt zenéjében szinte ösztönösen kinyilatkoztatta.⁷⁷ Schweitzer ezen a ponton Bach monográfiájában a bachi kegyesség és vallássság forrásának nem csupán a lutheri ortodoxiát tartja, hanem a misztikát is.⁷⁸ S valóban: a teológiai Bach-kutatásban elfogadott az a nézet, hogy Bach kegyességét a lutheri ortodoxián kívül (aminek elsődlegességét továbbra is fent kell tartani) egyaránt meghatározta a pietizmus, a misztika és a felvilágosodás eszmerendszere.⁷⁹ Bach nyitottságot mutatott mindazon ortodox és pietista irányzatok felé, amelyek a személyesen megélt hit kérdéseit illetően tűntek relevánsnak, s amelyek számára központi elem volt a *fides quae creditur* (az a hit, amit hiszünk – a hit tárgya) mellett a *fides qua creditur* (az a hit, amivel hiszünk – a megélt hit, bizalom). Azonban nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy Bachra elsősorban az a lutheri barokkmisztika volt hatással, amelyet egyfajta ige-misztikaként kell jellemezni, s melynek középpontjában a hit általi megigazulás teológiai felismerése áll. Ennek a misztikának a nyomát lehet látni Bachnak a lutheri misztika által inspirált korálok iránti elköteleződésében.⁸⁰ Bach mint képzett és tanult lutheránus keresztyén s mint lutheránus egyházzenesz a Luther Márton és Paul Gerhardt által meghatározott lutheránus korál teológiai és zenei tradícióját sajátjának érezte, alkotásaiban nyilvánvalóvá vált az a felismerés, miszerint ahhoz, hogy emberek szívét igazán elérje az evangélium, hangzó igévé és testet öltött hanggá kell válnia.⁸¹

Másrészt Bach számára a halál a lutheri értelemben vett „halál halála”, bűn halála, a halál felett győzedelmeskedő Krisztus teológiai toposzát is jelenti, amely különös erővel szólal meg a húsvéti kantátaiban (többek között éppen a BWV 4-esben),⁸² vagy éppen a h-moll mise *Et resurrexit* tételében.

Első feleslegének halála és a felette érzett gyász több ponton is tetten érhető Bach ebben az időszakban keletkezett alkotásaiban. Nem sokkal Maria Barbara Bach halála után

⁷⁷ SCHWEITZER, Albert (1954): *Johann Sebastian Bach*. Leipzig, Breitkopf & Härtel Musikverlag. 147.

⁷⁸ Uo.

⁷⁹ ZIMMERLING, Peter (2015): *Evangelische Mystik*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 88.

⁸⁰ I. m. 92–93.

⁸¹ I. m. 95.

⁸² HASELBÖCK (2004), 180.

keletkezett a szóló hegedűre írt d-moll Partita (BWV 1004), amelynek záró tételét (*Chaconne*) a zenetudomány gyakran *Tombeau*ként vagy *Epitaph*ként emlegeti, azaz Maria Barbara zenei síremlékeként.⁸³ S ha ennek a feltételezésnek az alapján tekintünk az említett tételre, akkor még világosabbá válik, hogy lelkileg, szellemileg és vallásilag mennyire mélyen érintette meg Bachot felesége halála, s milyen intenzíven fejezte ki ezt a folyamatot a zenéjében.⁸⁴ A d-moll Partita *Chaconne*-ja a 2021 januárjában elhunyt Helga Thoene hegedűművésznő interpretációja szerint szimbolikus számkombinációkat és korálsorokat rejt magában, amelyek közül az első épp a *Christ lag in Todesbanden* Luther-ének (a „Befiehl du deine Wege” – „Hagyjad az Úristenre te minden utadat”; „Jesu meine Freude” – „Jézus vígasságom”; „In meines Herzens Grunde” – „A szívem rejtett mélyén”; „Vom Himmel hoch da komm ich hier” – „Mennyből jövök most hozzátok”; és a „Nun lob, mein Seel, den Herren” – „Én lelkem, áldva áldjad” mellet).⁸⁵ Bach számára a protestáns korál nem csupán az egyház liturgiájának hangzó része volt, végképp nem kizárólag zenei textúra, hanem a személyes hittapasztalat forrása és az Istennel való kapcsolat értelmezése. A halállal való számos szembesülés során így vált hitvallássá számára a „Was Gott tut, das ist wohlgetan” („Mind jó, amit Isten tézen”) és a „Wer nur den lieben Gott lässt walten” („Ki dolgát mind az Úrra hagyja”) teológiai üzenete.⁸⁶ Különösen az egyházi kantátáiban koncentrálódott a lutheri kegyesség és teológia,⁸⁷ amely Bach vallásosságát, így az élet és halál kettősségének az elfogadását is nagymértékben meghatározta.

5. Bach kantátája mint húsvéti prédikáció

Johann Sebastian Bach az *Orgelbüchlein* BWV 625-ös és a BWV 718-as orgonára írt feldolgozásokon túl a BWV 4-es kantátájában dolgozza fel a *Christ lag in Todesbanden* éneket. A kantáta során *per omnes versus* Luther húsvéti énekének valamennyi hét versszakát megzenésíti, s egy hangszeres *Sinfonia* bevezetéssel látja el a művet. Az azonos című kantátája

⁸³ KRUSE (2014), 94.

⁸⁴ Uo.

⁸⁵ I. m. 98–99. A zeneileg is izgalmasnak mondható produkció meghallgatható itt: <https://www.youtube.com/watch?v=aUpso6xEPeU> (utolsó megtekintés: 2021. április 6.).

⁸⁶ RUEGER (1993), 40.

⁸⁷ Vö.: ARNOLD, Jochen (2014): War Johann Sebastian Bach Lutheraner? In: *Kerygma und Dogma*. 60. 3–37, 15.

megírásakor azonban nem csupán egy megzenésítendő szövegkönyvként tekintett Luther koráljára, hanem egyaránt értelmezte azt teológiailag s egyben adaptálta a zenei textúrában és faktúrában. A zenekari bevezetővel együtt nyolctételes, rövidnek mondható kantáta értő ige- és igehirdetés-hallgatás eredménye a szerző részéről, éppúgy, ahogyan érthető zenei prédikáció lehet a hallgatók számára. Mindezt érzékeltetve a következőkben tekintsünk a Luther-korál halál-bűn és feltámadás teológiai toposzainak bachi zenei megjelenítéseire.

Halál, halál kötelékei

A régi típusú kantáták hagyományának megfelelően a kantáta rövid zenekari bevezetővel (*Sinfonia*) indul, amelybe bele lehet hallani a Luther-korál nagypénteki aspektusát, azaz a zene érzékletesen fejezi ki Krisztus alámerülését a halál kötelékeibe.⁸⁸ Nem véletlen az sem, hogy a hangszeres bevezető 14 ütemből áll, ami a Bach nevét alkotó betűk számértéknek felel meg, s jelentős helyet foglal el a bachi számmissztikában.⁸⁹ A második versus szoprán-alt duettje Albert Schweitzer értelmezése szerint dacos, akaratos,⁹⁰ mindenképpen a halál kéréllhetetlenségét jelképező *ostinato continuo* kísérettel, gyakori szekundsúrlódásokkal egyértelműen ábrázolja a halál hatalmát. Különösen érzékletesen fejezi ki a 41–42. ütem szoprán mélyfekvése, miközben az alt szólam alá ereszkedik, azt az állapotot, amelyben a halál foglyul ejti az embert⁹¹ („Hielt uns in sein Rich gefangen”). A biciniumként is értelmezhető tételben Konrad Klek találó meglátása szerint a két szólam úgy van egymáshoz láncolva, mint az ember Krisztus nélkül a halálhoz.⁹² Bach ennél a tételnél ad libitum két fúvós hangszert (cink, harsona) írt elő a szóló énekszólamokkal párhuzamosan, amely a halálra való emlékezés bűnbánati karakterét jelenti.⁹³ Bach kantátaiban meghatározott jelentősége van ennek a két hangszernek: a harsona az emberi léteet hivatott kifejezni, a Fil 2,6–8 értelmében, melyet a zeneszerző szinte mindig csak a kóruszólamok megerősítésére

⁸⁸ GANZHORN-BURKHARDT (1984), 81.

⁸⁹ KLEK (2015), 262.

⁹⁰ SCHWETZER (1954), 513.

⁹¹ DÜRR (1982), 238.

⁹² KLEK (2015), 264.

⁹³ Uo.

használ a motettaszerkesztésű tételekben, így hangsúlyozva azt a teológiai toposzt, miszerint Krisztus egy az emberek közül. A nevezett tételnél Krisztusnak a halál hatalmának való kiszolgáltatottságát érzékelteti a harsona, míg a cink az emberi testet felevett Jézust szimbolizálja. Ennek az elképzelésnek egyszerűen az áll a háttérében, hogy a cink korpusza legtöbbször nem fémből, hanem fából vagy bőrből készült.⁹⁴ Konrad Klek továbbá rámutat arra is, hogy a tétel összesen 666 hangból áll, amely minden bizonnyal a Jel 13,18-ban szereplő fenevadat jelképezi.⁹⁵

Ugyancsak megfigyelhető a harmadik versus megzenésítésében egy tudatos kompozíciós technika. Amikor a basszusszólista a „Todgestalt” (szó szerint: halál alakja) szót énekl, előbb abbamarad a hegedűk által játszott virtuóz tizenhatod mozgás, majd az azt felváltó akkordikus nyolcadlűktetés; tempóváltozást írt elő a szerző (adagio) – az eddig lényegében a Luther-korál dallamát egyenletes negyedekben és nyolcadokban éneklő szólista egy háromnegyed hosszúságú tartott hangot, majd ezt követően a „Tod” szó „o” hangját melizmatikusan szólaltja meg. Benedikt Schubert szerint itt egy egészen tudatos teológiai toposz zenei applikálásáról lehet szó. A korabeli himnológiai könyvek alapján, amelyek közül néhányat maga Bach is ismerhetett, ennél a szónál a hatalmát veszített halál képe rajzolódik ki, amint a mennyei hatalmak a mélybe taszítják és semmiként tűnik el, hiszen a halál a hívők számára már többé nem lesz halál.⁹⁶ Szintén a halál erejének a meggyengülését fejezi ki a negyedik versus végén található „Spott” szó komplex nyolcadmozgású megzenésítése, amely zenei karikatúraként egy gúnydal emlékéit idézheti fel a hallgatóban.⁹⁷

A halál birodalmának érzékletes megjelenítését lehet hallani az ötödik versuban, amikor a „das hält der Glaub dem Tod für” sornál a basszusszólista egészen hosszan, kitartott nagy É hangon szólaltatja meg a „Tod” szót. A középkori tradícióból eredő, barokk kor hagyományos szólamkiosztása szerint Krisztus hangja (Vox Christi)⁹⁸ mindig

⁹⁴ PRAUTZSCH, Ludwig (2000): *Bibel und Symbol in den Werken Bachs*. Schwerin, Thomas-Morus-Bildungswerk. 115–116.

⁹⁵ KLEK (2015), 264.

⁹⁶ SCHUBERT, Benedikt (2017): „Da bleibt nichts denn Tods Gestalt”, Die Arie „Jesus Christus, Gottes Sohn” (BWV 4/4) im Spiegel zeitgenössischer hymnologischer Quellen, In: *Archiv für Musikwissenschaft*. 74. 210–218, 214–217.

⁹⁷ KLEK (2015), 265.

⁹⁸ Uo.

basszushangfekvésen szólal meg, így az ószövetségi páskabarány Krisztusra vonatkoztatása a zenei megformálásnál is egyértelművé lesz. Éppúgy a tétel nagynak mondható két oktávnyi hangterjedelmére tekintve (nagy É – egyvonalas É) Krisztus pokolra szállásának és felemeltetésének az allegóriáját is meg lehet figyelni.⁹⁹ S ahogyan a harmadik versusban az adagio-szakasz a halál végét fejezte ki, itt a halál fojtogatását szemlélteti Bach a hirtelen tizenhatodmozgással a hegedűszólamokban a „Würger” szóval.¹⁰⁰

Feltámadás

Nyilvánvalóan Bach kantátája magán hordozza a feltámadás feletti öröm zenei kifejezéseit, ami már a mű szerkezetéből is világossá válik. A Luther-korál versszakai az előadói apparátust tekintve szimmetrikusan helyezkednek el (1. kórus; 2. duett; 3. szóló; 4. kórus 5. szóló; 6. duett; 7. kórus), amelyeknek középpontjában a negyedik versus ábrázolja az élet és halál küzdelmét, kifejezésre juttatva a húsvéti kérésgma dinamikus erejét. A motettaszerkesztésű continuókíséretes a capella tételben a koráldallam az alt szólamban hangzik el, miközben a többi három szólam előimitációval és kontraszsubjektummal érzékelteti a halál elnyelését.¹⁰¹ Albert Schweitzer egy gombolyaggal küzdő ember Michelangelo által megfestett képét látja, hallja a tételben.¹⁰² Érdekes párhuzamra hívja fel Renate Ganzhorn-Burkhardt a figyelmet az első versusszal kapcsolatban, miszerint a szoprán cantus firmus alatt megszólaló imitációs szerkesztés a húsvéti üzenet továbbadását hivatott kifejezni, akár az 1Kor 15,3-ra („Mert én elsősorban azt adtam át nektek, amit én magam is kaptam...”), akár a húsvéti asszonyokra utalva, amint egymásnak adják tovább a feltámadás evangéliumát.¹⁰³ Az első versus végén a „Halleluja” szót Bach külön zenei anyaggal (a tétel elején kiírt allegrót alla breve tempóutasítással felváltva) komponálja meg, amelyben visszaköszön a középkor óta ismert *risus paschalis* hagyománya.¹⁰⁴ Konrad Klek izgalmas összefüggést lát a nyitó versus – Bachnál amúgy

⁹⁹ Uo.

¹⁰⁰ Uo.

¹⁰¹ DÜRR (1982), 237–238; GANZHORN-BURKHARDT (1984), 83.

¹⁰² SCHWEITZER (1954), 513.

¹⁰³ GANZHORN-BURKHARDT: *Christ lag in Todesbanden*. 79–80.

¹⁰⁴ Ld. ehhez bővebben: JUNG Károly (2006): A „húsvéti nevettség” (*risus paschalis*) kérdéséhez, További adatok a rituális nevetés proppi elméletéhez, In: *Hid*. 70. 3–16.

is nagy jelentőséggel bíró – számmisztikájával kapcsolatban, ami mindenképpen a tétel teológiai meghatározottságát erősíti meg. A szélső szólamok (első hegedű valamint continuo) összesen 2-szer 118 hangból állnak, ami a húsvét ünnepére előírt 118. zsol-tárra utal, melynek 15kk. verseinek teológiai üzenetét a lutheri „ezen örvendezhetünk” („des wir sollen fröhlich sein”) sorai foglalnak magukban.¹⁰⁵ A hatodik versus pontozott nyolcadritmusa Albert Schweitzer értelmezése szerint az ünnepélyességet fejezi ki, amelyet – többek között – a dogmatikailag hangsúlyos lutheri katekizmusénekeket tartalmazó *Clavierübung III* elején lévő Esz-dúr prelúdium ünnepélyessége mellett említ meg.¹⁰⁶ A francia ouverture stílus egyben egyfajta táncos karaktert is kölcsönöz a tételnek, amely a húsvéti öröm dinamikus kifejezése.¹⁰⁷

Johann Sebastian Bach számára a lutheri korál olyan teológiai impulzusokat jelentett, amelyeket a zeneszerző minden kétséget kizáróan megértett. A későbbi lutheri recepciókat ismerve igyekezett ezeket az implikációkat a kantátában kifejezésre juttatni, s így egy korai, ám minden tekintetben remekműnek mondható alkotással állunk szembe – Alfred Dürr szerint a barokk szövegmagyarázat mesterműve¹⁰⁸ –, amely a húsvéti evangélium ihletett és hiteles zenei ábrázolásán túl bepillantást enged a komponista vallási és hitbeli meggyőződésébe is. Bach istentiszteleti használatra írt kantátái jóval többet jelentenek a zenemű vagy a műalkotás kategóriájánál, a lutheri igeértelmezést magukénak tudva hangzó prédikációk,¹⁰⁹ miként ez a kantáta is.

Az élet és halál, feltámadás és öröm, vég nélküli reménység hangjai áradnak Luther énekéből, Bach kantátájából. De nem csupán a mostani pandémia által meghatározott időszakban talán nagyobb érintettséggel megközelített teológiai kifejezések teszik aktuálissá ennek a széles himnológiai, teológia- és zenetörténeti ívnek a megrajzolását. Az egyházzenei, liturgiai útkeresés és alternatívák közti feszültségektől sem mentes váltogatás során fontos szempont kell legyen: egy dallam, egy ének nem a kortársak tetszése mentén nyeri el legitimitását a liturgia számára, hanem az évszázadokon át tartó teológiai meghatározottsága alapján. Miként a *Christ lag in Todesbanden* esetében is erről van szó.

¹⁰⁵ KLEK (2015), 263.

¹⁰⁶ SCHWEITZER (1954), 457.

¹⁰⁷ GANZHORN-BURKHARDT (1984), 84.

¹⁰⁸ DÜRR (1982), 239.

¹⁰⁹ ZIMMERLING (2015), 96.

Felhasznált irodalom

- ARNOLD, Jochen (2014): War Johann Sebastian Bach Lutheraner? In: *Kerygma und Dogma*. 60. 3–37.
- Barth, Hans-Martin (2009): *Die Theologie Martin Luthers, Eine kritische Würdigung*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.
- BECKER, Hansjakob (2001): Christ ist erstanden, In: Becker, Hansjakob – Ansgar, Franz – Henkys, Jürgen – Kurzke, Hermann – Reich, Christa – Stock, Alex (szerk.): *Geistliches Wunderhorn, Große deutsche Kirchenlieder*. München, Verlag C. H. Beck. 29–41.
- BEIBER, Friedrich (1993): *Hoffnung und Vollendung* (Handbuch Systematischer Theologie, Band 15, Herausgegeben von Carl Heinz Ratschow). Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- BONHOEFFER, Dietrich (1999): *Börtönlevelek*. Budapest, Harmat Kiadó.
- CSEPREGI Zoltán – Fabiny Tibor – Itzész Gábor – Reuss András (szerk.) (2014): *Luther válogatott művei 8, Asztali beszélgetések*. Budapest, Luther Kiadó.
- DAHLGRÜN, Corinna (2017): Choräle der Reformation, In: Dahlgrün, Corinna (szerk.): *Tradition und Innovation in der Spiritualität Martin Luthers*. Linz, Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität, <https://theologie-der-spiritualitaet.de/publikationen/studien-zur-theologie-der-spiritualitaet-ab-2017/tradition-und-innovation-in-der-spiritualitaet-martin-luthers/> (utolsó megtekintés dátuma: 2021. április 13.).
- DÜRR, Alfred (1982): *Bach kantátái* (Eredeti címe: Die Kantaten von Johann Sebastian Bach). Budapest, Zeneműkiadó.
- EBELING, Gerhard (1987): Des Todes Tod. Luthers Theologie der Konfrontation mit dem Tode, In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 84. 162–194.
- Evangélikus énekeskönyv* (1982). Budapest, Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya.
- GANZHORN-BURKHARDT, Renate (1984): „Christ lag in Todesbanden”, Eine Übersetzungsversuch, In: *Pastoraltheologie*. 73. 79–90.
- HASELBÖCK, Lucia (2004): *Bach Textlexikon, Ein Wörterbuch der religiösen Sprachbilder im Vokalwerk von Johann Sebastian Bach*. Kassel-Bázel-London-New York-Prága, Bärenreiter.
- JUNG Károly (2006): A „húsvéti nevettség” (risus paschalis) kérdéséhez, További adatok a rituális nevetés proppi elméletéhez, In: *Híd*. 70. 3–16.
- KLEK, Konrad (2015): *Dein ist allein die Ehre, Johann Sebastian Bachs geistliche Kantaten erklärt, Band 1*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- KOVÁCS András Ferenc (szerk.) (2003): *Világ világossága, Hetvenbét keresztény himnusz*. Budapest, M-érték Kiadó.

- KRUSE, Andreas (²2014): *Die Grenzgänge des Johann Sebastian Bach, Psychologische Einblicke*. Berlin-Heidelberg, Springer-Verlag.
- (2015): *Resilienz bis ins hohe Alter – was wir von Johann Sebastian Bach lernen können, Für alle Interessierten*. Wiesbaden, Springer.
- (2017): Alter, In: Wegner, Gerhard (szerk.): *Von Arbeit bis Zivilgesellschaft, Zur Wirkungsgeschichte der Reformation*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt. 22–32.
- LIPPHARDT, Walther (1960): „Christ ist erstanden”, Zur Geschichte des Liedes, In: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*. 5. 69–114.
- LUTHER Márton (2011a): A hét bűnbánati zsoltár, In: Csepregi Zoltán – Fabiny Tibor – Ittész Gábor – Reuss András (szerk.): *Luther válogatott Művei 5 (Bibliafordítás, vigasztalás, imádság)*. Budapest, Luther Kiadó. 25–90.
- (2011b): Elmenekülhetünk-e a halál elől? In: Csepregi Zoltán – Fabiny Tibor – Ittész Gábor – Reuss András (szerk.): *Luther válogatott Művei 5 (Bibliafordítás, vigasztalás, imádság)*. Budapest, Luther Kiadó. 531–551.
- (2015a): A torgaui fejedelmi kastélyban felépített, Isten ígéjének hirdetésére szentelt új ház avatóbeszéde, In: Csepregi Zoltán – Fabiny Tibor – Ittész Gábor – Reuss András (szerk.): *Luther válogatott művei 6 (Prédikációk)*. Budapest, Luther Kiadó. 465–484, 470.
- (2015b): Prédikáció advent 2. vasárnapján az idők jeleiről, In: Csepregi Zoltán – Fabiny Tibor – Ittész Gábor – Reuss András (szerk.): *Luther válogatott Művei 6 (Prédikációk)*. Budapest, Luther Kiadó. 184–204.
- (2015c): Sermo a halálra való készülődésről, In: Csepregi Zoltán – Fabiny Tibor – Ittész Gábor – Reuss András (szerk.): *Luther válogatott Művei 6 (Prédikációk)*. Budapest, Luther Kiadó. 111–123.
- (2015d): Prédikáció Wittenberg népének Invocavit vasárnapjára, In: Csepregi Zoltán – Fabiny Tibor – Ittész Gábor – Reuss András (szerk.): *Luther válogatott művei 6 (Prédikációk)*. Budapest, Luther Kiadó. 215–219.
- (2020a): Első Galata-levél kommentár, In: Csepregi Zoltán – Fabiny Tibor – Ittész Gábor – Reuss András (szerk.): *Luther válogatott Művei 9 (A Római és a Galata-levél magyarázata)*. Budapest, Luther Kiadó. 519–736.
- (2020b): Római levél-előadás – A scholionok, In: Csepregi Zoltán – Fabiny Tibor – Ittész Gábor – Reuss András (szerk.): *Luther válogatott Művei 9 (A Római és a Galata levél-magyarázata)*. Budapest, Luther Kiadó. 173–518.
- LUTHER, Martin (1903): Predigt am ersten Osterfeiertag Nachmittags, In: *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Band 27*. Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger. 116–120.
- (1929): Crucigers Sommerpostille, In: *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Band 22*. Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger.

- (1930): Enarratio Psalmi XC, In: *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Band 40. Dritte Abteilung*. Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger. 476–594.
- MARTI, Andreas (2002): Die Melodie des „Halleluja“ in Christ ist erstanden, In: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*. 41. 157–160.
- MICHEL, Stefan (2015): Gottes gesungenes Wort, Beobachtungen zum geistlichen Lied in der Reformationszeit, In: Damber, Wilhelm – Gause, Ute – Karle, Isolde – Söding, Thomas (szerk.): *Gottes Wort in der Geschichte*. Freiburg-Basel-Wien, Herder. 156–169.
- Möller, Christian (2005): Lutherische Spiritualität – Reformatorische Wurzeln und geschichtliche Ausprägungen, In: Krech, Hans – Hahn, Udo (szerk.): *Lutherische Spiritualität – lebendiger Glaube im Alltag*. Hannover, Lutherisches Kirchenamt. 15–28.
- PRAUTZSCH, Ludwig (2000): *Bibel und Symbol in den Werken Bachs*. Schwerin, Thomas-Morus-Bildungswerk.
- RUEGER, Christoph (1993): *Johann Sebastian Bach, Wie im Himmel so auf Erden, Die Kunst des Lebens im Gesit der Musik*. München, Wilhelm Heyne Verlag.
- SCHMITZ, Peter (2014): Luthers Theologie des Todes im Spiegel der Funeralkomposition des 17. Jahrhunderts, In: Werbeck, Walter (szerk.): *Schütz-Jahrbuch 2012*. Kassel, Basel u. a., Bärenreiter. 25–40.
- SCHUBERT, Benedikt (2017): „Da bleibet nichts denn Tods Gestalt“, Die Arie „Jesus Christus, Gottes Sohn“ (BWV 4/4) im Spiegel zeitgenössischer hymnologischer Quellen, In: *Archiv für Musikwissenschaft*. 74. 210–218.
- SCHWEITZER, Albert (1954): *Johann Sebastian Bach*. Leipzig, Breitkopf & Härtel Musikverlag.
- WOLFF, Christoph (?2009): *Johann Sebastian Bach, A tudós zeneszerző* (Eredeti címe: Johann Sebastian Bach, The Learned Musician). Budapest, Park Könyvkiadó.
- ZIMMERLING, Peter (2015): *Evangelische Mystik*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

*SIBA Balázs:*¹

A reményteljes múlt és a választott örökség

Abstract. The Hopeful Past and the Chosen Inheritance.

Living in a given historical place and time, we inherit stories, and by filtering them through our lives and experiences, we transform them into parts of our own story. In this article, we examine the relatedness between our stories and the story of the Kingdom of God. The metanarrative of the God–human relationship is a continuously changing system with permanent perspectives, a tradition that offers a system of rules to Christian communities and, on the other hand, interprets the individual's life and integrates it into the history of salvation. Christian life appears in front of us as a study process, a search, but it is hope as well. We should not forget about the eschatological dimension of Christian faith: the hope in God, who saved us in the past and will hold us in the future.

Keywords: Christian spirituality, tradition

„Aki hálával áldozik, az dicsőít engem, és aki figyel az útra, annak mutat meg Isten szabadítását.” (Zsolt 50,23)

„Múltunk meghatározó része jelenünknek, életünknek – éppúgy ahogy a jelenhez való viszonyulásunk meghatározza jövőnket.”²

Bevezetés

Egy japán turista egyszer Ausztrália végtelennek tűnő legelőit csodálta, és feltűnt neki az, hogy azon a vidéken nem használnak kerítést a birkanyájak védelmére. Megkérdezte

¹ Egyetemi docens, Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudományi Kar, Email: siba.balazs@reformatus.hu

² TAPOLYAI Emőke (2019): *Harmóniában – Múltunkkal, jelenünkkel és jövőnkkel*. Budapest, Harmat. 9.

az egyik helyi farmert, hogy miért nincs sehol kerítés? Nem félnek attól, hogy a birkák elcsatangolnak? A farmer így válaszolt: „Nincs szükségünk kerítésekre, mi kutakat ásunk, így a birkák nem vándorolnak el messzire.”³

Ha a tradícióra gondolunk, talán a keretek, írott és íratlan szabályok, régről örökölt rutinok jutnak eszünkbe. A tradícióval való foglalkozás azonban nem egyszerűen „nosztalgizálás”, hanem a múlt mérlegre tétele, a jelen kérdéseivel való megküzdés és a jövő tervezése egyszerre. A múlt és jövő között – akár kevésbé tudatos módon – egy-egy történet képezhet hidat, mintegy vezérfonalat adva a jelen döntései számára. Öröklött és választott/megtalált történeteink értelmezésével új, személyre szabott életperspektívák nyílnak meg előttünk.⁴ Olyan, mások által megértett felismeréseket kaphatunk, melyek segíthetnek jelen megküzdési helyzetekben, hogy merre lehetnek az elődök zsákutcái és merre lehetnek azok az ösvények, amerre a jövő útját kitaposhatjuk, ha Isten arra indít bennünket.

A tradíció mint választás?

A tradíció a hitek és cselekvési minták átadását jelenti, amit az egyik generáció a következőre hagyományoz.⁵ A tradíció szó latinból származik (*tradere*), ami az átadásra utal. A tradíció amellest, hogy folyamatosan alakul vagy változik, mégis mindig marad benne valami kapcsolat, ami a régmúlt időkhöz, elődeink elődeihez köt. Olyasvalami, amit az egyik ember a másik embernek „stafétaként” adhat át. A tradíció kötőanyaga a személyes kapcsolat, a közös meggyőződés és az ismétlődő cselekvés. Az átadás lényegét tekintve apáról fiúra, szülőről gyerekre, vezetőről követőre történik. Ha a személyes emberi kapcsolatokban szakad meg valami, akkor a tradíció elsorvad, kiüresedik vagy teljesen megszűnik. Ha viszont egyik személyről a másik személyre átadódik a világ- és életszemlélet és az ehhez kapcsolódó gyakorlatok, akkor jöhetnek-mehetnek politikai rendszerek, szellemi irányzatok, a tradíció, ha átalakulva is, de életben marad. Bár a stafétaátadáshoz

³ BOYD, Gregory A. (2004): *Repenting of Religion*. Grand Rapids: Baker. 46. A tanulmányban fellelhető idegen nyelvű idézetek fordításait a szerző végezte el.

⁴ BORNHAUSER, T. (2000): *Gott für Erwachsene – ein Konzept kirchlicher Erwachsenenbildung im Zeichen postmodernen Vielfalt*. Stuttgart, Kohlhammer. 98.

⁵ A kultúra viszont egy adott társadalmi csoport sajátos jegyeit foglalja magában egy adott időszakban. A kultúra ehhez képest egy pillanatfelvétel, egy rövidebb időszak helyzetképe.

sikeres stafétaátvételre, tudatos döntésre is szükség van, hogy őseink hite immár a sajátunk is legyen, hiszen „Istennek csak gyermekei vannak, és nincsenek unokái.”⁶

Kultúránkban látszik azonban, hogy sok család elvesztette már ősei hitét és életbölcességét.⁷ A posztmodern forrása után a metamodernbe lépve talán eljött az idő arra, hogy választott örökségünk lehessen a keresztyén hit és életgyakorlat a családi életünk szintjén is.⁸

Az életünk és az idő

A tradíció az időbeni kontinuitásban és a történetben fogható meg. A tradíciók felvételének egyik fontos aspektusa az a világszemléleti koordinárendszer, ahogyan az időhöz viszonyulunk: végesnek vagy végtelennek látjuk-e benne az életet, pozitívan vagy negatívan viszonyulunk-e a napok múlásához?

A hétköznapiakban többnyire nem az egész élet felől gondolkodunk, hanem lekötnék bennünket hosszabb vagy rövidebb távú projektjeink. Természetesen a mindennapi cselekvés mögött ott van egy idealizált vágykép arról, hogy hova is akarunk eljutni életünk folyamán. Ha azonban megállunk és tudatosan reflektálunk életünkre, akkor felszínre kerülhet az az *implicit axióma*, amely mélystruktúráként ott húzódik meg minden cselekvésünk mögött.⁹ Az élettörténetünk ugyanis egy olyan konstrukció, amelyben

⁶ SZABÓNÉ LÁSZLÓ Lilla (2020): Apák ettek egrest, fiak foga vásott el tőle?! – Pasztorálpszichológiai reflexió Orvos-Tóth Noémi Örökölt sors című könyvére, In: *Embertárs*. 2020/3. 251–260, 258.

⁷ A teológia történetében létezik egyfajta tradíciótörés, de feltételezésem szerint ezt megelőzhette a családi tradíciók megszakadása. A családi minták szervezeti szintű leképeződéséhez lásd (2013): MARTIN, James SJ: *Jezsuita spiritualitás. Gyakorlati útmutatás a hétköznapi élethez*. Budapest, Ursus Libris. 11. A tradíciótöréshez lásd: DAHLGRÜN, Corinna (2018): *Christliche Spiritualität – Formen und Traditionen der Suche nach Gott*. Berlin, De Gruyter. 61–63.

⁸ FREINACHT, Hanzi (2019): *Nordic Ideology: A Metamodern Guide to Politics*, Book Two (*Metamodern Guides 2*).

⁹ Chomsky nyomán Ritschl használja ezt a terminust. Az egyház mint közösség egy alapvető viszonyulási formát, személyetet alakít ki, mely aztán meghatározza, hogy tagjai milyen módon reagálnak különböző hatásokra, illetve mit közvetítenek a társadalom számára. Olyan alapelvekről van tehát szó, melyek metakommunikatív szinten, vagy ha úgy tetszik, mélystruktúráiban határozzák meg egy közösség és tagjainak életét. RITSCHL, Dietrich (1986): *Die Erfahrung*

a történetyszerkesztés alapvető szabályai érvényesülnek. Van eleje, közepe és vége, szólnia kell valamiről, van benne előkészítés, konfliktus, megoldás s esetenként katarzisz. A történet szövése szempontjából megkülönböztethetjük a komédiát, amelynek nemcsak a vége pozitív, hanem az egész szerkesztés ebbe az irányba mutat. Ennek ellentéte a tragédia, amely a sikertelenség, bukás forgatókönyve. Életünk forgatókönyvei az alapirányokat tükrözik, melyekre felfűzhetjük az események és magyarázataik láncolatát. Forgatókönyveink szempontjából nem mindegy, hogy hogyan viszonyulunk a múlthoz, a jelenhez és a jövőhöz, sőt a múlthoz való viszony meghatározza a jövő perspektíváit is és a jelen pedig a múlthoz való viszonyunkat:

„Az emberek többsége feltételezi, hogy emlékeink pontosan rögzítik azt, ami a múltban történt, és hogy ezek állandósulnak. Csakhogy idővel, sajnálatos módon, változnak, ugyanis emlékeink nem a múlt objektív lenyomatai, mint egy eseményről készített videofelvétel egy szellemi merevlemezen. Az emlékeket inkább rekonstruáljuk jelenbeli attitűdök, meggyőződések és hozzáférhető információk segítségével. A múlt e rekonstruktív természete miatt mai gondolkodásunk és érzelmeink befolyásolják, hogyan emlékezünk a tegnapiakra. Még az a mód, ahogyan a múltról kérdezzük bennünket, az is drámai módon befolyásolhatja visszaemlékezésünket.”¹⁰

Filippo Zimbardo és szerzőtársa az *Időparadoxon* című könyvükben írnak arról, hogy kutatásaik során milyen különbségek rajzolódtak ki a kultúrák, vallások és egyének időhöz való viszonya mintázataiban. Zimbardoék modellje szerint a múlthoz, a jelenhez és a jövőhöz is többféleképpen viszonyulhatunk. A múltra tekinthetünk pozitívan, mint erőforrás jelenik meg az emlékezés, de tekinthetünk negatívan is, mint egy olyan időre, amiből származik minden bajunk a jelenben: „A múlthoz való pozitív hozzáállás tükrözhet pozitív eseményeket, amelyeket emberek csakugyan átéltek, vagy pozitív beállítottságot, amely lehetővé teszi, hogy az egyén nagyon nehéz helyzetekből is a lehető legjobbat hozza ki. Pszichológiai szempontból az, ami az egyének hite szerint a múltban történt,

der Wahrheit – Die Steuerung des Denkens und Handelns durch implizite Axiome, In: Ritschl, D. (szerk.): *Konzepte – Ökumene, Medizin, Ethik – Gesammelte Aufsätze*. München, Chr. Kaiser Verlag. 147–166.

¹⁰ BOYD, John – ZIMBARDO, Philip (2012): *Időparadoxon – Hasznosítsuk újra a tegnapot, élvezzük a márt, és legyünk úrrá a holnapon!* Budapest, HVG Könyvek. 116.

erősebben befolyásolja jelenbeli gondolataikat, érzelmeiket és viselkedésüket, mint ami csakugyan megtörtént.”¹¹

A jelenhez viszonyulhatunk hedonista módon, kihasználva minden lehetőséget a magunk számára, de lehetünk fatalisták is, akik a sors vagy a hatalmasok bábjaként tekintünk magunkra. A jövőhöz viszonyulhatunk úgy, mint a megmérhető és megtervezhető időre az életünkben, de tekinthetünk úgy is, hogy túltekintünk életünk horizontján, és nagy távlatokban gondolkodunk a transzcendentális jövőről.¹² Kultúránként, felekezetenként, de személyenként is változhatnak a preferenciák, sőt életszakaszok szerint is lehetnek különbségek abban, hogy hogyan viszonyulunk az időhöz és az idő koordinátarendszerében pedig hogyan szőjük életünk történetét.¹³

A metanarratívák piaca

A tradíciók magunkra vételének másik fontos aspektusa a világszemléleti koordinátarendszer tartalmát jelenti, ami leginkább egy metatörténetben ragadható meg.

A metanarratíva olyan alapkérdésekre ad világnézetileg koherens választ, mint például: „Mi a végső realitás? Milyen a körülöttem lévő világ? Mi az ember? Mi történik a halál után? Mi a tudás végső forrása? Honnan tudom, hogy mi a jó és a rossz? Mi az etikus cselekvés? Mi a célja az emberi történelemnek? Milyen kapcsolatban áll a személyes orientáció a világgépemmel?”¹⁴ A világszemlélet és a metanarratíva kapcsolatát Sire így írja le: „A világszemlélet maga nem történet vagy előfeltevések összessége, de ilyen módon is kifejezhető. Ha arra gondolok, honnan jöttem én és az egész emberi faj, vagy merre tart az életem vagy maga az emberiség, mindez világszemléletem történeteként fejeződik ki. Minden nagyobb világszemléletnek megvan a maga metanarratívája, saját mestertörténete.”¹⁵

¹¹ BOYD – ZIMBARDO (2012), 95.

¹² ZIMBARDO, Philip – SWORD, Rosemary (2019): *Időperspektíva-módszer a gyakorlatban – Engedjük el a múltat, éljük meg a jelent és teremtünk boldog jövőt!* [eKönyv] HVG Könyvek.

¹³ Például amíg egy serdülő általában a jövőre fókuszál, addig lehet, hogy egy idős sokkal többet mereng a múlton.

¹⁴ SIRE, James W. (2009): *The Universe Next Door – A Basic Worldview Catalog*. Downers Grove, Inter-Varsity Press. 22–23.

¹⁵ SIRE, James W. (2015): *Naming the Elephant – Worldview as a Concept*, 2nd ed. Downers Grove, IVP Academic. 145.

Az életünk értelmezésében a világszemléletünk tükröződik és akarva-akaratlan egy-egy vezérgondolat vagy egy komplexebb metatörténet részeseinek tekintjük magunkat. Még akkor is, ha esetleg úgy tekintjük, hogy nincs is metatörténet, és az életünk semmiről nem szól, tulajdonképpen ez is egy gondolati ívre helyezi életünket, ami a semmiből jön és a semmibe tart. Attól függően, hogy egy véges történet vagy egy végleten történet részének látjuk magunkat, megváltoznak a prioritásaink és az élet „játékszabályai” is számunkra.¹⁶

A keresztyénség azt állítja, hogy van egy nagy történet, ami választott örökségünké válhat.¹⁷

A Szentírás és a keresztyénség szempontokat kínál számunkra, hogy hogyan olvassuk Isten munkáját az életünkben. A kollektív emlékezés, megemlékezés kereteket biztosít arra, hogy életeseményeinket hogyan rakjuk össze kerek történetté. Az örökölt, átvett olvasási mód ugyanis rendszerezi élményeinket, hogy mit és hogyan lássunk fontosnak életünkben. Ami kívülről választásnak tűnik, mihelyt belép valaki ebbe a történetbe, arra kap meghívást, hogy elfogadja, hogy Isten már előbb választott minket: Szeressük tehát (Istent), mert Isten előbb szeretett minket (1Jn 4,19).¹⁸

Részévé válni a nagy történetnek

A keresztyénség eredetileg narratív módon ragadja meg hitének lényegét, de vajon tartalmilag miről is szól ez a narratíva, történetfolyam? Hiszen Isten megismerése nemcsak kognitív tudás, hanem sokkal inkább keresés (Hós 6,3; 10, 12; Ézs 58,2) és megtérés (Hós 6,1; Jer 24,7). A Szentírás egyik fő gondolati struktúrája az üdvtörténet leírása. Izrael életében a szabadítás, a megszabadulás alapélmény volt, amely a keresztyénség számára a megváltás eseményében teljesedik ki.¹⁹ Keresztyén szempontból a történelem közepe Jézus Krisztus földi élete és értünk vállalt váltságshalála és feltámadása. A keresztyén metasztori alaptörténete magának Jézusnak a története, melynek egyik fő jellemzője,

¹⁶ SINEK, Simon (2020): *Végtelen játék*. Budapest, HVG Könyvek.

¹⁷ BARTHOLOMEW, Craig G. – GOHEEN, Michael W. (2018): *A nagy történet – Hogyan találjuk meg a küldetésünket a Biblia elbeszélésében?* Budapest, Kálvin Kiadó.

¹⁸ WIKSTRÖM, Owe (2013): *A káprázatos sötétség – Szempontok a lelkipozícióhoz*. Budapest Luther Kiadó, 204.kk.

¹⁹ WESTERMANN, Claus (1978): *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 57.

hogy ki lehet egészíteni saját történetünkkel, hiszen Jézus tanítványaival maradt mennybemenetele után is, ahogy ígérte: „én veletek vagyok a világ végezetéig” (Mt 28,20). Az, hogy mit jelent keresztyénnek lenni, leginkább Jézus történeteiben domborodik ki, Őt kell követnünk, Lelkének segítségül hívásával.²⁰ A megemlékezés, a kollektív emlékezet tehát nemcsak egy régi történetet rekonstruál, hanem a jelen és a jövő tapasztalatait is szervezi: „Feladatunk, hogy Jézus történetét továbbírjuk, azzal, hogy a saját történetünket is beleírjuk, azzal, hogy nagy és kis történeteinket, ügyetlen, csetlő-botló Krisztuskövetésünket Jézus és Isten történetének fényében, vele együtt látjuk és éljük.”²¹ Isten ismerete nem mint fogalom vagy teoretikus elképzelés öröklődött nemzedékről nemzedékre, hanem mint elmesélhető tapasztalás. Tapasztalása a gyógyulásnak, szabadulásnak, megbékélésnek, a gyógyító, szabadító és a békességet hozó Istennek. Isten úgy jelenik meg, mint Aki népével vonul, a vele való kapcsolat dinamikus, folyamatosan alakul:

„Isten ígéretei elérnek az egyes emberek személyes életszférájába, családjába, háztartásába. A legszemélyesebb szükségekben van jelen, úgy mint gyermektelenség, életveszély, hatalmasságok által való fenyegetettség, békétlenség a családon belül. Ezek meghatározóak a történet továbbfolyása szempontjából. Izrael Istenének munkája hozzákapcsolódik az egyes emberek életéhez. Isten ígéretei érvényesek az egyes emberek otthonára, munkavégzésére, nappalaira és éjszakáira egyaránt.”²²

Isten nem függetleníti magát az emberi élet történéseitől, hanem valóságosan jelen van népének szenvedéseiben is. Isten nem is akarja másként megmutatni magát, hanem csakis életünk zajlásának kellős közepén.

Tehát az az élettörténet, amely bevonódik a keresztyén hit rendszerébe, hagyományozójává és részévé válik Izrael, Jézus Krisztus és az egyház történetének. Ezáltal sokkal szélesebb horizonton nyer értelmet, mint ahogy azt az egyén önmagában belátni képes. A metasztori kifejezés tulajdonképpen ki nem fejthető fogalom, hiszen az összes történetet

²⁰ KLEIN, Stefanie (1994): *Theologie und empirische Biographieforschung – Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie*. Stuttgart, Kohlhammer. 20.

²¹ ARENS, E. (1988): Wer kann die großen Taten des Herrn erzählen? – Erzählstruktur christlichen Glauben in systematischer Perspektive, In: Zerfaß, R. (szerk.): *Erzählter Glaube – Erzählende Kirche*. Freiburg, Herder 13–27. 22.

²² WESTERMANN (1978), 57.

Jézusról, illetve a keresztyénségről sohasem láthatjuk egyben. De a sok résztörténetből mégis összeállítunk egy átfogó történetet, mely egyrészt a sajátunk, hiszen a saját tapasztalatainkon, életünkön szűrjük meg a keresztyénség történeteit, másrészt viszont a közösség története is, mely nagyobb részt rajtunk kívül áll. Hermeneutikai szempontból kettős dolog történik. Egyrészt életemet új perspektívából Istennel kapcsolatban írom át, másrészt ezzel életem bevonódik az Isten–ember közös történetébe. Istennel kapcsolatban életem eseményeit úgy értelmezem, esetenként újraértelmezem, mint Isten bűnös de megmentett gyermeke. A keresztyén hit tehát az egyéni életet transzcendentálja az által, hogy a végső felől értelmezi, és egy értelmezési közösségbe integrálja.²³

A reményteljes múlt és a hálás jövő

A keresztyén hívó tehát egyszerre néz visszafelé, hogy hogyan is volt eddig megélhető a Krisztussal való kapcsolat, s egyszerre néz előre, hogy hogyan is éljen ezután. A hála egyrészt megjelenhet úgy is mint emlékezés a múltra, ahogy Anselm Grün fogalmaz: „A hálatelt emlékezés gondoskodik arról, hogy életemből semmilyen értékes dolog ne kerülje el figyelmedet, s mintegy kincsként őriz meg magadban mindent, ami jó.”²⁴ A hála másrészt lehet a jövőre való tekintés része is, hiszen biztos lehetek Isten gondviselő szeretetében, ahogy a Heidelbergi Káté első kérdés-feleletében valljuk:

„Mi életemben és halálodban egyetlen vigasztalásod? Az, hogy testestől-lelkestől – akár élek, akár halok – nem az önmagamé, hanem az én hűséges Uramnak és Megváltómnak, Jézus Krisztusnak a tulajdona vagyok. Ő drága vérével minden bűnömért maradéktalanul megfizetett, és az ördög hatalmából megszabadított.

²³ ASSMANN, Jan (1999): *A kulturális emlékezet – Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, Budapest, Atlantisz. 131.

²⁴ GRÜN, Anselm (2016): *Gondolatok születésnapra*. Budapest, Új Ember. 60. Lásd még: FERENCZI Andrea (2020): A hála szerepe lelki, mentális és fizikai egészségünkben, In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 65. 1. 243–265.

Úgy megőriz, hogy mennyei Atyám akarata nélkül egy hajszál se hullhat le fejemről, sőt mindennek üdvösségemre kell szolgálnia. Ezért Szentlelkével bizonyosságot ad örök életemről, és szív szerint hajlandóvá és késszé tesz arra, hogy szüntelenül neki éljek.”²⁵

A keresztyén hitben tehát az emlékezés és a reménység két oldala ugyanannak a történetnek, amit Istennel kapcsolatban megélünk. Krisztus munkájára és váltságára tekintve „visszafele reménykedünk”, és a reménységben a jövőre nézve emlékezünk az Ő ígéreteire.²⁶ Isten cselekvésére ugyanis nemcsak emlékezünk, hanem hisszük, hogy Ő ugyanaz, aki volt, és hisszük, hogy az is marad. Lehet, hogy életünk aktuális szereplői változnak, de Isten, akivel párbeszédben állunk, állandó és változhatatlan marad. A múlt reményre okot adó szemlélete és a transzcendentális jövő hálás biztonsága között feszülhet az gondolati ív, amire felfűzhetjük életünk történetét: „személyes élettörténetemben az emlékezés és a jövő reménye egyensúlyban van, történetem egyrészt a múltban gyökerezik, másrészt a jövőhöz van kötve. [...] Csak azok tartoznak igazán össze, akiknek közösek az emlékeik és a reménységük.”²⁷

Ez a szemlélet nem arról szól, hogy csak a szépre emlékezzünk, hiszen Isten nem törli el a múltunkat. Ahogy Debra Hirsch fogalmaz: „Isten megváltó, nem *eltörölő*. A múltunk valamilyen módon mindig velünk lesz, mindig része annak, akik vagyunk és lettünk, életünk történetének kibonthatatlanul része marad. A múlt megváltható, de el nem törölhető.”²⁸ Múltbeli (akár jogos) sebeink dédelgetése helyett tehát lehet „dédelgetett reménységünk” Istenben.

²⁵ ZACHARIAS Olevianus – CASPAR Ursinus (2003): *Heidelbergi Káté – A Református Keresztyén Egyház Hitvallása*. Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület. 22.

²⁶ RITSCHL, Dietrich (1967): *Memory and Hope*. New York, Macmillan. 13.

²⁷ RITSCHL, Dietrich (1984): *Zur Logik der Theologie – Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*. München, Chr. Kaiser Verlag. 46.

²⁸ HIRSCH, Debra (2015): *Redeeming Sex – Naked Conversations about Sexuality and Spirituality*. Downers Grove, InterVarsity Press. 124.

Befejezés

„Nem tudjuk megváltoztatni a múltat, de annál inkább a hozzá való viszonyulásunkat.”²⁹ Próbáljuk meg reményteljesen látni a múltat, ahogy az elképzelt jövőnkben is lehetnek olyan várva várt események, amiknek előre örülünk és bearanyozzák a felkészülési időszakot: egy nyaralás, egy esküvő stb.³⁰ Ugyanígy a múltban is kereshetünk és reménység szerint találhatunk is olyan eseményeket, melyekre visszaemlékezve kaphatunk erőt, biztatást, örömet és hálát, hogy a jelen élethelyzetben meg tudjunk küzdeni életünk kihívásaival. Keresztyénként nemcsak a saját történetünk lehet ilyen erőforrás, hanem évezredek tradíciójába, történetébe állunk bele, ahol elődeink történetei is jelenthetnek példát és biztatást, de a legfontosabb reménységünk lehet az a hála azért, hogy Krisztus meghalt értünk, feltámadott harmadnapon és velünk van Szentlelkével, míg újra el nem jön dicsőségesen az ő országában. Addig is erőt adhat az ősi ír áldás biztatása: „Amikor pedig súlyosnak érzed a keresztedet és a csúcsot meredeknek, ahova az út vezet, pontosan akkor növekedjen meg benned a remény és a bizalom. Ilyenkor jussanak eszedbe azok az évek, amikor melletted volt Isten kegyelme és öröme, és volt igaz barát, aki reményt adott. A múlt erőt ad arra, hogy kivárdad a vihar elmúltát és a felhők elvonulását. Így lesz elég erő és idő, hogy a magad hegycsúcsára feljuthass.”

Felhasznált irodalom

ARENS, E. (1988): Wer kann die großen Taten des Herrn erzählen? – Erzählstruktur christlichen Glauben in systematischer Perspektive, In: Zerfaß, R. (szerk.): *Erzählter Glaube – Erzählende Kirche*. Freiburg: Herder. 13–27.

ASSMANN, Jan (1999): *A kulturális emlékezet – Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest, Atlantisz.

²⁹ BOYD – ZIMBARDO (2012), 131.

³⁰ MEICHENBAUM, Donald (2017): *The Evolution of Cognitive Behavior Therapy – A Personal and Professional Journey with Don Meichenbaum*. New York, Routledge. 12.

- BARTHOLOMEW, Craig G. – GOHEEN, Michael W. (2018): *A nagy történet – Hogyan találjuk meg a küldetésünket a Biblia elbeszélésében?* Budapest, Kálvin Kiadó.
- BORNHAUSER, T. (2000): *Gott für Erwachsene – ein Konzept kirchlicher Erwachsenenbildung im Zeichen postmodernen Vielfalt.* Stuttgart: Kohlhammer.
- BOYD, John – ZIMBARDO, Philip (2012): *Időparadoxon – Hasznosítsuk újra a tegnapot, élvezzük a mát, és legyünk úrrá a holnapon!* Budapest: HVG Könyvek.
- DAHLGRÜN, Corinna (2018): *Christliche Spiritualität – Formen und Traditionen der Suche nach Gott,* Berlin: De Gruyter.
- FERENCZI Andrea (2020): A hála szerepe lelki, mentális és fizikai egészségünkben, In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica.* 65. 1. 243–265.
- FREINACHT, Hanzi (2019): *Nordic Ideology: A Metamodern Guide to Politics,* Book Two (*Metamodern Guides 2*).
- GRÜN, Anselm (2016): *Gondolatok születésnapra.* Budapest, Új Ember.
- HIRSCH, Debra (2015): *Redeeming Sex – Naked Conversations about Sexuality and Spirituality,* Downers Grove: InterVarsity Press.
- KLEIN, Stefanie (1994): *Theologie und empirische Biographieforschung – Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie.* Stuttgart, Kohlhammer.
- MARTIN, James SJ (2013): *Jezsuita spiritualitás – Gyakorlati útmutatás a hétköznapi élethez,* Budapest, Ursus Libris.
- MEICHENBAUM, Donald (2017): *The Evolution of Cognitive Behavior Therapy – A Personal and Professional Journey with Don Meichenbaum.* New York. Routledge.
- OLEVIANUS, Zacharias – URSINUS, Caspar (2003): *Heidelbergi Káté – A Református Keresztény Egység Hitvallása.* Kolozsvár: Erdélyi Református Egyházkerület.
- RITSCHL, Dietrich (1967): *Memory and Hope.* New York, Macmillan.
- RITSCHL, Dietrich (1984): *Zur Logik der Theologie – Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken.* München, Chr. Kaiser Verlag.
- RITSCHL, Dietrich (1986): Die Erfahrung der Wahrheit – Die Steuerung des Denkens und Handelns durch implizite Axiome, In: Ritschl, D. (szerk.): *Konzepte – Ökumene, Medizin, Ethik – Gesammelte Aufsätze.* München, Chr. Kaiser Verlag. 147–166.
- SINEK, Simon (2020): *Végtelen játék.* Budapest, HVG Könyvek.
- SIRE, James W. (2009): *The Universe Next Door – A Basic Worldview Catalog.* Downers Grove, Inter-Varsity Press.
- SIRE, James W. (2015): *Naming the Elephant – Worldview as a Concept,* 2nd ed. Downers Grove, IVP Academic.

- SZABÓNÉ LÁSZLÓ Lilla (2020): *Apák ettek egest, fiak foga vásott el tőle?! – Pasztorálpszichológiai reflexió Orvos-Tóth Noémi Örökölt sors című könyvére*, In: *Embertárs*. 2020/3. 251–260.
- TAPOLYAI Emőke (2019): *Harmóniában – Múltunkkal, jelenünkkel és jövőnkkel*. Budapest, Harmat.
- WESTERMANN, Claus (1978): *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
- WIKSTRÖM, Owe (2013): *A kápráztató sötétség – Szempontok a lelkivezetéshez*. Budapest, Luther Kiadó.
- ZIMBARDO, Philip – SWORD, Rosemary (2019): *Időperspektíva-módszer a gyakorlatban – Engedjük el a múltat, éljük meg a jelent és teremtsünk boldog jövőt!* [eKönyv] HVG Könyvek.

*FERENCZI Andrea:*¹

Újragondolt istenkép

Abstract. God's Image Revisited.

God said to Moses, "I am who I am" (Exodus 3,14). Although Christian churches seek to present the New Testaments' image of God, the loving, caring, and merciful God, yet the idea of a punitive, strict, and fearsome God lives stronger in many. Our image of God not only determines the nature of our relationship with God, but it also influences our personality, actions, self-concept, mindset, and social relations. It acts within and through us. Although everyone has an image of God – regardless of whether one is a believer or not –, how we experience God's relation to us is manifold. But why do we experience God's relationship with us in so many ways? What circumstances shape and influence our image of God? It is not unusual that even believers of the same congregation give accounts of diverse images of God. Why? These questions are answered by calling upon psychological insights.

Keywords: image of God, images of mother and father, attachment, mental health

*„Új szemmel nézni
a régi képre: ez a
mi alkotásunk.”*

(Fodor Ákos: *A teremtmény éneke*)

A vallásosság pszichológiai megközelítése

A pszichológia hosszú ideje foglalkozik a vallásosság meghatározásával, ami annak sokfélesége miatt nem egyszerű feladat. Vető² lelki magatartásként tekintett a vallásra,

¹ Egyetemi adjunktus, Károli Gáspár Református Egyetem Pszichológiai Intézet, Email: ferenczi.andrea@kre.hu

² VETŐ Lajos (1966): *Tapasztalati valláslélektan*. Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály.

mely egyfajta hit általi kapcsolódás Istenhez vagy más transzcendens hatalomhoz. Szenes³ olvasatában a valláslélektan magában foglalja a vallásos magatartáson túl annak tapasztalatait és kifejezésformáit is. Meghatározása szerint a pszichológia eszköztárával az ember Istenhez való viszonyulását igyekszik megragadni, kitüntetett figyelemmel a vallásos jelenségek emberi összefüggéseire.

A vallásosság emberi pszichére gyakorolt hatásairól a különböző elméletalkotók meglehetősen eltérő véleményt alakítottak ki. Freud⁴ például állította, hogy a vallás csupán téveszme, mely szerepet játszik a neurózis kialakulásában, és Istent egy olyan illúzióknak tekintette, akit a saját védtelenségét érzékelő ember hoz létre egy félelmetes világban. Ellis⁵ hasonlóan gondolkodott: a vallásosság és az érzelmi egészség között fordított arányosságot feltételezett, és a hit helyett a humanista gondolkodást ajánlotta mint világnézetet. Ezzel szemben Frankl⁶ úgy látta a vallást, mint ami hozzásegíthet az élet értelmének megtalálásához, amit elsődlegesnek tartott a mentális egészség szempontjából. Maslow a legmagasabb rendű szükséglet, az önmegvalósítás egyik formájának tekintette a transzcendensre alapvető hangsúlyt helyező életmódot. Erik Erikson pszichoszociális fejlődélméletében a vallás már identitásforrás. Erikson a személyiségfejlődést nyolc szakzra osztotta, amelyek során egy-egy jellegzetes krízissel kell megbirkóznia az egyénnek, melyben a vallás is támaszként szolgálhat. Gordon Allport⁷ vallási orientációról beszélt, és különbséget tett érett és éretlen vallásosság között, bevezetve az intrinzik (belső) és az extrinzik (külső) vallásosság fogalmát. Az érett, vagyis az intrinzik vallásossággal rendelkezők belső, motivációs erőként tekintenek a vallásra, amely meghatározza életformájukat, kapcsolataikat, céljaikat, döntéseiket, hitük áthatja és irányítja az életüket. Ezzel szemben az éretlen, vagyis az extrinzik vallásosság csupán eszköz, melynek gyakorlása

³ SZENES Márta (2013): *Odú és kelepce: Új vallási közösségekbe megtért fiatalok életütemzése az identitáskeresés tükrében*. Budapest, Oriold és Társai Kft.

⁴ FREUD, Sigmund (1959): Obsessive Actions and Religious Practices, In: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 9. köt. (1906–1908): Jensen's Gradiva and Other Works, Hogarth Press.

⁵ ELLIS, Albert (2002): *Overcoming Resistance*. New York, Springer. Idézi: JAKABHÁZI Béla-Botond (2010): Vallásosság, bűntudat és lelki egészség kapcsolata az empirikus pszichológiai kutatások tükrében, In: *Keresztény Magvető*. CXVI. 4. 396–412.

⁶ FRANKL, Viktor (2006): *Értelem és egzisztencia*, Budapest, Jel.

⁷ ALLPORT, Gordon W. – ROSS, Michael J. (1967): Personal religious orientation and prejudice, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 5. 4. 432–443.

különböző pszichológiai szükségletek kielégítésére szolgál: az egyén biztonságot, vigaszt, testi-lelki jóllétet keres általa. Allport szerint az extrinzik motiváltságú személy használja a vallását, míg az intrinzik motiváltságú megéli azt.⁸

A vallásosság és a mentális egészség kapcsolata

Az utóbbi időben egyre több figyelmet fordítanak a hit, a vallás, valamint a spiritualitás testi és lelki egészségre gyakorolt hatásának vizsgálatára. A vallásos emberek között alacsonyabb a depresszió, a szorongás, a reménytelenség és az ellenséges beállítódás, ugyanakkor kooperatívabbak, jellemzőbb rájuk a problémamegoldó konfliktuskezelés. Kevesebb közöttük az alkohol- és droghasználó, a dohányos és az öngyilkosságot elkövető, továbbá nagyobb fokú élettél való elégedettségről, boldogságról, több pozitív érzelméről számolnak be.⁹ A belső, élményszintű vallásossággal kapcsolatos kutatásukban Kass és munkatársai¹⁰ a vallásosságot egészségmegőrző tényezőként azonosították, és kimutatták, hogy a belső vallásosságot mérő skálán magasabb pontszámot elérők esetében alacsonyabb volt a különböző betegségek előfordulási aránya. Robu¹¹ egyetemisták között végzett kutatásában arra mutatott rá, hogy az intrinzik módon motivált és stabil istenkapcsolatra épülő vallásosság pozitív összefüggésben áll a pszichológiai jólléttel, az élettél való elégedettség pedig pozitívan korrelál az intrinzik vallásossággal és a pozitív istenrepresentációval.

Kutatások igazolták, hogy a vallásosság olyan közvetítő tényezőkön keresztül hat a mentális egészségre, mint a társas támogatás, az értelmes élet lehetősége, a másoknak való segítségnyújtás, a pszichoszociális erőforrások (önértékelés, személyes hatékonyság),

⁸ Uo.

⁹ PIKÓ Bettina (2012): *Fiatalok lelki egészsége és problémaviselkedése a rizikó- és protektív elmélet, a pozitív pszichológia és a társadalomlélektan tükrében*. Akadémiai doktori értekezés, http://real-d.mtak.hu/566/7/dc_310_11_doktori_mu.pdf.

¹⁰ KASS, Jared D. – FRIEDMAN, Richard – LESEREMAN, Jane – ZUTTERMEISTER, Patricia C. – BENSON, Herbert (1991): Health Outcomes and a New Index of Spiritual Experience, In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. 30. 2. 203–211.

¹¹ ROBU Magda (2013): *Az istenrepresentáció kognitív szempontú vizsgálata*. Doktori értekezés, Debreceni Egyetem, https://dea.lib.unideb.hu/dea/bitstream/handle/2437/197809/Robu_Magda_disszertacio_t.pdf.

a koherenciaérzés, valamint a vallásos coping.¹² A vallásos megküzdések olyan sajátos erőforrások a hívő ember életében, melyek különböző módokon járulnak hozzá a problémamegoldáshoz. A pozitív vallásos megküzdés esetében az ember hisz és bízik Isten gondoskodásában, abban, hogy segít a nehézségek megoldásában, és érzi a szeretetét. Ez a megküzdési forma tehát hozzájárul a fizikai jólléthez, a poszttraumás stressz tüneteinek enyhítéséhez, valamint a fájdalmas tapasztalatok pozitív irányú ártértékeléséhez.¹³

Istenkép

A vallásos ember számára – különösen keresztény kultúrkörben – alapvetően fontos az Istennel való személyes, érzelmi élményeket és tapasztalatokat is magában foglaló kapcsolat. Istennel való kapcsolatunkat mindenekelőtt az határozza meg, hogy milyen képet alakítottunk ki róla. Istenképünk hatással van személyiségünkre, cselekedeteinkre, viselkedésünkre, befolyásolja gondolkodásunkat. Az istenkép jellege azért is alapvető kérdés, mert gyakran megtalálható önismereti, kapcsolati és életvezetési nehézségek hátterében.¹⁴

Az istenkép fogalmi tisztázására Ana-Maria Rizzuto¹⁵ tett kísérletet mintegy ötven évvel ezelőtt. Elgondolása szerint az *istenkép* az Istenről alkotott, bennünk élő szubjektív kép, melyben főleg érzelmi komponensek dominálnak. Leginkább kora gyermekkori személyközi tapasztalataink határozzák meg, s az érzéseket, gondolatokat, cselekedeteket a tudattalanból kiindulva irányítja.¹⁶ Az *istenfogalom* kognitív jellegű tudás Istenről, a teológiai és filozófiai gondolkodás, illetve tanulás eredménye; nagyrészt tudatos, kevés érzelmi elemet tartalmaz. Az istenfogalom és istenkép olykor ellentmondásban is állhat egymással, például amikor valaki tudatosan azt gondolja Istenről, hogy szerető, irgalmas és megbocsátó (istenfogalom), mégis fél az ítélkező, büntető és bosszúálló Isten belső

¹² Uo.

¹³ FERENCZ Emese (2017): Vallásos megküzdés az élet alkonyán, In: *Keresztény Szó*, https://epa.oszk.hu/00900/00939/00194/EPA00939_kereszteny_szo_2017_01_4.html.

¹⁴ BÉRI László Renátó OCD (2016): A te arcodat keresem, In: *Embertárs*. 2016. 2.

¹⁵ RIZZUTTO, Ana-Maria (1970): *Critique of the Contemporary Literature in the Scientific Study of Religion*. Paper presented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, New York, <http://www.godimage.org/rizzuto.pdf>.

¹⁶ BÉRI (2016).

képétől. Ez a kettő – a tudat által létrehozott istenfogalom és az érzelmek által vezérelt istenkép – együttesen alkotja az *istenreprezentációt*. Istenreprezentációval – természetesen egyéni különbségeket mutatva – minden ember rendelkezik, függetlenül attól, hogy valóságos-e vagy sem, mely az ember élete során folyamatosan alakulhat, változhat, minőségileg eltérő istenreprezentációk jöhetnek létre.

Az istenképet befolyásoló tényezők

Valláslélektani vizsgálatok arra engednek következtetni, hogy az istenkép már életünk első évében megjelenik, melyre szociokulturális környezetünk is hatást gyakorol.¹⁷ Az istenképet alakító tényezők közül az egyik legkorábbi a gyermek szüleivel való kapcsolata, ami születése előtt elkezdődik, s olyan tényezők is hatással vannak rá, hogy a magzatot várták-e vagy sem, áldásként vagy teherként tekintettek érkezésére. A gyermekben kialakuló ösbizalom vagy annak hiánya szintén befolyásolja későbbi, Istenről alkotott képét.¹⁸ De vajon melyik szülő van nagyobb hatással a gyermek istenképére?

Frielingsdorf szerint a gyermek számára az „első istenszimbólum” képviselője az édesanya.¹⁹ Ezt megerősítve Robu szintén az anya–gyermek kapcsolatot tekinti az Istenrel való kapcsolat ősmintájának.²⁰ Ha a gyermek átélte édesanyja feltétel nélküli szeretetét, mely által biztonságos kötődés alakult ki közöttük, akkor istenképe pozitív lesz. Az apakép és az istenkép közötti kapcsolatról ugyancsak ez mondható el, ám a két szülő (apakép és anyakép) közül az hat erősebben a gyermek istenképére, akit jobban idealizált. Kovács²¹ kutatásában a férfiaknál és a nőknél is pozitív kapcsolatot talált a szerető szülőkép és a szerető istenkép között. Óvodások istenképét vizsgálva De Roos és munkatársai²²

¹⁷ FRIELINGSDORF, Karl (2019): *Istenképek, ahogy betegé tesznek – és ahogy gyógyítanak*. Budapest, Szent István Társulat.

¹⁸ ROBU (2013).

¹⁹ FRIELINGSDORF, Karl (2007): *Istenképek*. Budapest, Szent István Társulat.

²⁰ ROBU (2013).

²¹ KOVÁCS Réka Rozália (2012): *A házastársi kapcsolat, a párkapcsolati elégedettség narratív pszichológiai tartalomelemzéssel és pszichometriai eszközökkel történő vizsgálata, tekintettel a családi életciklusokra*. Doktori (PhD) értekezés, Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar.

²² DE ROOS, Simone A. – IEDEMA, Jurjen – MIEDEMA, Siebren (2001): Young Children’s Descriptions of God: Influences of Parents’ and Teachers’ God Concepts and Religious Denomination of Schools, In: *Journal of Beliefs and Values*. 22. 1. 19–30.

azt figyelték meg, hogy a szülők tetteiken keresztül is befolyásolják gyermekük istenképét. A „szerető” és „gondoskodó” anyakép, „anyaélmény” a „szerető Isten” fogalmával állt kapcsolatban. Hasonlóképpen a szülők fegyelmezési stílusa is hatással van a gyermekben kialakuló istenképre. Azok a gyermekek, akiknek a szülei tekintélyelvű fegyelmezést (kiabálás, fenyegetés, büntetés) alkalmaztak, kevésbé látták gondoskodónak Istent, mint azok, akik a nevelés során „szeretorientált” módszereket használtak.²³ A gyermek szüleivel való kapcsolatának tapasztalatai, a szülők tettei, nevelési stílusa, gondoskodása, valamint saját viszonyuk Istenhez mind szerepet játszanak a gyermek istenképének kialakulásában.

Az istenképet alakító tényezők között a tágabb környezet, vagyis a gyermeket körülvevő más jelentős személyek istenképét is meg kell említeni: a vallási közösségben szerzett tapasztalatok hatását, a közösség képviselői által – tudatos és tudatlan folyamatokon keresztül – közvetített istenképet, a tanárok, nevelők, lelkipásztorok szerepét.²⁴

Az istenkép és az önértékelés összefüggése

Egyes tanulmányok szerint az önértékelés is jelentős szerepet játszik istenképünk formálódásában. Roberts²⁵ vizsgálatában arra a következtetésre jutott, hogy azok a személyek, akik önmagukat könnyen megbocsátónak, kegyesnek és egyenesnek tartják, gondoskodó istenképpel rendelkeznek, szemben gyanakvó és depressziós önjellemzést adó társaikkal, akik büntetőnek és szigorúnak ítélték Istent. Ezt Benson és Spilka²⁶ kutatása is alátámasztja, akik azt találták, hogy a magas önértékelés pozitív, szerető istenképpel járt együtt, míg az alacsony önértékelés negatív, kontrolláló vagy távoli istenképpel állt összefüggésben. A kutatók eredményeiket a *kognitív konzisztencia-elmélettel* ma-

²³ DICKIE, Jane R. – ESHLEMAN, Amy K. – MERASCO, Dawn M. – SHEPARD, Amy – VANDER WILT, Michael – JOHNSON, Melissa (1997): Parent–Child Relationships and Children’s Images of God, In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. 36. 1. 25–43.

²⁴ BÉRI (2016).

²⁵ ROBERTS, Carl W. (1989): Imagining God: Who Is Created in Whose Image? In: *Review of Religious Research*. 30. 4. 375–386.

²⁶ BENSON, Peter – SPILKA, Bernard (1973): God Image as a Function of Self-Esteem and Locus of Control, In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. 12. 3. 297–310.

gyarzátk. Az elmélet szerint, amikor valaki a saját magáról alkotott képpel ellentétes információt észlel, kognitív disszonanciát él át. Az ennek következtében fellépő diszkomfortérzés csökkentésére olyan stratégiákat alkalmaz, mint például a szelektív észlelés, a torzítás vagy a tagadás. Ha tehát valakinek alacsony az önbecsülése, önmagáról azt gondolja, hogy értéktelen vagy nem szerethető, akkor az ezzel ellentétes, vagyis a szerető és elfogadó Istent nem, vagy nehezen tudja elfogadni, ezért olyan istenképet alakít ki, mely egybevág a meggyőződésével. Vagyis önértékelésük függvényében ugyanazon tanítás, igemagyarázat, bibliai passzus alapján egyesek büntetőnek, mások irgalmasnak láthatják Istent. Ebből következően az alacsony önértékeléssel rendelkező személyek, akiknek a leginkább szükségük lenne a türelmes, elfogadó, megbocsátó és szerető Istenre, nagy valószínűséggel kritikuskak, ítélkezőnek, elutasítónak látják őt.

Buri és Mueller²⁷ a kérdéskört az *én-referencia* fogalmával tovább árnyalja. Elgondolásuk szerint az *én* maga egy értelmezési keret, mely a velünk történt események feldolgozását segíti. Ebből arra következtethetünk, hogy az Istennel való kapcsolat értelmezése is átszűrődhet az énen. Az *én-referencia* fogalmának megalkotói 213 főt számláló vizsgálatukban arra jutottak, hogy az istenkép kialakulásában a szülőképeknél nagyobb magyarázó erővel bír az egyén énképe, illetve önértékelése. Egyes kutatások abba az irányba mutatnak, hogy az énkép közvetítőként jelenik meg a szülőképek és az istenkép között.²⁸

Istenhez való kötődés

Az Istennel kapcsolatos reprezentációk lényegében az egyén Istennel való *kapcsolatának* reprezentációi, ezért az istenképet befolyásoló tényezők között a kötődési kapcsolatok kiemelt szerepet játszanak.²⁹ Az Istennel való személyes, érzelmi élményeket is magában

²⁷ BURI, John R. – MUELLER, Rebecca A. (1993): Psychoanalytic Theory and Loving God Concepts: Parent Referencing versus Self-Referencing, In: *The Journal of Psychology*. 127. 1. 17–27.

²⁸ SAUSSY, Carroll (1991): *God Images and Self-Esteem: Empowering Women in a Patriarchal Society*. Louisville, Kentucky, Westminster/John Knox Press.

²⁹ ZAHL, Bonnie Poon – GIBSON, Nicholas J. S. (2012): God Representations, Attachment to God, and Satisfaction with Life: A Comparison of Doctrinal and Experiential Representations of God in Christian Young Adults, In: *The International Journal for the Psychology of Religion*. 22. 3. 216–230.

foglaló szeretetkapcsolat alapján néhány elméletalkotó azt a kérdést vetette fel, hogy vajon Istent tekinthetjük-e kötődési személynek, s a vele való kapcsolatot kötődésnek?³⁰

A Bibliában számos igehely utal Isten féltőn szerető, gondoskodó, védelmező, vigasztaló tulajdonságaira. „Az Úr az én pásztorom” kezdetű 23. zsoltár tanulsága szerint a hívő ember tapasztalatában Isten már több ezer éve kötődési személyként van jelen.

A kötődésemélet alapjainak áttekintéséhez Bowlby³¹ modelljéhez kell visszanyúlnunk, melyben a kötődés olyan velünk született motivációs rendszer, amely a csecsemő és gondozója közötti távolságot szabályozza, és a túlélést szolgálja. Ezek a korai tapasztalatok belső munkamoddellé szerveződnek, mely az egyén későbbi kapcsolataira is rávetül: például befolyásolja elvárásait és szerepet játszik a saját magáról, illetve másokról alkotott kép kialakításában. A kötődést mérhetővé téve Ainsworth³² és munkatársai *biztonságos* és *bizonytalan*, utóbbin belül *elkerülő* és *ambivalens* kötődési stílust különítettek el. A tipológia a későbbiekben még a *dezorganizált* kötődéssel egészült ki. Az Istenhez való kötődés jellege személyenként eltérő: lehet biztonságos, elkerülő vagy szorongó.³³

Kirkpatrick³⁴ arra a felismerésre jutott, hogy akik biztonságosan kötődtek a szüleikhez, Istenhez is hasonlóképpen kapcsolódnak. Ezt Granqvist és Hagekull³⁵ is alátámasztotta, megállapítva, hogy a korai biztonságos kötődés teremti meg a feltételét a későbbi szociális tanulásnak. A gyermek magáról és másokról kialakított belső munkamoddellje

³⁰ KIRKPATRICK, Lee A. – SHAVER, Phillip R. (1990): Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs and Conversion, In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. 29. 3. 314–335.

³¹ BOWLBY, John (1982): *Attachment and Loss*, 1. köt.: *Attachment*. London, Hogarth, <https://www.abebe.org.br/files/John-Bowlby-Attachment-Second-Edition-Attachment-and-Loss-Series-Vol-1-1983.pdf>.

³² AINSWORTH, Mary D. Salter – BLEHAR, Mary C. – WATERS, Everett – WALL, Sally N. (2015): *Patterns of Attachment: A Psychological Study of the Strange Situation*. Psychology Press.

³³ LÁNG András (2013): Az Istenhez való kötődés és a vallásos megküzdés szerepe az élettel való elégedettségben, In: *Orvosi Hetilap*. CLIV. 46. 1843–1847.

³⁴ KIRKPATRICK, Lee A. – SHAVER, Phillip R. (1992): An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief, In: *Personality and Social Psychology Bulletin*. 18. 3. 266–275.

³⁵ GRANQVIST, Pehr – HAGEKULL, Berit (1999): Religiousness and Perceived Childhood Attachment: Profiling Socialized Correspondence and Emotional Compensation, In: *Journal for Scientific Study of Religion*. 38. 2. 254–273.

befolyást gyakorol arra, hogy milyen képet alakít ki Istenről.³⁶ A szülőkhöz való biztonságos kötődés és a szerető istenkép pozitív összefüggését számos tanulmány igazolta.³⁷ A bizonytalan kötődés a távoli és kontrolláló istenképpel járt együtt, és negatív kapcsolatban állt a szerető istenképpel.³⁸ Dickie és munkatársai³⁹ vizsgálata szerint bár a szülőkhöz való kötődés befolyásolta, hogy a fiatal felnőttek hogyan látták Istent, az anyával való kötődés volt a legnagyobb hatással az Istenkép fejlődésére.

Kirkpatrick és Shaver⁴⁰ ezzel szemben azt találták, hogy a felnőtt vallásosság bizonyos jellemzői, különösen az Istenben való hit és a vele való személyes kapcsolat, bejósolható a gyermekkori kötődés és a szülők vallásosságának összefüggése alapján. A biztonságosan kötődők vallásossága pozitív kapcsolatban állt a szülei vallásosságával, míg a bizonytalanul kötődő válaszadóké független volt szülei vallásosságától. Az apa vallásossága nagyobb mértékben vetítette előre a vallásosság mértékét mind a biztonságos, mind a bizonytalanul kötődők csoportjában.

A kora gyermekkorban kialakult belső munkamodellék és az Istennel való kapcsolat összefüggéseit az *összeillési, kompenzációs és szocializációs-összeillési hipotézisekkel* magyarázzák. Az *összeillési hipotézis* értelmében a felnőtt olyan képet alakít ki Istenről, amely megfelel kora gyermekkori tapasztalatainak hatására kialakult belső munkamodelljének. Az elmélet szerint a biztonságosan kötődő gyermekek képesek felnőttként bensőséges kapcsolatot átélni Istennel, míg a bizonytalanul kötődők felnőttként is hasonlóképpen kötődnek Istenhez, vallásosságukban félelmet és szorongást élnek át (ambivalens) vagy egyáltalán nem keresik Isten közelségét (elkerülő). A *kompenzációs hipotézis* szerint azok számára, akik gyermekkori kötődési személyükkel nem éltek át biztonságos kapcsolatot, Isten helyettesítő kötődési személlyé válhat, és a vele való kapcsolatban

³⁶ REINERT, Duane F. – EDWARDS, Carla E.: *Attachment Theory and Concepts of God: Parent Referencing versus Self-Referencing*, <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/2158244014560547>.

³⁷ KIRKPATRICK, Lee A. (1998): God as Substitute Attachment Figure: A Longitudinal Study of Adult Attachment Style and Religious Change in College Students, In: *Personality and Social Psychology Bulletin*. 24. 961–973.; KIRKPATRICK – SHAVER (1992).

³⁸ KIRKPATRICK – SHAVER (1992).

³⁹ DICKIE, Jane R. – ESHLEMAN, Amy K. – MERASCO, Dawn M. – SHEPARD, Amy – WILT, Michael Vander – JOHNSON, Melissa (1997): Parent–Child Relationships and Children’s Images of God, In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. 36. 1. 25–43.

⁴⁰ KIRKPATRICK – SHAVER (1992).

teljesen új tapasztalatokat szerezhetnek, hiszen Isten mint tökéletes kötődési személy az egyén valamennyi szükségletét képes kielégíteni. Ennek nyomán a vallásos megtérés és Istenhez fordulás a meghatározó és a lelki egészség szempontjából is lényeges „találkozások” egyike lehet. A *szocializációs-összeillési hipotézis* értelmében a kötődés egyik fontos szerepe a vallásossággal kapcsolatos szülői minta átvételében rejlik. Nagyobb valószínűséggel követik szüleik vallásosságát azok, akik biztonságos kötődést alakítottak ki. A bizonytalanul kötődők inkább elpártolnak attól a személytől és attitűdjeitől, akivel kapcsolatban szorongást vagy akár kötődési traumákat éltek át. Ha ilyen tapasztalatokra vallásos szülővel kapcsolatban tesznek szert, könnyebben elfordulnak a számukra hiteltelenné vált vallásosságtól. Viszont, ha nem vallásos szülővel való viszonyban élik meg a szorongást vagy éri őket kötődési trauma, akkor könnyebben orientálódnak a vallás nyújtotta biztonság felé.⁴¹ Az Istenhez való kötődés minőségében mutatkozó egyéni eltérések összefüggésben állnak azzal, ahogyan a vizsgálatba bevont személyek Istent látták: a biztonságos kötődés pozitív korrelációt mutatott a pozitív istenképpel, a bizonytalanul kötődők kevésbé látták pozitívnak Istent.⁴² Az ezzel kapcsolatos tanulmányok azonban nem tesznek különbséget az Istennel kapcsolatos reprezentációk, az istenkép és az istenfogalom között.⁴³

Az istenkép és a lelki egészség összefüggése

Az istenkép, az istenfogalom és a mentális egészség összefüggéseit vizsgáló tanulmányok arra mutatnak, hogy a pozitív istenfogalom nagyobb pszichológiai jólléttel és étellel való elégedettséggel, pozitív megküzdési módokkal, nagyobb boldogsággal, magasabb

⁴¹ McDONALD, Angie – BECK, Richard – ALLISON, Steve – NORSWORTHY, Larry (2005): Attachment to God: Testing the Correspondence vs. Compensation Hypothesis, In: *Journal of Psychology and Christianity*. 24. 1, 21–28.; URBÁN Szabolcs (2018): A vallásosság kötődéseméleti megközelítésének alapjai, In: TORGYIK Judit (szerk.): *Néhány társadalomtudományi kutatás és innováció*. Komárom, International Research Institute. 228–238.

⁴² BRADSHAW, Matt – ELLISON, Christopher G. – MARCUM, Jack P. (2010): Attachment to God, Images of God, and Psychological Distress in a Nationwide Sample of Presbyterians, In: *The International Journal for the Psychology of Religion*. 20. 2. 130–147.

⁴³ ZAHL – GIBSON (2012).

önértékeléssel, valamint a depresszió alacsonyabb szintjével jár együtt.⁴⁴ Robu⁴⁵ vizsgálataiban a pozitív tartalmú istenreprezentációk közepesen erős, pozitív korrelációt mutatnak az étellel való elégedettséggel. Kovács⁴⁶ házastársakkal készített felméréseinek eredménye egybeesik Benson és Spilka⁴⁷ eredményeivel, miszerint a szerető istenkép pozitív kapcsolatban áll az önértékeléssel, valamint a társ értékelésével. Ezzel szemben a negatív tartalmú istenreprezentációk pszichés distresszel járnak együtt,⁴⁸ az ateizmus okai mögött pedig akár torz istenképek is meghúzódhatnak.⁴⁹

Torz istenképek

A fejlődési folyamatokhoz hasonlóan az istenkép alakulásában is történhetnek olyan elakadások, illetve torzulások, melyek hamis istenképek kialakulásához vezethetnek. Frielingsdorf⁵⁰ a torz istenképeket összefoglalóan démoni jelzővel illet. Feltárásukat kiemelkedően fontosnak tartja, mert ahogy Rizzuto is hangsúlyozza, ezek konfliktusban állhatnak a teológiai tanítás által közvetített képpel, s a belső konfliktusokhoz hasonlóan megbetegítőek lehetnek.⁵¹

A *büntető-bíró* istent egyszerre kell félni és szeretni. Az ebből fakadó ellentmondás szorongást vagy akár gyűlöletet is kelthet abban a személyben, akinek ugyan a tudata szerint Isten szeretetteljes és elfogadó, tudattalanját mégis a fenyegetettség gondolatai szövik át. Ez az istenkép egy olyan felsőbbrendű hatalmat tükröz, aki a körülmények és az indítékok figyelembe vétele nélkül minden tévedést és hibát megbüntet. Nem ismer irgalmat, a bűnösök büntetést érdemelnek. Az Ószövetségben kinyilatkoztatott gyengéket és elnyomottakat pártfogásába vevő Isten képétől ez az elgondolás szembetűnően távol áll. Frielingsdorf szerint ez az istenkép az apával való negatív gyermekkori tapasztalatok talaján

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ ROBU (2013).

⁴⁶ KOVÁCS (2012).

⁴⁷ BENSON – SPILKA (1973).

⁴⁸ ROBU (2013).

⁴⁹ BÉRI (2016).

⁵⁰ FRIELINGSDORF (2019).

⁵¹ Uo.

alakul ki, melyben a kapcsolatot félelem és bizalmatlanság jellemezte. Ennek következtében a személyes felelősség helyett inkább a szolgálai engedelmisség, a behódolás és a hatalomtól való függőség erősödik meg a gyermekben. Felnőttkori hatását tekintve az alacsony önértékelésű emberek hajlamosak lehetnek önmagukat büntetni, hogy ezzel elkerüljék a könyörtelen isten reakcióját. Lényegében önmaguk ellen fordítják haragjukat, amit azért éreznek, mert képtelenek úgy élni, ahogyan szeretnének. Nem ritkán aszketikus, önmegtartóztató, önálvető gyakorlatokkal igyekeznek Isten jóindulatát megnyerni.

A *halál-isten* elképzelésében destruktív tendenciák, rombolás, megsemmisülés és megsemmisítés dominálnak. Frielingsdorf értelmezésében ez a torz istenkép a perinatális időszakra nyúlik vissza, s akár a születés előtti tapasztalatokból is táplálkozhat. Összefüggésben lehet azzal, hogy akarták-e a gyermeket vagy sem, ahogy az anya várandóssága alatti negatív érzéseivel is. A születés előtti ambivalens tapasztalatok, melyek kora gyermekkorban megerősítést nyernek, tudattalan negatív érzésekhez és az étellel szembeni alapvető bizalmatlansághoz vezethetnek. Az érintett személyek gyakran érzik azt, hogy nincs joguk élni, egzisztenciájukat különösebb ok nélkül állandó veszély fenyegeti. Életérzésüket a reménytelenség, a kétségbeesés, a fenyegetettség és olykor az erősebben megnyilvánuló halálfélelem uralja. Az internalizált nemkívánatosságból és elutasítottságból fakadó bizonytalanságot legtöbbször önálvetéssel oldják fel, bezárkóznak vagy meghúzódnak a háttérben. Kiutat kényszeres vagy perfekcionista megnyilvánulások által kereshetnek az érintettek. Ezen viselkedésmintáik segítségével illuzórikus védelmet és biztonságot alakíthatnak ki. Jellemző lehet még az ezzel az istenképpel rendelkezőkre a túlzott kockázatvállalás, mely során az élet iránti vágyat paradox módon az élet veszélyeztetésével a halálfélelemben élük meg.

A *könyvelő-isten* torz elképzelés Istent kegyetlen bíróként tünteti fel, aki aprólékosan feljegyzi az ember hibáit és vétkeit, hogy aztán valamennyiért számon kérje. Háttérben az „Isten mindent lát és hall, és még legtitkosabb gondolatainkat is ismeri” vélekedés húzódik meg. A könyvelő isten képével élő személy Istent félelmetesnek látja, aki mindent ellenőrzése alatt kíván tartani. Ennek a torz istenképnek a következménye, hogy az érintettek kereszténységüket végláthatatlan számú szabály, tiltás és törvény rabságában élük, melyeknek lehetetlen maradéktalanul megfelelni, ami folytonos fenyegetettség és büntudat érzését kelti. A bürokrata Istennel szemben az embernek semmi esélye nincsen.

Frielingsdorf a *túlkövetelő-istenkép* háttérben a jelenkori világképünkbe tökéletesen illeszkedő teljesítményorientált szemléletet és feltételekhez kötött jutalmazást azonosítja. Ha jó vagy, ha teljesítesz, ha követed a szabályokat és betartod a törvényeket, ha rendszeresen

jársz templomba és bűnbánatot tartasz, akkor értékellek, ellenkező esetben elszomorodom és megvonom a szeretetemet. Az ilyen istenképpel rendelkező személy meggyőződése, hogy tettei és eredményei döntenek el, mennyit ér, amit Istennel való kapcsolatára is kivetít. Úgy hiszi, Isten nincs tekintettel a szükségleteire, csak a teljesítménye számít. Az érintettek már gyermekkorukban is teljesítményükkel „fizettek” szüleik figyelméért és elismeréséért. Istennel való kapcsolatukra az ambivalencia és a szorongás jellemző, mert soha nem lehet tudni, hogy valaki mikor teljesít eleget ahhoz, hogy szerethetővé váljon.

Általánosságban elmondható, hogy amennyire megbetegítő a negatív vagy torz istenkép, ugyanannyira számolhatunk az Istenről alkotott pozitív kép gyógyító hatásával.

Revideált istenkép

Isten házába senki nem érkezik „kedvenc” istenképe nélkül. Ez a szubjektív kép, ahogy láttuk, magán hordozza mindkét szülő tulajdonságait, nevelési attitűdjeit, viselkedését, istenképét, ahogy a születés körülményeivel, a személy önértékelésével és énképével is összefüggésben van. A neveltetés hatása mellett kulturális különbségek, a közösségi életforma sajátosságai és gazdasági tényezők is szerepet játszhatnak az istenkép formálódásában. Jó hír azonban, hogy az egyén istenreprezentációja élete végéig alakul, fejlődik és számos változáson mehet át. Az egyes életkori krízisekben is előkerülhetnek az istenkép és az Istennel való kapcsolat problémái. Amikor nyilvánvalóvá válik, hogy a személy nehézségeinek hátterében valamely torz istenkép áll, a segítő szakember közreműködésével – akár terápiás beavatkozás keretében – átdolgozhatjuk az anya és az apa képét vagy a vallási szocializáció során később kialakult istenképet, és leválaszthatjuk azt az objektív-evangéliumi istenképről.

„Szeretlek benneteket – mondja az Úr” (Mal 1,2). Az Isten hasonlatosságára alkotott ember nem tartozik-e Teremtőjének azzal, hogy a róla formált képet újra és újra hozzáigazítsa a kijelentéshez – önmagáért, lelki és testi egészségéért, felebarátaival való kapcsolatáért!?

A szerző tanulmányát a Személyiség- és Egészségpszichológiai Kutatások kutatócsoport 20655B800 témaszámú, a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kara által finanszírozott pályázat keretében készítette.

Felhasznált irodalom

- AINSWORTH, Mary D. Salter – BLEHAR, Mary C. – WATERS, Everett – WALL, Sally N. (2015): *Patterns of Attachment: A Psychological Study of the Strange Situation*. Psychology Press.
- ALLPORT, Gordon W. – ROSS, Michael J. (1967): Personal Religious Orientation and Prejudice, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 5. 4. 432–443.
- BENSON, Peter – SPILKA, Bernard (1973): God Image as a Function of Self-Esteem and Locus of Control, In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. 12. 3. 297–310.
- BÉRI László Renátó OCD (2016): A te arcodat keresem, In: *Embertárs*. 2016/2.
- BOWLBY, John (1982): *Attachment and Loss*, 1. köt.: *Attachment*. London, Hogarth, <https://www.abebe.org.br/files/John-Bowlby-Attachment-Second-Edition-Attachment-and-Loss-Series-Vol-1-1983.pdf> (utolsó megtekintés dátuma: 2021. február 22.).
- BRADSHAW, Matt – ELLISON, Christopher G. – MARCUM, Jack P. (2010): Attachment to God, Images of God, and Psychological Distress in a Nationwide Sample of Presbyterians, In: *The International Journal for the Psychology of Religion*. 20. 2. 130–147.
- BURI, John R. – MUELLER, Rebecca A. (1993): Psychoanalytic Theory and Loving God Concepts: Parent Referencing versus Self-Referencing, In: *The Journal of Psychology*. 127. 1. 17–27.
- DE ROOS, Simone A. – IEDEMA, Jurjen – MIEDEMA, Siebren (2001): Young Children’s Descriptions of God: Influences of Parents’ and Teachers’ God Concepts and Religious Denomination of Schools, In: *Journal of Beliefs and Values*. 22. 1. 19–30.
- DICKIE, Jane R. – ESHLEMAN, Amy K. – MERASCO, Dawn M. – SHEPARD, Amy – VANDER WILT, Michael – JOHNSON, Melissa (1997): Parent–Child Relationships and Children’s Images of God, In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. 36. 1. 25–43.
- ELLIS, Albert (2002): *Overcoming Resistance*. New York, Springer; idézi: JAKABHÁZI Béla-Botond (2010): Vallásosság, bűntudat és lelki egészség kapcsolata az empirikus pszichológiai kutatások tükrében, In: *Keresztény Magvető*. CXVI. 4. 396–412.
- FERENCZ Emese (2017): Vallásos megküzdés az élet alkonyán, In: *Keresztény Szó*, https://epa.oszk.hu/00900/00939/00194/EPA00939_kereszteny_szo_2017_01_4.html (utolsó megtekintés dátuma: 2021. február 22.).
- FRANKL, Viktor (2006): *Értelem és egzisztencia*. Budapest, Jel.
- FREUD, Sigmund (1959): Obsessive Actions and Religious Practices, In: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 9. köt. (1906–1908): Jensen’s Gradiva and Other Works, Hogarth Press.
- FRIELINGSDORF, Karl (2019): *Istenképek, ahogy beteggé tesznek – és ahogy gyógyítanak*. Budapest, Szent István Társulat.

- GRANQVIST, Pehr – HAGEKULL, Berit (1999): Religiousness and Perceived Childhood Attachment: Profiling Socialized Correspondence and Emotional Compensation, In: *Journal for Scientific Study of Religion*. 38. 2. 254–273.
- KASS, Jared D. – FRIEDMAN, Richard – LESERMAN, Jane – ZUTTERMEISTER, Patricia C. – BENSON, Herbert (1991): Health Outcomes and a New Index of Spiritual Experience, In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. 30. 2. 203–211.
- KIRKPATRICK, Lee A. (1998): God as Substitute Attachment Figure: A Longitudinal Study of Adult Attachment Style and Religious Change in College Students, In: *Personality and Social Psychology Bulletin*. 24. 961–973.
- KIRKPATRICK, Lee A. – SHAVER, Phillip R. (1990): Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs and Conversion, In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. 29. 3. 314–335. (1992): An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief, In: *Personality and Social Psychology Bulletin*. 18. 3. 266–275.
- KOVÁCS Réka Rozália (2012): *A házastársi kapcsolat, a párkapcsolati elégedettség narratív pszichológiai tartalomelemzéssel és pszichometriai eszközökkel történő vizsgálata, tekintettel a családi életciklusokra*. Doktori (PhD) értekezés, Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar.
- LÁNG András (2013): Az Istenhez való kötődés és a vallásos megküzdés szerepe az élettel való elégedettségben, In: *Orvosi Hetilap*. CLIV. 46. 1843–1847.
- MCDONALD, Angie – BECK, Richard – ALLISON, Steve – NORSWORTHY, Larry (2005): Attachment to God: Testing the Correspondence vs. Compensation Hypothesis, In: *Journal of Psychology and Christianity*. 24. 1. 21–28.
- PIKÓ Bettina (2012): *Fiatalok lelki egészsége és problémaviselkedése a rizikó- és protektív elmélet, a pozitív pszichológia és a társadalomlélektan tükrében*. Akadémiai doktori értekezés, http://real-d.mtak.hu/566/7/dc_310_11_doktori_mu.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2021. március 10.).
- REINERT, Duane F. – EDWARDS, Carla E.: *Attachment Theory and Concepts of God: Parent Referencing versus Self-Referencing*, <http://www.uk.sagepub.com/aboutus/openaccess.htm> (utolsó megtekintés dátuma: 2021. január 29.).
- RIZZUTTO, Ana-María (1970): *Critique of the Contemporary Literature in the Scientific Study of Religion*. Paper presented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, New York, <http://www.godimage.org/rizzuto.pdf> (utolsó megtekintés dátuma: 2021. február 22.).
- ROBERTS, Carl W. (1989): Imagining God: Who Is Created in Whose Image? In: *Review of Religious Research*. 30. 4. 375–386.

- ROBU Magda (2013): *Az istenreprezentáció kognitív szempontú vizsgálata*. Doktori értekezés, Debreceni Egyetem, https://dea.lib.unideb.hu/dea/bitstream/handle/2437/197809/Robu_Magda_disszertacio_t.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2021. március 17.).
- SAUSSY, Carroll (1991): *God Images and Self-Esteem: Empowering Women in a Patriarchal Society*. Louisville, Kentucky, Westminster/John Knox Press.
- SZENES Márta (2013): *Odú és kelepce: Új vallási közösségekbe megtért fiatalok életütemzése az identitáskeresés tükrében*. Budapest, Oriold és Társai Kft.
- URBÁN Szabolcs (2018): A vallásosság kötődésméleti megközelítésének alapjai, In: TORGYIK Judit (szerk.): *Néhány társadalomtudományi kutatás és innováció*. Komárom, International Research Institute. 228–238.
- VETŐ Lajos (1966): *Tapasztalati valláslélektan*. Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály.
- ZAHL, Bonnie Poon – GIBSON, Nicholas J. S. (2012): God Representations, Attachment to God, and Satisfaction with Life: A Comparison of Doctrinal and Experiential Representations of God in Christian Young Adults, In: *The International Journal for the Psychology of Religion*. 22. 3. 216–230.

*KOVÁCS Szabolcs*¹:

Spiritualitás a vallásfenomenológia és pasztorálpszichológia horizontján

*Abstract. Spirituality at the Horizon of Religious
Phenomenology and Pastoral Psychology.*

We are living in a designer world, where not only the circumstances but our gods will be created consciously. We hunger for a God. Choosing an inadequate god, a god too small to transcend our limitations and who therefore can neither save nor transform us, drives us to keep hunting. This study reviews the phenomenology of Christian spirituality, religious practice and places special emphasis on these areas. We can find a correlation between spirituality and spiritual well-being and happiness, factors which contribute to a positive personal development. We are condemned to meaning. There is a universal impulse to assign meaning to our joys and sorrows. Christian spirituality is a condition for us to reframe and understand our life perspectives and reach the “Courage to be” (Tillich).

Keywords: spirituality, phenomenology, spiritual well-being, pastoral psychology

Bevezetés

A spiritualitás szerencsés kifejezés, mert összesíti mindazt a gyakorlatot, mely a keresztyén kultúrközösségben előfordul, szerencsétlen is ugyanakkor, mert általános értelemben olyan tartalommal telítődik, melynek vajmi kevés köze van a keresztyén életgyakorlathoz.

¹ Egyetemi adjunktus, Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar, Email: ksz00th@gmail.com

Ilyenformán ide kapcsolódnak a spiritizmus különféle aktusai, a módosult tudatállapotot előidéző szerek, drogok használata, okkultista kultuszok, keleti meditációs technikák stb. Hangsúlyoznunk kell, hogy az alább tárgyalt szempontokban a spiritualitást a keresztyén kultúrkörben ismert és gyakorolt kategóriákra vonatkoztatjuk.

Spiritualitás és/vagy vallásosság? Kell-e különbséget tenni a kettő között? Látszólag azonos tartalmú folyamatról beszélünk, azonban a vizsgálódás tárgya meghatározza a fogalmi distinkciót. A vallásosság *objektumjellege*² a szociológia vizsgálódási szempontját tükrözi, melyben társadalmi, politikai és történelmi szempontok összehatásában méri a vallásosság fő jellemzőit, mint hit, vallási ismeret, élmény és tapasztalat, vallásgyakorlat és életmódbeli megvalósítás.³ A spiritualitás ezzel szemben a szubjektumot és annak tapasztalati világát elemzi, mint önmeghatározás, életértelmezés, transzcendens kapcsoltság stb. David Perrin⁴ megfogalmazásában a keresztyén spiritualitás Istenre, mint minden öntranszcendenciának alapjára és céljára irányul. A spirituális útkeresés, Istenre mint a végső értelemre irányul, a személy életvitele Jézus életpéldája mentén halad, a spiritualitás lelke pedig Isten Szentlelkével telítődik. Spiritualitás önmagában nem létezik. A spiritualitás közösségi fogalom. A spiritualitás eleve összekapcsol egy élő közösséggel, ahol a magam helyén érzem magam. A spiritualitás tehát egy *kapcsolati dimenzió*.

1. Etimológia

Jóllehet sem az Ószövetség, sem az Újszövetség nem használja ezt a fogalmat, egyező jelentéstartalmú kifejezések mindkettőben megtalálhatók. A héber *ruah*⁵ kifejezés magában hordozza a lélek mint Isten lelkének jelentését. Előfordulása Istennel kapcsolatban sokkal nagyobb gyakoriságot mutat. Így beszélhetünk Isten *ruahjáról*, mely lebeg a vizek felett és alkotói szerepe van a teremtésben (1Móz 1,2), változást előidéző isteni

² PAIZS Ábel (2006): Időszerű-e a spiritualitás? In: *Embertárs*. IV., 2. 177.

³ TOMKA Miklós (1996): Vallás és vallásosság, In: Kolosi Tamás – Andorka Rudolf – Vukovich György (szerk.): *Társadalmi Riport*. Budapest, TÁRKI-Századvég. 592–616.

⁴ PERRIN, David B. (2007): *Studying Christian Spirituality*. New York – London, Routledge Francis and Taylor Group. 26.

⁵ A *ruah* kifejezés értelmezésében Hans Wolff összefoglalására támaszkodom. WOLFF, Hans Walter (2001): *Az Ószövetség antropológiája*. Budapest, Harmat Kiadó-PRTA. 53.kk.

erő (2Móz 10,13; Ézs 31,3a; 1Móz 6,3). Mint Istentől eredő proprium, a *ruah* része az embernek is, mely *életerőt* ad neki: „lehetet ad a rajta lakó népnek és lelket a rajta járóknak” (Ézs 42,5b), sőt rendkívüli erőt kölcsönöz, mely gyakorlati-fizikai, szellemi, akarati és karizmatikus síkon ismerteti hatását (Sámson, Salamon, Otniél, Saul, Bileám). A *ruah* a lelkiállapot kifejezésére is használatos mint szorongó, keserűséggel telt lélek (Jób7,11), fájdalommal telt lélek (1Móz 26,35), epekedő, vágyakozó lélek (Ézs 26,9), szenvedő lélek (Péld 18,14). Általánosan értelmezve tehát a *ruah* Isten teremtő ereje, egy dinamikus, életet megtartó és megújító, a világban jelenlévő erő.

A Szentírás antropológiai válaszait igen gyakran az újszövetségi páli megfogalmazásokra és struktúrára vezetjük vissza. Ez kézenfekvő, hiszen felfedezhető benne igen sok, a görög filozófiával azonos elem. A témánk szempontjából azonban a döntő kérdés nem az, hogy miből áll az ember (*szarx, pszüché, pneuma*), hanem hogy *mi szerint él?* Az ember antropológiai felépítésén túltekintve nem csupán a test és lélek összetettségét szemléljük, hanem annak életvitelét, melyben a *testisége* és Isten Lelkének hatása, azaz *lelkisége* a meghatározó, s ez lemérhető a cselekedetekből.⁶ Az ember mibenlétére vonatkozó kérdés tehát módosul: nem csupán az a kérdés, hogy kicsoda az ember, hanem hogy *milyen* az Isten előtt álló ember? Ha ezt az embert külső vagy belső támadás éri, akkor megsérülhet a lélek, következésképpen az ember megszűnik lelkinek lenni, tehát testi-érzéki lesz, ami állandó harcot jelent az emberi egzisztencián belül.

Az Újszövetségben a *pneuma* a *lélek* és *lelki* jelentésű szókapcsolatokban fedezhető fel. Pálnál ugyanezt a célt szolgálja a *lelki ember* kifejezés (1Kor 2,14; 3.3), mely Isten Lelke általi betöltést és annak vezetése alatt álló emberi életet jelöl. Pál szembeállítja a lelki (életvitelű) és testi (vágyaktól irányított) embert. A különbségtétel hangsúlyos: míg a lelki ember Isten akaratát keresi, és Lelkének dolgait megéri, elfogadja, addig a nem lelki ember (*psychikos anthropos*) természeti/testi kívánságtól irányított (Gal 5,19–21). Fontos kiemelni, hogy Pál nem a *pneuma* és a *szarx* ellentétes vetületét, hanem a kettő irányításából fakadó különböző életvitelt hangsúlyozza.⁷ A latin *spiritualitas* (lelki) kifejezés először a skolasztikus Jeromos (Kr. u. 345–519k.) fordításában kerül be a teológiai

⁶ Pál apostol hasonló módon kétféle emberről beszél: a *szarx* pszüchikos, azaz érzéki emberről, és a *szarx* pneumatikos, azaz lelki emberről (1Kor 2,13–14).

⁷ Vö. PERRIN (2007), 27.

köztudatba, melynek tartalma megegyezést mutat a görög *pneumatikos* kifejezéssel.⁸ Ez a páli jelentéstartalom egységesnek bizonyul a kora középkorig, majd a 12. század szóhasználatában bővíti a fogalom jelentéstartalmát: a gondolkodó és értelem nélküli teremtmények megkülönböztetését jelöli. A jelentéstartalom bővülése a lelki életet, a befelefordulást, imádságot, meditációt teszi hangsúlyossá a testi vágyakkal szemben. Előző pozitív, második negatív töltetű jelentéssé válik. A spiritualitás ma is ismert jelentéstartalma a francia nyelvhasználatban tűnik fel a 17. századi kvietizmus⁹ (*quieta*: békés, nyugodt állapot)¹⁰ néven ismert katolikus szélsőséges misztikus mozgalom körében. E szélsőséges tanítást követően a spiritualitás negatív jelentéstartalmat kapott, melynek eredményeképpen kb. 200 évre kimarad a keresztyén gyakorlati szóhasználatból.¹¹ Eredeti jelentése a 19. századi francia katolikus körökben kezd újra elterjedni, mely immár a teljes jézusi tanítást kívánja jellemezni, a testi, lelki és szellemi élet együtthatójaként. A 20. század végére a teljes keresztyén életvitel gyűjtőfogalmára használatos tudományos terminussá lesz, tehát egyik felekezet vallásos gyakorlatához sem kapcsolódik kizárólagosan, hanem felülemelkedik rajta. A magyar szóhasználatban a kifejezés csak az 1990-es évek után válik ismertté, addigi előfordulása csupán misztikus, transzcendentáló, szubjektív vallásos élmény értelmében történik. Mára már kibővült jelentéstartalommal bír, már nem csak az individuális belső lelki élet intenzitását jelenti, hanem egyházon is átívelő, közösségi fogalomként lett, és integrálja a belső és külső tapasztalatok egészét.¹² Ezzel a spiritualitás dialektikus fogalomként lett a különböző vallásos felekezetek közt, jelentősen meghatározza a modern ökumenikus kapcsolattartást.

⁸ Az alábbiakban Philip Sheldrake tömör összefoglalására támaszkodom. SHELDRAKE, Philip (2008): *A spiritualitás rövid története*. Budapest, Kálvin Kiadó. 14.kk.

⁹ Az Istennel való egyesülés útja a teljes passzivitás, minden iránti közömbösség, befele figyelés, nyugalom, érdektelenség az életérzések és vallásos környezettel szemben. Religion in der Geschichte und Gegenwart III. Bd.5. J.C.B. Mohr Siebeck, S. 736. Stichwort: Quietismus.

¹⁰ KOZMA Zsolt (szerk.) (2005): *Teológiai és idegen szavak, kifejezések szótára*. Kolozsvár, Református Egyház Misztótfalusi Kis Miklós Sajtóközpont. Szócikk: kvietizmus.

¹¹ PERRIN (2007), 30.

¹² „Megállapítható, hogy bár az európai népesség jelentős része felhagyott a tradicionális vallás-gyakorlattal, az egyének szintjén viszonylag magas arányú hit mutatható ki. Ebből a szempontból inkább beszélhetünk az európai társadalmak templomelhagyásáról, a vallásosság individualizációjáról, semmint a társadalom szekularizációjáról” – PAIZS Ábel (2006), 178.

2. A keresztyén spirituális tapasztalat vallásfilozófiai és vallásfenomenológiai megközelítése

A vallásos tapasztalatok elemzése sokoldalú megközelítést tesz lehetővé, ezek alapján egységes tipológiát nem lehet kialakítani. Figyelmünk középpontjában hangsúlyos szempont az evangéliumi megközelítés, mely a vallásos tapasztalást (úm. függőség, tiszteletérzés, bizalom, a lét értelmének keresése, védettség érzése, félelem a világ idegenségétől) az ember életének változásában, növekedésében méri. A vallástörténet útvesztőjében a vallásos tapasztalatról írottak koronként váltották annak értelmezését és tartalmát. Kant és követői nyomán a vallásos tapasztalat az emberi értelem alávetettje. Schleiermacher a látásmódot és az érzést tartja a vallásos tapasztalat alapjának, nem a gondolkodást és cselekedetet. A vallási szubjektivizmustól el kell határolódnunk, azonban ez a megközelítés irányította a modern valláskutatást az etikai gyakorlat és a vallásos fogalmak kutatásán túl a személyes bensőségesség megtapasztalása felé. Rudolf Otto vallásfilozófiájában elhatárolódik a részben teológiai ortodoxia alkotta racionalitástól. Ő a tapasztalásnak az isteni eszmét megismerő szerepéről szól: „... óvnunk kell egy félreértéstől, amely hibás egyoldalúsághoz vezetne: nevezetesen attól a véleményről, amely szerint a racionális predikátumok kimerítik az istenség lényegét”.¹³ Így beszél a *numinózusról*,¹⁴ mely a szent fogalmát helyettesítő integratív kifejezése annak, amit az ember a maga teremtményi voltában (teremtményérzet – *mysterium fascinosum*¹⁵) és Isten előtt állásában (rettenet-, félelem-, fenségérzet, alázat, energikusság = *mysterium tremendum*¹⁶) megtapasztalhat.

Adolf von Harnack a hit tapasztalatáról beszél, mely az átélt vallással kapcsolatos. „Az evangéliumokban nem található kidolgozott vallástan, úgy még kevésbé int arra, hogy elsőként egy már megszerkesztett tanítást tegyünk magunkévá és valljunk meg.”¹⁷

¹³ RUDOLF, Otto (2001): *A szent*. Budapest, Osiris Könyvtár. 12.

¹⁴ I. m., 18.

¹⁵ „ama teremtmény érzete, aki elmerül a saját jelentéktelenségében és elenyészik, ha szembe találja magát azzal, ami minden teremtmény fölött áll.” – RUDOLF (2001), 19.

¹⁶ Azokról a tapasztalatokról van szó, melyek az érzetek szintjén a legmélyebben gyökereznek, és az isteni jelenvalóság megtapasztalásának sajátos árnyalatait tükrözik.

¹⁷ HARNACK, Adolf von (2000): *A keresztyénység lényege*. Budapest, Osiris Kiadó. 102.

A vallásfenomenológia beszél az irracionális, tapasztalat előtti felfogásról, mely tapasztalás létező valóságként értelmezett a szent és annak megtapasztalhatósága között. Az ember a maga érzelmi képességei által szerez tudomást a teremtett világról, és ugyancsak egy veleszületett érzelmi képességgel tapasztalja meg a világ *isteni tulajdonságait, Isten titkát*.¹⁸ Ezzel kimondjuk azt a szociológiai és valláspszichológiai ténymegállapítást, miszerint az ember eredendően *spirituális lény*, egyszersmind *képessége* van a szentség megtapasztalására. Innen indul el tulajdonképpen minden teológiai gondolkodás. A tapasztalat mint közvetítő közeg a *forrásokhoz* juttat el. Alexander de Hales és Bonaventura szigorúan a tapasztalás teológiáját művelték. Aquinói Tamás és Duns Scotus már szakítanak ezzel, ők az értelem által felfoghatót, a racionális ismeretet helyezik előtérbe. De a tapasztalás által megfogalmazott teológiai interpretáció újra és újra visszatér az európai pietizmusban, az amerikai independentizmusban, metodizmusban és evangélikalizmusban. A tapasztalás funkcióját óvatosan kell kezelnünk: nem vezethetünk le belőle abszolút függési elvet, ahogy Schleiermacher tette, és a tapasztalás egymaga nem tehető a teológiai megismerés alapjává. „A tapasztalat nem forrás... a tapasztalat közvetítő, amelyen keresztül a teológia tartalmát egzisztenciálisan elnyerjük.”¹⁹ További pontosítást igényel a tapasztalat teológiai tartalma. A tapasztalat önmagában még nem ad teljes magyarázatot a tapasztalás tárgyára nézve, mert az részleges. A teológia, mely a tapasztalás nyomán születik, hivatott a tapasztalást interpretálni, azaz magyarázattal megtölteni és a tapasztaló számára integratív egységként használhatóvá tenni.²⁰

A tapasztalat interpretációja során említést kell tennünk az antropocentrikus (feuerbach-i) tapasztalás-értelmezés tévedhetőségéről. Ez kimondja, hogy az *istentudat* valójában nem más, mint az ember önmaga belső vágyainak és érzéseinek egy transzcendens síkra történő projektálása. Valójában azok a mi emberi természetünk megtapasztalásai, így Isten *illúziója* csupán a mi megtapasztalásunk kategóriája. Megjegyzendő, hogy Isten és ember találkozása nem értelmezhető csupán az ember tapasztalati világán keresztül, hanem mintegy kívülről, objektív megközelítés alapján. Így már nem csak a tapasztalat

¹⁸ VERGOTE, Antoine (2001): *Valláslélektan*. Budapest, Párbeszéd Alapítvány. 36.

¹⁹ TILLICH, Paul (2000b): *Rendszeres teológia*. Budapest, Osiris Kiadó. 51.

²⁰ Az evangéliumok jézustapasztalatai nem egyformán pozitívak. Péter, Tamás, János csalódnak Jézus kereszthalála láttán, mint ahol Isten elhagyta őket (Mt 27,46). Ezt a diszkrepanciát a feltámadás eseménye oldja fel. A tapasztalat két végétét a magyarázat nyomán lehet integrálni.

önmagában a találkozást jelző kapcsolat, hanem a *kijelentés* is.²¹ A vallásfenomenológia ezért lényeges különbséget tesz a „bennünk levő Isten” és a „rajtunk kívül levő Isten” hitképzetei közt. A modern valláselméletek redukálják Isten létét egy, az emberben munkálkodó erő, a tulajdonképpeni hit erejének forrására, és nem tekintik Istent szubjektumon kívüli realitásnak. Isten eszerint egyszerre „spiritualitás és univerzalitás”²².

A vallásfenomenológia a vallásos tapasztalaton alapuló spiritualitást állítja vizsgálódása középpontjába. A tapasztalás az a központi, lényeges fogalom, mely általános potenciája a transzcendens felé vágyakozó embernek,²³ azaz még a legkisebb nyomorultnak is lehetősége van Isten felé haladni a spiritualitás mezsgyéjén. Ez nem kiváltság, inkább elhatározás és vállalás kérdése.

A kulturális vallástudomány a spiritualításban a pragmatikus dimenziót tekinti mérvadónak, a szociális aktivitás vallási aspektusait vizsgálva.²⁴ Számunkra lényeges, hogy itt a spiritualitás fogalmát egy integratív fogalomkörre szélesítsük, mely mind az őskeresztység *pneuma/spiritus* fogalmának kegyességi praxisát, mind a modern kultúra pragmatikus vallásos gyakorlatát egyaránt tartalmazza.

*

A vallásos *élmény*, mint általában minden tapasztalat, az idő függvénye alá vetett. Ezért az *élmény* fogalmát az idő és az emberi perceptivitás paraméterei közé kell állítanunk. Olyan jelenségről van szó, mely idővel elhalványodik, sőt el is tűnik. Eme individuális percepció időbeni lefutása rövidnek, pontszerűnek mondható, intenzitási foka változó, a lélekre meghatározó hatást gyakorol. Van kezdete és vége. Az *élmény* világa az a tulajdonképpeni spirituális dimenzió, melyben az *élmények* ismétlődése lehetővé válik.

²¹ A nap melegét különbözően érzékelő két ember tapasztalása relativizálja ugyan a nap sugárzási spektrumát, mérésekkel igazolható azonban, hogy a sugárzás ereje mégis ugyanaz (S.m.). Vö.: MCGRATH, Alister (2002): *Bevezetés a keresztény teológiába*. Budapest, Osiris Kiadó. 191.

²² THEISSEN, Gerd (2008): *Az őskeresztység élményvilága és magatartásformái*. Budapest, Kálvin Kiadó. 115.

²³ HARNACK (2000), 102.

²⁴ THEISSEN (2008), 110.

Az élmények sokasága a szubjektum kognitív orientációját igényli. E kognitív folyamat a *tapasztalat*, mely összekapcsolja, feldolgozza az élménysorozatot, és a személyiség részévé teszi. Míg az élmény pontszerű és múlandó, a tapasztalat, éppen a tudati tevékenység által, hosszan tartó és maradandó folyamat.²⁵ Az élmény pontszerűsége és a tapasztalat szintetizáló jellege mindenekfelett individuális jelleget hordoz, azaz a tapasztalatok summáját csak a szubjektum elbeszélése nyomán lehet interpretálni.

Ebben a fázisban tehát az egonak van hangsúlyos szerepe, mely hordozza a racionális felidézés, az élményre való emlékezés képességét. Az ego valójában hűséges maradhat ahhoz, ami valamikor a vallásos tapasztalás tárgya volt – az emlékezet által. Teológiai terminussal élve ez nem más, mint a *hit* keretrendszere: „... a reménylett dolgoknak valósága és a nem látott dolgokról való meggyőződés.” (Zsid 11,1).

Négy fázis különíthető el a spirituális élmény kategóriában:²⁶

a. a *megérintettség*, mely egy belső, már létező hang rezonanciája arra, amit a jelenben megtapasztaltam.

b. a *beolvadás*, mely Isten jelenvalóságának megtapasztalása, vele való egyesülés-, feloldódás- és boldogságélmény.

c. *szétsugárzás* – az élmény kiáradó hatásáról van szó, mely életerővel tölt el, inspirál, és átalakíthatja a belső értékrendet. Feszültsége lassan csökken.

d. *megéhezés* – az élmény lecsengése utáni belső vágyakozás az újabb élmény után. Ez korlátokba ütközik, mert önmagunk nem tudjuk előidézni, más forrásból érkezik felénk.²⁷ („Nem azé, aki akarja, nem azé, aki fut, hanem a könyörülő Istené.” – Róm 9,16)

2.1. A spiritualitás és vallásosság áttétes viszonya

A fenti tételeket összefoglalva két következtetés vonható le.

a. A spiritualitás, pragmatizmusánál és individuális transzcendentáló sajátosságánál fogva, kilépik a vallásosság keretei közül, és az öntranszcendentálás lehetőségével akar élni.

b. A spirituális/vallásos tapasztalat alapját képezi a vallásosságnak.

²⁵ I. m., 103.

²⁶ Lásd összefoglaló írását: SÜLE Ferenc (1997): *Valláspatológia*. Szokolya, Gyuró Art-Press. 21.kk.

²⁷ Vö. CSIA Lajos (1994): *Bibliai lélektan*. Budapest, Százszorszép Kiadó és Nyomda Kft. 172.kk.

Hogyan lesz a spirituális tapasztalatból vallásosság? A szubjektum elbeszélése nyomán leírható tapasztalat tartalma még nem tekinthető önmagában vallásos tapasztalatnak. Ezért van jelentősége a hagyománynak, adott vallásos gyakorlat keretében, hiszen több spirituális élmény azonos narratívája nagyobb hatást fejt ki. Ez a gyakorlat tradíciót képez, a tradíció a generációk láncolatában él és ad helyet egy legitim vallásos gyakorlatnak.

A spirituális tapasztalat folyamatos érzékelést és interpretálást kíván. Nem elég egy felmenő generáció vallásos tapasztalatát és gyakorlati formáit átvenni, mivel ez csupán a spirituális tapasztalat tradicionális keretét jelenti. Szükséges az érzékelés általi tapasztalás, mely egy objektív külső hatalom tudatos irányítását, *akaratát* feltételezi. Ennek szubjektív megtapasztalása eltérő intenzitást mutat. Míg léteznek emberek, kik kevesebbet érzékelnek ebből az objektív valóságból, vagy éppen nem hallanak üzenetet belőle, addig másoknak intenzív megélésben van részük. Az érzékelés élményszerűségét nem elég befogadni, azt kognitív strukturáló interpretáció alá kell vetni („Azért aki nyelveken szól, imádkozzék, hogy megmagyarázza.” – 1Kor 14,13). Mi lehet ennek az interpretációnak végső lényege? Összekapcsolni a személy létbiztonság-keresését a megtapasztalt egyetemes *akarrattal*. Ez nem más, mint az önigenlés, mely alapja a *létbátorságnak*.²⁸ Ez jelenti annak elfogadását, hogy minden nem véletlenszerűen, hanem egy felsőbb akarat tanácsára alakul. L. T. Johnson valláslélektani kutatásában megállapítja, hogy a spirituális élmény mint tapasztalat a valóság végső értelmére adott válasz, mely meghatározó hatást gyakorol az egész személyiségre.²⁹

2.2. A spiritualitás és vallásosság kettős dialektikája

A modern egzisztencialista filozófia és a szellemtudományok antropológiai vizsgálata eredményezi, hogy ma egyáltalán spirituális/vallásos tapasztalatról kell/lehet beszélni. Korábban ez természetes, magától értetődő tapasztalati valóság volt. A tudomány egzakt információigénye teszi fel az örök megválaszolatlan kérdést: spiritualitás és vallás ugyanazt jelentik? Mit jelent akkor a vallásosság, a vallásos lelkület? A kérdések lényegi fontosságát

²⁸ Tillich az önigenlés erejét az Istenbe vetett bizalomnak és az Istennel való személyes találkozásnak erejéből meríti. Az önmagában-léttel való összekapcsolódás élménye erőt ad a végesség fölé emelkedéshez, azaz a létbátorságot teremti meg. Lásd: TILLICH, Paul (2000a): *Létbátorság*. Budapest, Teológiai Irodalmi Egyesület. 167.kk.

²⁹ JOHNSON, Luke Timothy (1998): *Religious Experience in Early Christianity*. Minneapolis, Augsburg Fortress. 60.

az ember egzisztenciális kérdésköréhez való tartozása határozza meg. Tisztázásra szorul a fogalmak szemantikai tartalma, hogy téves használatuk félreértéshez ne vezessen.

Megerősítésre szorul a fogalmi tisztázás, miszerint a vallásosság nem egyenlő a spiritualitással. A vallásosság hangsúlyosan a *spirituális hagyományok* mentén halad, és olyan struktúrákat foglal magába, mint hitvallás, rítusgyakorlat, szimbólumok és szövegek. Ezek az elemek körvonalazzák egy vallásos tradíció gyakorlatát, meghatározzák és szabályozzák az adott közösséghez való tartozás feltételeit. A vallás mindig egy, az életre vonatkoztatott *normatív irányítottságot* képvisel. Értelemszerűen egyes bibliai szövegek normatív irányt képviselnek a keresztyén életvitelt illetően, melyek minden követő számára hangsúlyosak (pl. a Tízparancsolat vagy a Hegyi Beszéd). A spiritualitás ezzel szemben nem normatív, sokkal inkább egy plasztikus *follyamat*, mely direkt módon kapcsolódik a mindennapi élet komplexitásához. A spiritualitás valójában kapcsolati pontot mutat a mindennapi élet misztikuma felé. Isten kinyilatkoztatása, jelenvalósága nem szorítható csupán az írott Ige kinyilatkoztatására, a teremtés és a hagyomány liturgiális, rítusos keretei közé, hanem Isten megtapasztalható a hétköznapi *kis* kinyilatkoztatásaiiban is.³⁰ A keresztyén spiritualitás tehát sokkal inkább a hétköznapi *intuitív gyakorlata által megélt élményvilághoz* kapcsolódik,³¹ míg a vallásosság önmagában, előírt hittételek keretei közt működik. A spiritualitás, csakúgy, mint a vallásosság működési kontextusa: a közösség. A közösség nélkül sem vallásosság, sem spiritualitás nem létezik. Fontos kimondani: a spiritualitás és vallásosság, jóllehet gyakorlati kivetülésükben különbözőséget mutatnak, mégsem beszélhetünk azokról mint ellentétpárról. A kettő – jóllehet elmosódó határvonalakkal – kapcsolódik egymáshoz, egy-egy sajátos dimenzióra reflektálnak, ilyen értelemben tehát kiegészítik egymást.

2.3. A spiritualitás élményvilága: „itt és most”

A spiritualitás ma nem egy elkülönült, individuális életgyakorlatot jelent. A kora középkori aszkéták, remeték, szerzetesmozgalmak ebben a törekvésben lehetőséget láttak, hogy egyéni istenkeresésükben fejlődjenek. Ma a spiritualitás közismerten kapcsolati,

³⁰ TACEY, David (2004): *The Spirituality Revolution: The Emergence of contemporary Spirituality*, New York, Brunner-Routledge. 164.

³¹ PERRIN (2007), 44–46.

közösségi fogalom. A spiritualitás tehát nem individualizál, hanem egy közösség lelki gyakorlatában határozza meg az ember helyét és szerepét. A Szentírás szövegei alapján végzett szubjektív élményvilág pszichológiai jellegű vizsgálata igen sok kritikát von magával (*forrásdeficit, naivitás, anakronizmus, redukcionizmus, trivialitás*),³² ám ez a módszer alkalmas arra, hogy bizonyos magatartásformák jelentéstartalmából megállapíthassunk a szerző jellemére, érzésvilágára vonatkozó döntő fontosságú részleteket. Segítségünkre vannak és kapcsolatba hozhatók olyan régi és újonnan megfogalmazott teóriák, mint katarziselmélet és emócióelmélet, retorikai ismeret és kommunikációpszichológia, melyek amolyan *féregjáratok*³³ az ókori ember írásban kifejezett élményvilága és a modern ember vallásos tapasztalatai között. Ezt a kapcsolatot hivatott alátámasztani az ún. *evolúciópszichológia*, mely neurobiológiai kutatásokkal igazolja az emberi agy funkcióinak, ezen belül az észlelés és magatartásformák, kultúrától független kontinuitását.³⁴ Ennek alapján feltételezhető, hogy a szentírás leírások, élménytapszalatok nem egy bizonyos kor és bizonyos közösség specifikumai, hanem a ma embere számára is hasonló módon élhető és megtapasztalható valóságok.

2.4. A spiritualitás történelmi kontextusa

A felgyorsult élettempó, a változó társadalom az emberekben az életbölcesség utáni kutakodást serkenti, ám ez korántsem bizonyul elegendőnek. Szükséges a misztikus tapasztalat, mely által emberrel, természettel és Istennel kapcsolatba kerülhetnek. A keresztény spiritualitás történelmi öröksége által „lelki bölcsességet és a megkülönböztetés művészetét”³⁵ kínálja.

A spiritualitás intra- és interperszonális történetét lehetetlen kortól, kultúrától és időtől függetleníteni. A spiritualitás történeti kontextusa meghatározó szempont. A valamikor megélt és hagyomány által rögzített spirituális tapasztalatok ma csak úgy értelmezhetők,

³² THEISSEN (2008), 19.

³³ Albert Einstein és Nathan Rose 1935-ben megfogalmazott quantumfizikai elmélete, mely különböző területi és idősíkok csőszerű képződmény általi összekapcsolódását jelenti: energiaátvitelre alkalmas.

³⁴ THEISSEN (2008), 24–27.

³⁵ SHELDRAKE (2008), 193.

ha figyelembe vesszük az adott kor sajátosságait, ill. annak *hagyományait*. A spiritualitás összefonódik az adott közösség történelmi korával és kultúrájával. Ahogy a teológiai értelmezés szerint Isten munkája nem független a történelemtől, hanem annak kontextusában megy végbe, úgy a spiritualitás is az adott történelmi kontextusban értelmezett jelenség.³⁶ A spiritualitás mindig az adott kor szociokulturális kontextusával áll dialektikus viszonyban, ám a spiritualitás értelmezése csak a történelmi korra visszatekintve lehetséges: az istenkeresés egy realitáshoz kötődik, melyben a spiritualitás a kulturális kontextuson keresztül fejezi ki magát, ugyanakkor el is távolodik, mert képtelen a spirituális tapasztalatot (mely része az adott kultúrának) saját kontextusán keresztül meghatározni. A spirituális tapasztalat eltávolodik a hagyománytól, ezért a spiritualitást mindig újra kell értelmezni. A hagyomány és spiritualitás tehát paradox viszonyban állnak.³⁷ Ez annyit jelent, hogy a spirituális hagyományok, a spirituális tapasztalat hangsúlyosan az adott kor kontextusában szemlélhető, abban nyer értelmet.

3. A spiritualitás aktualitása. Összegző gondolatok

A keresztyén ember spirituális gyakorlata transzformál és reformál. A spirituális elemek folyamatosan módosulnak, és megváltoztatják az embert magát. A spiritualitás a teljes embert igényli, és a teljes élet utáni vágyat testesíti meg.

Nincs önmagában értelmezett spiritualitás. A spiritualitás kapcsolati fogalom, mely a vallásos gyakorlat kontextusában nyer értelmet, történelmi kontextusa révén pedig mindig újraértelmezi önmagát. A spiritualitás történelmi tanú. Komolyan kell venni üzenetét. Az a hit, melynek spirituális kifejezés módja visszamaradt a múltban, képtelen megújulni és az igei üzenet bölcsességét a jelenkor számára megőrizni. A megízeltetlenült szó hasznavehetetlen. A spiritualitás állandó kapcsolat a valósággal – különben a spiritualitás misztikum má fejlődik, ezáltal értelemvesztést szenved el.

³⁶ I. m., 16–17., vö. WAIJMANN, K. (2008): Spirituality and Contextuality. In: *Acta Theologica, Supplementum*. 8. Forrás: <http://www.ajol.info/index.php/actat/article/viewFile/52314/40938> (utolsó megtekintés dátuma: 2012.02.).

³⁷ WAIJMANN (2008), 8.

A spiritualitás önmeghaladással (önelvesztéssel) jár. Az önbizalom bátorságát felváltja a végtelen Teremtőbe helyezett bizalom bátorsága, mely csak a személyes találkozásban tapasztalható meg. A spiritualitás részeredménye az életesemények értelmezésének lehetősége a transzcendencia által.

A spiritualitás gyakorlata összefüggést mutat a lelki egészség és boldogság személyiségfejlődést befolyásoló tényezőivel.³⁸ A spiritualitás kommunikációs csatornáit a kapcsolati kontextus pozitív irányú fejlődésében játszanak jelentős szerepet: kapcsolati kontextust képeznek a személy és a közösség, a személy és a transzcendencia közt. Értelemszerűen a spiritualitás gyakorlatának kutatása kihívást jelent ma az egészségpszichológia, pozitív pszichológia, a terápiás irányzatok számára. A társadalomtudományok kutatásfolyamata elérkezett az antropocentrikus vizsgálódások rendjén arra a pontra, mely szerint érdemesnek és megkerülhetetlen kutatási területnek tartja az ember transzcendencia tapasztalatának vizsgálatát és hatását a lét értelmére, a kapcsolatok alakulására és a személyiségfejlődésre való tekintettel.

Felhasznált irodalom

- CSIA Lajos (1994): *Bibliai lélektan*. Budapest, Százszorszép Kiadó és Nyomda Kft.
- HARNACK, Adolf von (2000): *A kereszténység lényege*, Budapest, Osiris Kiadó.
- JOHNSON, Luke Timothy (1998): *Religious Experience in Early Christianity*, Minneapolis, Augsburg Fortress.
- KNEEZEL, Teresa T. – EMMONS, Robert A.: Personality and Spiritual Development, In: Roehlkepartain, Eugene C. – Ebstyné King, Pamela – Wagener, Linda M. – Benson, Peter L. (szerk.): *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*. London – New Delhi, Sage Publications Thousand Oaks.
- KOZMA Zsolt (szerk.) (2005): *Teológiai és idegen szavak, kifejezések szótára*. Kolozsvár, Református Egyház Misztótfalusi Kis Miklós Sajtóközpont.
- MCGRATH, Alister (2002): *Bevezetés a keresztény teológiába*. Budapest, Osiris Kiadó.

³⁸ KNEEZEL, Teresa T. – EMMONS, Robert A. (2006): Personality and Spiritual Development, In: Roehlkepartain, Eugene C. – Ebstyné King, Pamela – Wagener, Linda M. – Benson, Peter L. (szerk.): *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*. London – New Delhi, Sage Publications Thousand Oaks. 266–273.

- PAIZS Ábel (2006): Időszerű-e a spiritualitás? In: *Embertárs*. IV., 2.
- PERRIN, David B. (2007): *Studying Christian Spirituality*. New York – London, Routledge Francis and Taylor Group.
- GALLIN, Kurt: Religion in der Geschichte und Gegenwart III. Bd. 5. J.C.B. Mohr Siebeck.
- RUDOLF, Otto (2001): *A szent*. Budapest, Osiris Könyvtár.
- SHELDRAKE, Philip (2008): *A spiritualitás rövid története*. Budapest, Kálvin Kiadó.
- SÜLE Ferenc (1997): *Valláspatológia*. Szokolya, Gyuró Art-Press.
- TACEY, David (2004): *The Spirituality Revolution: The Emergence of contemporary Spirituality*. New York, Brunner-Routledge.
- THEISSEN, Gerd (2008): *Az öskeresztyénység élményvilága és magatartásformái*. Budapest, Kálvin Kiadó.
- TILLICH, Paul (2000a): *Létbátorság*. Budapest, Teológiai Irodalmi Egyesület. (2000b): *Rendszeres teológia*. Budapest, Osiris Kiadó.
- TOMKA Miklós (1996): Vallás és vallásosság. In: Kolosi Tamás – Andorka Rudolf – Vukovich György (szerk.): *Társadalmi Ríport*. Budapest, TÁRKI-Századvég.
- VERGOTE, Antoine (2001): *Valláslélektan*. Budapest, Párbeszéd Alapítvány.
- WAIJMANN, K. (2008): Spirituality and Contextuality, In: *Acta Theologica, Supplementum*. 8. Forrás: <http://www.ajol.info/index.php/actat/article/viewFile/52314/40938> (utolsó megtekintés dátuma: 2012.02.).
- WOLFF, Hans Walter (2001): *Az Ószövetség antropológiája*. Budapest, Harmat Kiadó-PRTA.

TÁRKÁNYI István-Attila:¹

Csiky Lajos hosszabb terjedelmű műveinek korabeli fogadtatása

*Abstract. The Contemporary Reception of
Lajos Csiky's Voluminous Works.*

Lajos Csiky (1852–1925) was a late 19th and early 20th-century professor of practical theology at the Theological Academy of Debrecen. His works have not yet been researched accordingly. In the first part of this short paper, we would like to present the socio-theological context in which the renowned theologian spent his creative years, focusing especially on the debate of the day between liberal and orthodox theology. In the second part, we would like to reflect on the way his major theological works were received by his contemporaries during a span of more than four decades of academic activity.

Keywords: Lajos Csiky, 19th-century theological debates in Hungary, practical theology, Ferenc Balogh, Imre Révész, Mór Ballagi

1. Bevezetés

Dolgozatom Csiky Lajos (1852–1925) debreceni gyakorlati teológiai tanár fontosabb műveinek a korabeli fogadtatását szeretné ismertetni az Olvasóval. Dolgozatom névadójának életműve kevésbé ismert, annak ellenére, hogy Nagy Sándor szerint „utána

¹ Doktorandusz, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Email: tarkanyi.istvan@gmail.com

egész kis könyvtárt kitevő gyakorlati teológiai munkák maradtak reánk”.² Dolgozatom így a teológiatörténet egyes részeit, a dogmatika és gyakorlati teológia vizsgált témáit érinti. Azonban munkám nem foglalkozik a teológiai gondolkodásból fakadó olyan kegyesség-történetben megjelenő dogmatikai, etikai és egyháztársadalmi kérdésekkel, mint a feltámadás, az inkarnáció, a vasárnap megszentelése, italozás, helytelen szórakozás vagy a börtönmisszió, a belmisszió és más kérdések, amelyekről Csiky rengeteget írt.

Célom az, hogy e dolgozat által Csiky Lajos munkássága közelebb kerüljön majd az érdeklődő személyekhez, akár az a kor s teológiai gondolkodás, amelyben Csiky Lajos töltötte mindennapjait s végezte alkotói munkáját. Csiky munkásságáról nagyon kevés tanulmány született. A téma bevezetésében Koncz Sándor rövid utalásaira és Kovács Ábrahám áttekintéseire támaszkodom. Csiky munkássága rendkívüli volt, mint az új ortodoxia második generációjának meghatározó alakja, azonban az utókor mégis kevésbé emlékszik rá, mint budapesti kortársaira. Ezt az is bizonyítja, hogy munkásságáról még nem készült átfogó teológiai munka, csak egy-két résztanulmány.

A XIX. század második felében a liberális és az új ortodoxia összetűzésbe került Magyarországon. A liberalizmussal szemben lépett fel erőteljesen Debrecenben id. Révész Imre és Balogh Ferenc,³ Csiky Lajos elődei, s ezt a teológiai harcot vitte tovább dolgozatom névadója is. Csiky skóciai és svájci peregrinusként szert tett egy olyan egyedi teológiai látásmódra, amelyet hazajöve kamatoztatni tudott. Írásaiból viszont tisztán kiderül, hogy nem kritikátlanul vette át a külföldi teológusok gondolatait, hanem alkalmazta őket a hazai viszonyokra nézve. Mindezt csak óvatosan tudom leírni, hiszen a doktori kutatásomban ezeket szeretném alaposan feltárni. Teológus diákként válogatott írásait olvasva, örvendezve ismertem fel, hogyan ötvözi az értelemre támaszkodó Biblia-értelmezést a kegyességi életet mélyen megélő hitvallásos élettel, mert véleményem szerint helyes, biblikus antropológiára alapoz. Ez az antropológia pedig felismeri az ember eredendő bűnösségét, és Krisztus váltságshalála nem legenda, hanem a hitnek szép megvallása számára.

Dolgozatom felépítése a következő: Az első felében másodlagos szakirodalmak alapján ismertetem azt a teológiatörténeti kort, amelybe Csiky Lajos beleszületett. Ezt követően pedig életével, külföldi tanulmányi útjaival foglalkozom, azért, hogy egyfajta

² NAGY Sándor (1940): *A Debreceni Kollégium mint egységes intézmény az Egyetem kiválásáig*. Debrecen, 253.

³ KONCZ Sándor (1942): *Hit és vallás: A magyar református vallástudományi teológia kibontakozása és hanyatlása*. Debrecen, Csuka Nyomda. 192.

teológiatörténeti kontextusba elhelyezhető legyen a Debreceni Teológiai Akadémia híres tanára. A munka második felét pedig azoknak a témáknak szánom, amelyeket Csiky oktatott a debreceni teológián, és amelyekkel ő maga a legtöbbet foglalkozott. Euchetikát, homiletikát, pasztorációs teológiát s liturgikát tanított. Ezekről a teológiai munkákról alig készült részletes elemzés. Ebben a munkában szeretném ismertetni, hogy ezek a művek milyen korabeli fogadtatásban részesültek.

2. A debreceni új ortodoxia Csiky előtt

Európában a XIX. század teológiatörténete az ortodox–liberális vitáról szól, és Magyarország sem volt kivétel ez alól,⁴ pl. Kolozsváron is érdekes „válságkezelési startégiák” bontakoztak ki a liberális teológia nyomán.⁵ Tekintettel dolgozatom témájára, pusztán ismertetni szeretném röviden azokat a teológusokat, szellemi nagyokat, akik a fiatal Csiky Lajosra hatottak. Úgy vélem, hitbéli küzdelmeik nélkül érthetetlen lenne Csiky megannyi teológiai gyöngyszeme, értékes hitvalló meglátása.⁶ A fent említett század '60-as éveiben megszületik az ún. „debreceni új ortodoxia”, amelynek első vezérégyénisége id. Révész Imre, a város egyik lelkipásztora, illetve mellette áll Balogh Ferenc, az egyháztörténeti tanszék professzora, aki viszont több dogmatikai írást publikált, mint Tóth Sámuel, az illetékes tanszék vezetője, ahogy erre Koncz Sándor is rámutatott.⁷ A harmadik kimagasló alak Menyhárt János, a hermeneutika professzora, aki a „debreceni ortodox hitvallás szövegezője”.⁸ A liberalizmus legjelentősebb képviselője

⁴ NIGG, Walter (1937): *Geschichte der religiösen Liberalismus. Entstehung, Blütezeit, Ausklang.* Zürich, Niehans. LUKÁCS Olga (2014): A teológiai liberalizmus és hatása az erdélyi 19. századi református gondolkodásra, in: *Studia Universitatis Babeş Bolyai Theologia Reformata Transylvanica*, Cluj-Napoca, 2014.1/2. 41–73.

⁵ PÜSÖK Sarolta (2020): To Serve with Words, Letters and Deeds - The First Stage of the Református Család (Reformed Family) Magazine's Publication (1929-1944)– In. *Studia Univ. Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, Nr.2. DOI: 10.24193/subbtref.65.2.06, 109.

⁶ Ennek a fejezetnek fő forrásanyaga: KOVÁCS Ábrahám (2011): *Hitvédelem és egyháziasság. A debreceni új ortodoxia vitája a liberális teológiával.* Budapest, L'Harmattan.

⁷ KONCZ (1942), 112.

⁸ KOVÁCS (2011), 16.

Ballagi Mór volt. Eleinte id. Révész Imre és Ballagi Mór együtt harcoltak a liberalizmus oldalán,⁹ viszont míg az előbbi csak mérsékelt liberálisnak nevezhető, addig Ballagi sokkal hajlamosabb volt a politikai radikalizmusra, és ez a tényező kihatott teológiai gondolkodására is.¹⁰

A magyarországi teológiai gondolkodásra is hatottak a XVIII–XIX. századi nyugat-európai teológiai irányzatok. Két hazai teológusunk ezekben kereste a választ a megújulásra, mert „mindketten mélyen meg voltak győződve, hogy a Biblia és a hitvallások betűjéhez tapadó ortodoxia úgy a teológiai tudományt, mint általában az egyház lelki életét holtpontra juttatta”.¹¹ Viszont a két különböző lelkületű gondolkodó eltérő megoldásra lelt. Ballagi vonzónak találta a bauri erősen liberális és a Strauss-féle radikális teológiai gondolkodást, míg Révész de Wette¹² és Schweizer írásait olvasta.¹³ A legnagyobb hatással id. Révész Imrére Hagenbach irodalmi munkái voltak,¹⁴ és miközben a megnevezett német teológus nagy kaliberű enciklopédiáját¹⁵ fordította, a közvetítő teológia híve lett.

Ballagi szerint a liberalizmus és a protestantizmus jövője együtt jár.¹⁶ A magyarországi liberális teológia elképzelései szerint az egyházi és az ideológiai liberalizmus között nincs semmi különbség. Az irányzat követői a Magyar Protestáns Egylet (1871) keretein belül fejtették ki nézeteiket. Noha Révész Imre is hajlott a liberalizmus felé, nem volt számára meggyőző ez a teológiai irányzat.¹⁷

⁹ Pl. a protestáns iskolaügy érdekében lásd: SZATMÁRI Judit: *A magyarországi protestáns egyházak az önkényuralom éveiben*. <http://mek.niif.hu/02000/02082/html/szatmari.htm> (utolsó megtekintés dátuma 2021.03.16).

¹⁰ KOVÁCS Ábrahám (2011), *Ballagi Mór és a Skót Misszió: megtérés, áttérés vagy kitérés? Hitvédelem és egyháziasság. A debreceni új ortodoxia vitája a liberális teológiával*. Budapest, L'Harmattan. 115.

¹¹ RÉVÉSZ Imre, ifj. (1926): *Révész Imre élete*. Debrecen. 151.

¹² BARTH, Karl (1972): *Protestant Theology in the Nineteenth Century. Its Background and History*. London, SCM Press. 482.

¹³ I. m., 569–576.

¹⁴ RÉVÉSZ, ifj. (1926), 151.

¹⁵ *A teológiai tudományok encyclopaediája és methodologiája* (Hagenbach 4. kiadású magnum opusának fordítása, Pest, 1857).

¹⁶ Vö.: RÉVÉSZ, ifj. (1926), 150.s

¹⁷ Vö.: i. m., 150.

Az 1860-as évek során bekövetkezik számos jelentős esemény Révész Imre életében, amelyeknek köszönhetően eltávolodik a liberalizmustól az ortodoxia felé. Robertson prédikációinak a lefordítása (1864–67)¹⁸ és Kálvin életrajzának a megírása (1864) eltávolították a túlzott rációtól és a liberális teológiától.

„Jószertint egész korával együtt osztozkodott abban a protestáns teológiai illúzióban, hogy a teológiai fogalmi tudás gyarapodása, tisztulása és mélyülése már önmagában és csaknem automatikusan maga után vonja a hitéletet, legalábbis a protestáns keresztyén hitélet erőbeli és értékgyarapodását, mélyülését és tisztulását is.”¹⁹ Továbbá pedig a Skót Szabad Egyház zsidómissziói bizottsága felkereste Révészt abból a célból, vajon Debrecen is szeretne-e küldeni diákokat Skóciába, hiszen pesti diákok már tanultak ott. Ez a találkozás mély nyomot hagy Révészben, aki támogatta Balogh Ferenc debreceni szenior külföldi tanulmányi útját. Bár Révész számára a skót református evangélikalizmus még ismeretlen terület, mégis e hatásoknak köszönhetően jobban megismerkedik az angolszász pietizmussal, és a magyarországi új ortodoxia egyik vezéralakja lesz.²⁰

3. Balogh Ferenc, az első debreceni „skót”, Csiky közvetlen elődje

Balogh Ferenc a debreceni egyháztörténeti tanszék tanára lett 1866-ban. Id. Révész Imrének ajánlották fel ezt az állást, viszont ő inkább a tehetséges három idegen nyelvet is beszélő Baloghot ajánlotta maga helyett egy év tanítás után. Balogh Edinburghban volt, amikor váratlanul érte a tanszéki meghívás híre. Az ifjú Balogh naplójából kiderül, hogy a majd Csiky Lajost Edinburghba kiküldő tanárra hogyan hatott az otthoni és a skót keresztyén hagyomány és kegyesség. Feltételezhető, hogy a peregrinációi során tisztázódott le benne sajátos teológiája, amely igazán csak idehaza nyert véglegesebb formát 1866 után. Először Párizsban tanult, ahol nemcsak a liberális teológiával, hanem a hitvalló keresztyénséggel is megismerkedett, s ezt követték a hosszú

¹⁸ ROBERTSON, William Frederick (1864–1869): *Egyházi beszédek*. Ford. id. Révész Imre, Pest, Osterlamm K.

¹⁹ RÉVÉSZ, ifj. (1926), 153.

²⁰ Vö.: i. m., 151 kk.

londoni és a skót fővárosi tanulmányi útjai, ahol betekintést nyerhetett a sajátos viktoriánus angolszász protestantizmusba.

A skót kálvinizmussal, amint már írtam, id. Révész Imre által ismerkedik meg, mert ő tette lehetővé tanulmányi útját a skót fővárosba. A XIX. század második felében az Egyesült Királyságban zajló gyors iparosodás miatt munkások tömege telepedik le a nagyvárosokba.²¹ Ez az új társadalmi helyzet kiváló lehetőséget adott az evangélium terjesztése számára. Ekkor lendülnek fel a máig is ismert KIE (Young Men's Christian Association), vasárnapi iskolai mozgalom (Sunday School Movement), kékkereszt-mozgalom (Blue Cross),²² Üdvhadsereg (Salvation Army), irodalmi társaságok, diákegyletek, amelyek mind-mind bizonyosságot tettek példaértékű szolgálatuk által az önfeláldozó keresztyénségről.²³ Ezek az élmények mély hatást gyakoroltak a fiatal Baloghra, aki életében először volt tanúja a skót református családokban tartandó reggeli és esti áhítatoknak is.

Naplóbejegyzéseiből érződik,²⁴ hogy ekkor mennyire távol állt az otthonról hozott lelkisége a skót evangéliumi mozgalomtól. Skóciában viszont, a majdani új ortodoxia alakja, még mestere, id. Révész Imre által kedvelt racionalista-közvetítő teológia talaján áll. Majd később pedig egyre inkább tetten érhető lesz nála, hogy az evangélium alapján álló teológia, azaz a hagyományos teológia felé kezd tájékozódni inkább. Skóciában a Zsidó-misszió Bizottság elnökének gyülekezetébe jár, a St. Luke's templomba, ahol Alexander Moody-Stuart igehirdetéseit hallgatja, aki óriási hatással bír teológiai gondolkodására.

Balogh lelki életét teljesen átformálta a skóciai tanulmányi útja,²⁵ viszont, amint már említettem, mindez úgy történt, hogy nem feledkezett meg az itthon szerzett vallásos tapasztalatairól. Hatott rá mindvégig nagyanyja kegyessége, id. Révész Imre racionalitása, valamilyen szinten a liberális teológia is, végül pedig a skót református kegyesség. Az ott szerzett gyakorlati keresztyénség tapasztalataiból egész életében merít lelki táplálékot.²⁶

²¹ Mint később Magyarországon is.

²² Alkoholistákkal foglalkozó mentőmisszió.

²³ WALLS, Andrew F. (1993): Missions, In: *Dictionary of Scottish Church History and Theology*. Edinburgh, T. & T. Clark, 567–594.

²⁴ BALOGH Ferenc (1865): *Edinburghi Napló*. 52 (1865. tavaszéle. 20. hétfő), DE kéziratár, Ms. 28/3.

²⁵ Majdnem fél évet töltött ott: 1865.03.01. és 1865.08.18 között.

²⁶ Vö.: MOODY-STUART, A. (1872): Hungarian and Bohemian Bursaries, In: *Free Church of Scotland Missionary Records*. 10(118): 93–95. 93.

Itt már tisztán látszik, hogy Balogh mennyire hálás Edinburghban eltöltött hónapja-
iért. Abban reménykedik, hogy az otthoni diákok minél nagyobb számban élnek a nemrég
megalapított skót ösztöndíjalap által felkínált lehetőségekkel, és az ott szerzett tapasztalataikat
megpróbálják gyakorlatba ültetni itthon. Nemsokára meg is találja azt az embert, aki az ott-
honi új ortodoxia zászlóját tovább viszi skót közvetítéssel. Csiky tíz évvel Balogh után kerül
a skót fővárosba, és az ott szerzett tapasztalatait kamatoztatja itthon, viszont nem kritikátla-
nul. De mielőtt erre kitérnék, hadd említsék egy pár szót dolgozatom névadója életéről.

4. Csiky Lajos élete

Csiky Lajos 1852. augusztus 5-én látta meg a napvilágot Kenderesen, egy székely
származású nemesi családban. Nagykőrösön s Ráckeven kezdte tanulmányait, és Buda-
pesten meg Kecskeméten jár gimnáziumba. 1867-ben kerül Debrecenbe, és ott is szerez
teológiai diplomát. Tanulmányai elvégzése után (1873) a Tisza családhoz kerül nevelő-
ként, de mindeközben segédlelkészként is szolgál. 1875 és 1877 között Edinburghban
tanul a skót szabad egyház támogatásából, Balogh Ferencnek köszönhetően. A következő
tanévet Bázelen tölti,²⁷ ahol megismerkedik a svájci és németországi egyházi élettel,
missziói lelkülettel és gyakorlati teológiai szemlélettel.²⁸ Peregrinációja után hazatért, s a
Debreceni Teológiai Akadémia alkalmazottjaként dolgozott. 1878-79-ben gyakorlati se-
gédtanár volt, 1881-ben pedig angolt tanított. Professzori tisztségét az 1881-82-es tanév
elején kezdte, illetve 1914-ig végezte,²⁹ és 1884-ben szentelték lelkésszé.

1885-86-ban a heti *Debreceni Protestáns Lap* társszerkesztője, 1887 és 1892 között
felelős szerkesztője, s 1893-ban egyik szerkesztője. 1889 és 1921 között a *Magyar Protes-
táns Irodalmi Társaság* választmányi tagja, s főleg a *Protestáns Szemlében* publikálja írásait.³⁰
Ebben az időben Debrecenben börtönlelkész (1891–1909), s megalapítja a debreceni

²⁷ Balogh Ferencsel folytatott levelezései megtalálhatók a Tiszántúli Református Egyházkerület
Nagykönyvtárának kéziratárában. Lásd: TTRE, R1516. 32.

²⁸ CSIKY Lajos (1878): Csiky Lajos a Debreceni kollégium magántanárának hazatérése a Baseli
Egyetemről, In: *Evangeliumi Protestáns Lap*.

²⁹ BARCZA József (szerk.) (1988): *A Debreceni Református Kollégium története*. Budapest. 247.

³⁰ ZOVÁNYI Jenő (1977): *Magyarországi Protestáns Egyháztörténeti lexikon*. Budapest, MRE Re-
formátus Sajtóosztályának Zsinati Irodája. 128.

rabsegélyző egyesület. Munkásságáért a király 1901. augusztus 4-én Ferenc József lovagrend keresztjével tüntette ki. 1914-től nyugalomba vonul. Először Nagybányára költözik, utána Mátészalkára, ahol 1925. február 3-án visszaadja lelkét Teremtőjének.³¹

5. Csiky Skóciában és Svájcban tanul

Amint már említettem, Balogh Ferenc volt az első magyar debreceni református teológus, akinek lehetősége adódott Edinburghban tanulni. Őt követte tíz évre rá Csiky Lajos, aki 1875 őszétől másfél évig tartózkodott a skót fővárosban, mentora közbenjárásával.³² Óriási lehetőség volt ez a magyarországi reformátusság számára, mert a Skóciából hazatérő teológusok felvették itthon a harcot az uralkodó racionalizmussal és liberalizmussal. Ebben nagy szerepe volt annak az ösztöndíjnak, amely Balogh hathatós közbenjárásával indult útjára.³³

Skóciai tartózkodása alatt Csiky gyakran beszámolt az itthoniaknak írásban, amelyek megjelentek az *Evangeliumi Protestáns Lapban*.³⁴ A kint megtapasztalt angolszász református teológia hazatérése után is óriási hatással bírt teológiai látására. Bázeli ösztöndíja sem marad alább, amelyről így ír: „1877-et mondtam, mert mint bászeli egyetemi tanuló, ekkor fordultam ifjúim lelkem egész meleg érdeklődésével a belmissió kérdései felé, s kezdtem azokat tanulmányozni.”³⁵ Összegezve, elmondható, hogy a svájci és a skót tapasztalatai jelentősen hatottak teológiájára. Skóciában inkább elméleti tudásban gyarapodott, viszont Svájcban bevonták a konkrét missziós munkába.³⁶ A német pietista és az angolszász evangélikál hatás így rajta keresztül is kibontakozott Magyarországon, és Csiky, mint olyan, közvetítő volt mindkettő között.

³¹ I. m., 127.

³² Csiky ekkor alig 23 éves; lásd: SZINNYEI József (1980–1981): *Magyar írók élete és munkái*. vols 14. Budapest, Magyar könyvkiadók. II: 368–370.

³³ GAÁL Sándor (szerk.) (2004): Két kálvinista centrum egymásra találása: a skóciai ösztöndíj létrehozása, In: *En Christo. Tanulmányok a 85 éves dr. Bütösi János tiszteletére*. Debrecen, Fábrián Nyomda. 177–186.

³⁴ Balogh Ferenc szerkesztette.

³⁵ CSIKY Lajos (1895): Néhány szó a fentebbi cikre, In: *Debreceni Protestáns Lap*. 591–592.

³⁶ I. m., 592.

Balogh Ferenchez hasonlóan, hazatérése után Csiky ösztönzi a diákokat arra, hogy éljenek a skóciai ösztöndíj lehetőségeivel, amelyről így vélekedik: „...nem lehetne-e az erők tömörítésével kieszközölni azt, hogy ifjaink közül sokan, vagy legalább – a hivatottabbak közül – többen ki, vagy elrepülhessenek a külföldi tanintézetek magasabb légkörébe?” A választ azonnal meg is kapjuk – a szerző tolla ekképpen ír erről: „Szálljanak ki, a hányan csak tehetik, a külföld tudományforrásaihoz, tanuljanak ott tudományt, életet, hitet. Javára lesz az egyházunknak. De, ha lehetne is, nem szükség, hogy nagyon sokan kimenjenek. Elég, ha a hivatottabbak mennek ki.”³⁷ Továbbá dolgozatom névadója így vélekedik erről: „sokkal többet ér az, ha saját szemeinkkel látva tudunk valamit, mintha ugyanannak ismeretere valamely közvetett úton jutunk el.”³⁸ A diákoknak meg kell ismerkedniük egy idegen kultúrával, egy másik nép szokásaival, és nem utolsó sorban az ott zajló egyházi élettel. Csak így tudják azt majd átültetni – nem kritikátlanul – a magyar egyházi életbe.

Tanári évei alatt is merít külföldi tanulmányaiból, főleg a skóciai útja alkalmából szerzett kegyességéből, amelyről így ír: „Éljen, virágozzék, erejében, a lelkekre való befolyásában emelkedjék a skót egyház, a mi magyar református egyházunknak e szerető édes testvére! Sokunkat köt innen hozzája a hála; sokan vagyunk egyházunk férfii közül, kik körében tanultuk meg, mi az igazi egyháziasság s hová képes emelni az emberi nemzetet a Krisztus egyháza iránti égő szerelem.”³⁹ Ezt több mint húsz évvel peregrinációja után fogalmazza meg.⁴⁰ Külföldi tanulmányi útjai után rövid időre debreceni segédtanár lett a teológián, utána pedig az Intézet tanára 1914-ig. Teológiai gondolkodása meghatározó volt generációk számára. A következőkben vázlatosan szeretném ismertetni műveit.

³⁷ CSIKY Lajos (1886a): A külföldre menetel, In: *Debreceni Protestáns Lap*. 135.

³⁸ I. m., 135.

³⁹ CSIKY Lajos (1893): A skót szabad egyház fennállásának ötven éves jubileuma, In: *Debreceni Protestáns Lap*. 438.

⁴⁰ Vö.: https://epa.oszk.hu/01500/01515/00011/pdf/EPA01515_mediarium_2012_1-2_075-099.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2021.03.15.).

6. Hazai és külföldi hatások Csiky teológiájára

Csiky Lajos számottevő teológiai irodalmat hagyott az utókorra. A debreceni teológián imádságtant,⁴¹ egyházszertartást,⁴² lelkipásztorkodást⁴³ és egyházzónoklattant⁴⁴ tanított. Ezen témák rövid feltárására, egyfajta sajátos Csiky-féle teológiai gondolkodás értelmezésére külön kitérek dolgozatom során, amely, mint említettem, még további kutatásokra vár majd. Úgy gondolom, hogy Csiky Lajos életére és teológiai szemléletére főleg a Skóciában töltött idő gyakorolt óriási hatást, de a svájci, bázeli evangéliumi köröket, valamint esetleges későbbi holland és német hatásokat is érdemes lesz majd kikutatnom. Azonban egy alapvető bibliográfiát készítve, úgy tűnik, a skóciai hatás a meghatározóbb. Megannyi tanulmánya és könyve az ott töltött időből merít, ugyanakkor számos műve a skót teológusok életét⁴⁵ vagy az ottani gyülekezetek mindennapjait ismerteti az otthoni közönséggel.⁴⁶ Műveiből kiderül, hogy olyan témákkal foglalkozott, amelyek addig alig vagy egyáltalán nem voltak önálló tárgyak a kárpát-medencei teológiákon.⁴⁷ Műveiben főleg angolszász, német és holland teológusokra támaszkodik, viszont sosem vesz át tőlük kritikátlanul teológiai meglátásokat.

Bár komoly alapkutatásokat nem végezhettem, de eddigi kutatásaimból úgy érzékelem, hogy Csiky gyakorlati teológiájára két tényező hathatott: Balogh Ferenc teológiai látása, dogmatikai gondolkodása és példaadó kegyessége, valamint a külföldön töltött tanulmányi útján szerzett ismeretek és ismeretségek. Ez az élmény később, tanár korában is benne élt, és hasonló hatásokkal volt rá, mint mentora esetében. Éppen ezért lehetett az otthoni új ortodoxia továbbvivője Erdős József, Erőss Lajos és további Balogh Ferenc diákok után.⁴⁸ A következőkben a legfontosabb műveinek korabeli fogadtatását ecselelem.

⁴¹ CSIKY Lajos (1886b): *Imádságtan*. Debreczen.

⁴² CSIKY Lajos (1892): *Egyházszertartástan*. Debreczen.

⁴³ CSIKY Lajos (1908): *Lelkipásztorkodástan*. Budapest, Luther-Társaság kiadása.

⁴⁴ CSIKY Lajos (1914): *Egyházzónoklattan*. Nagybánya, Nánásy István Nyomása.

⁴⁵ *Blacki Stuart János élete*.

⁴⁶ CSIKY Lajos (1877): *A skót szabad egyház ismertetése*. Debreczen.

⁴⁷ Imádságtana mindmáig helytálló.

⁴⁸ KOVÁCS Ábrahám (2019): A teológiai oktatás és nevelés a Debreceni Református Kollégiumban 1850–1912, In: Baráth Béla Levente – Fekete Károly (szerk.): *Őrállóvá tettek: Műhelytanulmányok a debreceni teológiai oktatás és református lelkészképzés 1850–2000 közötti történetéhez*. Debreczen:

7. Hosszabb terjedelmű műveinek és imádságos könyveinek korabeli fogadtatása

Amint már említettem, Csiky Lajos óriási terjedelmű teológiai irodalmat hagyott hátra. A Debreceni Református Főiskola akadémiai, pontosabban teológiai karán négy tantárgyat tanított. Tanárként az volt a célja, hogy mindegyik tantárgyhoz egy-egy nagyobb terjedelmű tankönyvet írjon, és ezzel hozzájáruljon a hazai gazdag teológiai szakirodalom bővítéséhez. A négy tankönyv az imádságtannal,⁴⁹ az egyházszertartástannal,⁵⁰ a lelkipásztorkodástannal⁵¹ és az egyházsónoklattannal⁵² foglalkozott. Az alábbiakban meg szeretném vizsgálni, hogy miképpen fogadták kortárs teológus társai ezeket az alkotásokat. Az alfejezet második felében pedig kitérek négy kisebb terjedelmű, de hasonló témájú munkájának korabeli kritikájára is.

A XIX. század második felében a magyar református szakirodalom nem ismert euchetikával, azaz imádságtannal foglalkozó anyanyelvű műveket: „Magyar nyelven imádságtannal foglalkozó munka Csiky Lajosén kívül újabban egy sem jelent meg.”⁵³ Ez is jól mutatja, hogy mennyire haladó gondolkodású volt az Edinburghot és Bázelt is megjárta ösztöndíjas diák, Balogh Ferenc egyháztörténész tanítványa. Dolgozatom névadójának első nagyszabású munkája egy olyan korban látott napvilágot, amelyben a református teológus csakis idegen szakirodalom tanulmányozása során sajátíthatta el ezt a mellőzött gyakorlati teológiai tudományt,⁵⁴ annak ellenére, hogy a XVII. században

Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Tiszántúli Református Egyházkerület. 17–100. Lásd még: https://epa.oszk.hu/01500/01515/00011/pdf/EPA01515_mediarium_2012_1-2_075-099.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2021.03.15.).

⁴⁹ CSIKY (1886b).

⁵⁰ CSIKY (1892).

⁵¹ CSIKY (1908).

⁵² CSIKY (1914).

⁵³ INCZE Gábor (1931–32): A magyar református imádság a XVI. és XVII. században, In: *Theologiai Szemle*. 38.

⁵⁴ A fent említett tanulmány a következő idegen nyelvű munkákat említi: VORWERK, Dietrich (1913): *Gebet und Gebetserziehung. Probleme und Praxis des Gebetslebens und ein Jahrgang Konfirmandenunterricht auf psychologischer Grundlage über das Vaterunser*, Bd. 1–2. Schwerin in Mecklb; HEILER, Friedrich (1923): *Das Gebet, eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, 5. Auflage. München; HASTINGS, James (1915): *The Christian Doctrine*

Medgyesi Pál⁵⁵ és Szilágyi Tönkö Márton⁵⁶ foglalkoztak közismert műveikben az imádságtan kérdéseivel. Csiky Lajos meríthetett volna akár tőlük is, de nem tette ezt.

Csiky tisztában volt azzal, hogy műve főleg a teológushallgatók körében hivatott betölteni egyfajta úrt, ezért nemcsak lelkész kollégáinak, hanem „különösen a hittanhallgatók használatára”⁵⁷ ajánlja alkotását. Fél évszázad múltán is úgy tekint vissza az utókor Csikynek erre az alkotására, mint „talán legértékesebb művé”-re. Ezt maga a híres Csikesz Sándor⁵⁸ professzor írta le.⁵⁹

of Prayer. Edinburgh. IV. P. Paterson; RUSSEL, D. (1920): *The Power of Prayer*. A selection of Walker Trust Essays, with a study of the essays as a religious and theological document. London; GIRGENSOHN, K. (1921): *Zwölf Reden über die christliche Religion. Ein Versuch modernen Menschen die alte Wahrheit zu verkündigen*, IV. Aufl. München, VI. Kap. Gebet; WILL, Robert (1925, 1930): *Le culte, Etuded' Histoire et de Philosophie religieuses* Tom. I–II. Strasbourg; RIEMER, Martin (1927): *Schriftauslegung und Gebet. Gütersloh*; HIRSCH, E. (1928): *Der Sinndes Gebets*, II. Aufl. Göttingen; RITTER, K. B. (1930): *Das Gebet, Schwerin* i. Mecklb; CARVER, Owen (1928): *Thou, When Thou Prayest*; SEGOND, J. (1911): *La prière, Etude de psychologie religieuse*. Paris. A múlt évszázadból valók, de megállapításaik élessége és értéke miatt méltán foglalhatnak helyet a legújabbak közt: ROBERTSON, Frigyes Vilmos (1912), *Egyházi beszédei* (Ford. Czeglédy Sándor.) I. köt. 3. beszéd: *Az imádság*, Pápa; MONRAD, D. G., übs. von MICHELSEN (1897): *Aus der Welt des Gebetes*, XI. Aufl. Gotha.

⁵⁵ Vö.: <http://mek.oszk.hu/02200/02228/html/02/166.html> (utolsó megtekintés dátuma: 2021.05.01.).

⁵⁶ Vö. <https://mek.oszk.hu/01900/01911/html/index1552.html> (utolsó megtekintés dátuma: 2021.05.01.).

⁵⁷ HORVÁTH Ignác (össz.) (1887): *Magyarországi könyvészet 1886-ban*. Budapest, Hornyánszky Viktor Nyomdája. XV.

⁵⁸ „Csikesz Sándor (Dráfafok, 1886. jan. 8. – Debrecen, 1940. febr. 18.): ref. lelkész, egyetemi tanár. A teológiát Bp.-en és Berlinben végezte: 1911-től lelkész Kiscsányoszáron. 1922-től kollégiumi, majd 1923-tól egy.-i tanár Debrecenben. Főtitkára volt az Orsz. Református Lelkészegyesületnek s szervezte 1934-ben Bp.-en az Orsz. Református Kiállítást. 1925-ben alapította a Theológiai Szemle c. tudományos folyóiratot és szerk. haláláig, valamint 1928-tól a Theológiai Tanulmányok c. sorozatot. Számos cikke, előadása jelent meg folyóiratokban. Ezek részben összegyűjtve is megjelentek (Cs. S. Emlékkönyvek I–V., Debrecen, 1940–1944). – Szi. Kodolányi János: Süllyedő világ (Bp., 1940).” <http://mek.oszk.hu/00300/00355/html/ABC02469/02797.htm> (utolsó megtekintés dátuma: 2021.03.15.).

⁵⁹ CSIKESZ Sándor (1933–1934): A magyar református theologiai irodalom helyzetképe és legközelebbi teendői, In: *Theológiai Szemle*. 211.

A könyv egyetlen korabeli ismertetése is kiemeli, hogy a magyar teológiai szakirodalomban a fiatal teológiai tanár műve úttörő jellegű.

„Nemcsak sajtóságos, de valóban meglepő tény az, hogy bár az imádkozás a magános s a közistenítészetnek is lényeges alkatrésze, még eddig az egyházi irodalomban tudtunkkal nem jelent meg egy oly önálló mű, mely nem magát az imádkozást, de ennek segédeszközét, az imádságot tette volna részletes s önálló tanulmány tárgyává. Nem jelent meg még oly mű, mely az imádságra, mint az egyházi szónoklatnak egy különálló ágára terjesztette volna ki figyelmét.”⁶⁰

Amint láthatjuk, Csiky első nagy terjedelmű művét méltatták kortársai, mert nemcsak *hézagpótló* volt, hanem *feltűnő jelenség* is.⁶¹

Csiky Lajos második hosszabb terjedelmű műve, amelyben egyházszertartástanát tárgyalja, 1896-ban jelent meg. Ekkor már hosszú évek óta tanítja a gyakorlati teológiát. A mű elméleti része a szerző bevallása szerint „van Ossterzee utrechti tanár műve után készült”,⁶² akitől egyes részeket szó szerint átvesz.⁶³ Bár munkája átdolgozás, mégis lényeges kiemelni azt, hogy a magyar teológiai irodalomban 1870 óta nem jelent meg ilyen jellegű mű. A 26 évvel korábban kinyomtatott munkát tanszéki elődje, Tóth Mihály írta és ez *Egyházszertartástan* címmel jelent meg.⁶⁴

Ez a műve, hasonlóan az előzőhöz, újítást jelentett a „rendkívül szegény practica theologiai irodalmunkban”.⁶⁵ Az ismeretlen recenzens szerint, annak ellenére, hogy egy holland tanár munkájára támaszkodik „magyar vonatkozású tárgyaknál megtartja önállóságát és saját tudásának és tapasztalatainak kincseit tárja elénk.”⁶⁶ De nem mindenki állt így az új munkához.

Lévay Lajos ugyancsak a *Sárospataki Lapok*ban, később megjelentetett könyvismertetésében baráti hangon bírálja Csiky Lajost azért, mert egyes részeket szó szerint átvett van Ossterzee munkájából, de ugyanakkor belátja, hogy hazai vonatkozásban nehéz

⁶⁰ *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*. 29(1886), 8. 238–242.

⁶¹ *Op. cit.*, 6. 184.

⁶² Könyvismertetés (1892): *Sárospataki Lapok*. 27. 612.

⁶³ [szerző nélkül] Könyvismertetés (1892): *PEIL*. 29. 428.

⁶⁴ *I. m.*, 428.

⁶⁵ *Uo.*, 428.

⁶⁶ *I. m.*, 429.

lenne egy ilyen jellegű művet írni úgy, hogy csakis magyar forrásokból merít valaki.⁶⁷ Mások viszont ennyire sem kritikusak a művel szemben: „Tárgyalási módja egyszerű és természetes; minden szertartásnál gondosan kiemeli a történeti és hittani alapot, a miért könyve nem száraz, sőt bizonyos élénkséggel és szemléltető erővel bír. Iránya egyszerű, bár néhol kissé terjengős.”⁶⁸ Sárospatakon is a nyelvezetét dicsérik: „Az anyag feldolgozása és szerkezet tekintetében mind a két művecske jól megállja helyét; ám – a dolog természete magyarázza – a tudományos és szaknyelv harmóniája miatt egyik sem könnyű olvasmány.”⁶⁹ Ezen bírálatok szerint Csiky műve elég pozitív visszhangot váltott ki a szakmai berkekben.

Magyar vonatkozásban legközelebb 1913-ban jelent meg ilyen jellegű szakirodalmi mű,⁷⁰ viszont sokatmondó Csiky alkotásáról Csikesz Sándor 1934-ben megfogalmazott véleménye, aki szerint a liturgia terén Csiky „művének nincs követője.”⁷¹ Csiky Lajosnak a fentebb tárgyalt alkotásáról is hasonlóan elmondható, hogy újítást hozott a kortárs magyar protestantizmus számára. Noha egyes hangok nem örültek annak, hogy holland forrásból merítette könyve elméleti részét, mégis belátták, hogy szükség volt egy ilyenfajta egyetemi jegyzet kiadására, mert több mint 20 éve senki sem írt hosszabb terjedelmű munkát liturgiából magyarul.

Harmadik idevágó munkája 1908-ban jelent meg. Egy évvel azelőtt dr. Keller Zoltán adományából a Luther-Társaság pályázatot hirdetett „a hívek lelkipásztori gondviseléséről szóló nagyobb munkára.”⁷² Csiky Lajos *Lelkipásztorkodástan* c. alkotásával meg is nyerte azt. Egy ilyen pályázatkíírás után mondanom sem kell, hogy ez a mű is, mint az előző kettő, „régén érzett hiányt igyekezett pótolni”.⁷³ Ez azért komoly elismerés volt. Réz László⁷⁴ szerint a műnek egyetlen hiánya van: Csiky keveset foglalkozik benne

⁶⁷ [szerző nélkül] Könyvismertetés (1897): *PEIL*. 38. 570.

⁶⁸ I. m., 30. 475.

⁶⁹ *Sárospataki Lapok*. 16(1897), 52. 897.

⁷⁰ *Dunántúli Protestáns Lap*. 24(1913). 184.

⁷¹ CSIKESZ Sándor (1933–34): A magyar református theológiai irodalom helyzetképe és legközelebbi teendői, In: *Theológiai Szemle*. 5–6. 208.

⁷² *PEIL*. 29(1907). 459.

⁷³ *Sárospataki Református Lapok*. 15(1908). 151.

⁷⁴ Református lelkész, Réz Dániel és Tóth Erzsébet iparos szülők fia, született 1867. szept. 5-én Sátoraljaújhelyen (Borsod-Abaúj-Zemplén m.). Vö.:

a lelkipásztorkodástan történeti részével. Ugyanakkor az ötödik fejezetet (a lelkipásztori hivatal és a lelkipásztorkodás szükséges volta) teljes mértékben kiiktatná a könyvből, s ehelyett inkább a protestáns lelkési közjog állásról értekezett volna Csiky helyett.⁷⁵ Végül pedig megjegyzi, hogy a könyv szerkezete nem a *legszerencésebb*, mert Csiky többször is kénytelen elmondani, hogy mi a célja munkájának.⁷⁶ Egy másik, érdekes módon nem református lelkészként szolgáló kritikus, Gesztelyi Nagy László,⁷⁷ kihangsúlyozza, hogy Csiky „szintén tárgyalja a szociális és gazdasági kérdést, és azt mondja, hogy minden lelkipásztornak foglalkoznia kell ezekkel.”⁷⁸ Az idézett tanulmány témája a lelkipásztorok feladatai az első világháború után. Csiky *Lelkipásztorkodástana* ekkor már 10 éves, s egy teljesen más társadalompolitikai kor szülöttje, de ennek ellenére még mindig forrásként szolgál kortársainak.

Utolsó számottevő műve 1914-ben született *Egyházzsónoklattan* címmel. Csiky ekkor már 35 éve teológia tanár, éppen ezért egyik kritikusa szerint „érett gyümölcs lehetne... de nem az”.⁷⁹ Csiky ebben a műben is a fent említett holland tanár, Oosterzee munkásságára támaszkodik, főleg ami az alkotás elméleti részét illeti. A könyvismertető azt is megjegyzi, hogy Csiky helytelenül használja a *tárgyi homiletika* megnevezést, amit Schweizertől kölcsönöz, mert annak a magyar megfelelője *anyag (materiális) homiletika* lenne. A kritikus szerint az is nagy tévedése Csiky Lajosnak, hogy a beszéd alkotórészeit ugyanebben a fejezetben tárgyalja, noha ezek már az alaki homiletikához tartoznak. Következtetésképpen a kritikus megjegyzi: „Szóval a mű rendszere, beosztása, terminológiája a mellett, hogy helytelen, még konfuzus is. Mint tankönyv tarthatatlan, mint anyag és adathalmaz és mint olvasmány haszonnal forgatható azok által, a kik az igehirdetés egyes kérdései iránt közelebbről érdeklődnek.”⁸⁰

<https://mek.oszk.hu/03600/03630/html/r/r21645.htm> (utolsó megtekintés dátuma: 2021.03.18.).

⁷⁵ *Sárospataki Református Lapok*. 15(1908). 151–152.

⁷⁶ Uo., 165.

⁷⁷ Közgazdász, politikus. Vö.: <http://nevpon.hu/view/9214> (utolsó megtekintés dátuma: 2021.03.15.).

⁷⁸ *Protestáns Szemle*. 1917. 400.

⁷⁹ *Sárospataki Református Lapok*. 24(1914). 204.

⁸⁰ I. m., 204.

Ravasz László 1915-ben megjelent munkájában⁸¹ „méltatlanul bánt el”⁸² Csiky homiletikájával: „Ebben az évben (1914) jelent meg Csiky Lajos *Egyházzónoklattana* is a Tiszántúli Egyházi Értekezlet kiadásában. Szerző Oosterzeet fordította le s az alaki részben innen-onnan kipótolgatta. Nem mélységeket keres, hanem kuriózumokat gyűjt. A végső elvi kérdésekben tájékozatlan, történeti ismeretei fogyatékosak, s inkább ipari, mint tudományos értéke nagy.”⁸³ Pár oldallal tovább pedig ezt írja Ravasz: „A kátémagyarázatról kell még egy pár szót szólanunk, melyet bizonyos körök nálunk általánossá próbálnak tenni, gyakorlatilag a konvent intézkedéseiben, elméletileg a Csiky Lajos homiletikájában (amelyben szó szerint le van fordítva mindaz, amit van Oosterzee i. m. 315–19. lapjain e kérdéssel elmond).”⁸⁴ S ugyanebben a hangnemben ezt is megjegyzi Csiky művéről: „Csiky Lajos *Egyházzónoklattana* (Nagybánya, 1914) előszavában szerényen megállapítja, hogy »kellő indokolás mellett s a szabad szövegválasztás református elvének föltétlen fenntartásával« ő vetette oda legelőször »a tudományos református homiletikai irodalom tengervízének tükrére az egyházi év és perikópák ismeretének, elveink szerint való használatának tanát«. Megállapítjuk, hogy Schweizer Sándor ezt 66 évvel ezelőtt megcselekedte.”⁸⁵

Csikesz Sándor későbbi gyakorlati teológiai professzor szerint, aki Csiky utóda lett, Ravasz László úgy teszi mindezeket a megjegyzéseket, hogy ő maga sem tud semmi eredetit felmutatni terjedelmes opusában:

„Homiletika terén Ravasz Lászlónak a Parochiális Könyvtárban megjelent műve egyszerre elhomályosította az aránylag elég gazdag magyar református homiletikai tudományos irodalmat. A régibb irodalomból az egy évszázaddal azelőtt megjelent Tóth Ferenc-féle homiletika tanulmányozása azért érdekes, hogy világosan láthassuk a formális homiletika egy helyben forgását és túl lassú fejlődését, melyet Ravasz műve sem tud levetkezni, csak mélyebb filozófiai alapvetés, ragyogóbb stílus, szélesebb perspektíva által feledtet. Idb. Mitrovics Gyula, Kovács Albert homiletikáiban mindig található érdekesség. Ugyanez mondható a Csiky Lajos által épségben hagyott Oosterzee-részletekről.”⁸⁶

⁸¹ RAVASZ László (1915): *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*. Pápa.

⁸² *Sárospataki Református Lapok*. 48(1916). 368.

⁸³ RAVASZ (1915), 238.

⁸⁴ I. m., 365.

⁸⁵ I. m., 366.

⁸⁶ CSIKESZ (1933–34), 1–3. 208.

Említett alkotása (*Imádságtan*) mellett Csiky megjelentetett még négy kisebb művet, melyek különböző alkalmakra elmondott imádságokat tartalmaznak. A *Hit, remény és szeretet könyve*⁸⁷ egyes szerzők szerint óriási sikernek örvendett: „olyan imádságos könyv[et], a mely a Szikszay-féle *Keresztyén tanítások* mellett a legerterjedtebb magyar kálvinista áhítatosági könyv”.⁸⁸ A könyv egyetlen recenziója hasonló hangvételű: „Nyelvezete, mint azt maga is beismeri, egyszerű. A csillogó beszédet kerüli. Megragadó képekkel felöltő hasonlatokkal valóban alig-alig találkozunk pár helyen. Imáit a nép egyszerű gyermekeinek szánta, úgy hogy megértheti azokat még a gyermek is. Ez egyfelől érdem, de másfelől vannak oly képek s hasonlatok, melyek nyelvezetét egyszerűsége mellett is vonzóbbá tehetnék volna. Fűszerezhetne volna bibliából vett képekkel.”⁸⁹ Ez a kritikus egyetlen negatív észrevétele a műről, amelynek ismertetését így fejezi be:

„Bizony ideje is volt már, hogy Hornyánszky nyomdájából ily munka is kerüljön ki, mert egy idő óta özönmódra árasztotta el a népet oly fércművekkel, melyeket a rajongó nazarénusok mint mérges magvat hintettek népünk közé. Ámulunk és bámultunk, hogy az olyan kósza vándortérítők a Hornyánszky nyomdájából dobtak világgá a nép igazi hitét megrendítő téveszméket. Vajha a vallásos iratokat terjesztő társulat ezentúl ily magvas és értékes művek kibocsátásával igyekeznék az igazi vallásosságot terjeszteni, minő Csiky L[ajos] imádságos könyve.”⁹⁰

A protestáns teológiai irodalom számos olyan alkotást ismer, amelyet a nők lelki életének a gyarapítására írtak. Csiky megjelentette ebben a témában *Az imádkozó nő*⁹¹ című munkáját. A könyv nem örvendett akkora sikernek, mint témabeli elődje. A könyv ismeretője őszintén megvallja, hogy „*Az imádkozó nő* nem elégít ki minden tekintetben.”⁹² Úgy tűnik, Csiky képtelen volt a műfaj magaslatára emelkedni ebben a művében: „Magokon az imádságokon kevésbé látszik meg a nők pszichológiájának különös tanulmányozása. A külső életviszonyok a női élet szükségéi szerint vannak összeválogatva, de a lelki világnak azt a sajátosságát, a nők amaz érzelmvilágát, a mely ezt az imádság-gyűjteményt speciális női imakönyvvé tehetné, szerző nem tudja elég jellegzetesen kidomborítani. Hiányzik

⁸⁷ CSIKY Lajos (1884): *Hit, remény és szeretet könyve*. Budapest.

⁸⁸ *PEIL*. 50(1900). 789.

⁸⁹ I. m., 14(1884). 427.

⁹⁰ I. m., 14(1884). 432.

⁹¹ CSIKY Lajos (1900): *Az imádkozó nő*. Budapest.

⁹² *PEIL*. 50(1900). 789.

könyvből a nőies szellem, báj és gyöngédség igazi himpora.”⁹³ Annak ellenére, hogy „Csiky női imádságos könyve nem éri föl a Tompa-, Székács-, Dobos- vagy Szász Károly-féle női imakönyvek színvonalát; ezeknek az értékét és mértékét nem üti meg”, a kritikus mégis belátja, hogy ez az alkotás hasznos lehet olyan nő számára, „aki a helyesen okoskodó, inkább oktató, mint érzelmes, inkább áradozó, mint tömör imádkozási módot szereti: a Csiky imakönyvét esetleg még értékesebbnek fogja találni, mint én.”⁹⁴

Csiky 1906-ban megjelent könyvét, *Köznapi imádságok*,⁹⁵ Keresztesi Samu⁹⁶ ismertette:

„Csiky is bizonyára egyike azoknak, a kik gondolataikat szép szavakban képesek kifejezni, a kik egy-egy gondolatról, vagy igazságról hosszabb, vagy rövidebb elmélkedést is tudnak készíteni; de imádkozni, igazán, mélyen, hittel és alázattal csak kevés lélek képes. Az ember mindent inkább ráerőszakolhat magára, mint az imádkozást. Imádkozni csak az tud, a kit az Isten kegyelme az imádkozás lelkével megáld, s ez a lélek szól imádságának minden szavából. Ezt a lelket nem találok én Csiky könyvében. Ha itt ott megcsillan is e lélek egyik és másik imájában, de általában nem a Krisztus lelkével telített imádságok, hanem inkább egy imádságokat írni akaró lélek gondolatai azok.”⁹⁷

A kritikus azt is megjegyzi, hogy Csiky túl hosszú mondatokat használ, s szerinte képtelen így imádkozni egy átlagember.⁹⁸ A könyv egyetlen kiadást látott. Ez is bizonyítja, hogy összehasonlíthatatlan Csiky sikerkönyvével ebben a témában.

Az imént említett művet a *Vasárnapi és ünnepi imádságok*⁹⁹ követte 1907-ben. Ezt a könyvet Csiky az istentiszteletek gazdagítására szánta, viszont a korabeli fogadtatásából adódóan úgy tűnik, hogy nem érte el célját: „Sajnálattal kell konstatálnom, hogy Csiky imakönyvének első része, mely 20–20 vasárnap reggeli elő- és utóimát, 12–12 délutáni elő- és utóimát tartalmaz, liturgikai szempontból nem mondható sikerültnek. Nem mondom, hogy magukba véve nem jó imák, de az a prédikátor, aki kívánatosnak tartja azt, hogy az általa elmondott imák összhangban álljanak egyházi beszédeivel, csak átdolgozva használhatja azokat.”¹⁰⁰

⁹³ I. m., 789.

⁹⁴ I. m., 790.

⁹⁵ CSIKY Lajos (1906): *Köznapi imádságok*. Debrecen.

⁹⁶ Nem találtam róla adatot.

⁹⁷ *PEIL*. 7(1907). 105.

⁹⁸ I. m., 105.

⁹⁹ CSIKY Lajos (1907): *Vasárnapi és ünnepi imádságok*. Debrecen.

¹⁰⁰ *Sárospataki Református Lapok*. 12(1908). 121.

A kritikus azért tud jót is mondani a munkáról. Mint írja, a munkának megvan a maga helye a protestáns imairadalomban: „Ezen elvi kifogásom után azonban teljes elismeréssel adózom a könyv további részében foglalt imák iránt; kívánatos rövidséggel, mesterkéletlen egyszerűséggel szerkesztett, igazi keresztyén lélekből fakadt buzgó szép imák ezek, a gyermeki bizalom meghitt hangján intézve az édes Atyához, a mindenség hatalmas Urához, a mi Istenünkhöz, akit Jézus jelentett ki az emberiség előtt.”¹⁰¹

Csiky Lajos *Imádságtana, Egyházzertartástan* és *Lelkipásztorkodástan* számottevő sikernek örvendtek, mert újítást jelentettek a magyar gyakorlati teológiai szakirodalom terén. Viszont *Egyházzónoklattana*, utolsó nagyobb terjedelmű műve, nem bizonyult ennyire sikeresnek, legalábbis a kritikusai szerint. Érdekes megállapítani, hogy a megvizsgált kisebb terjedelmű művei egy hasonló ívet írnak le. *A hit, remény és szeretet könyve* óriási sikernek örvendett, viszont *Az imádkozó nő*, a *Köznapi imádságok* és a *Vasárnapi és ünnepi imádságok* című munkái sosem érték utol az első népszerűségét. Ebben a munkámban nem térek ki részletesen ezen okok feltárására, de lehetséges, hogy további kutatásom során megtalálom azokat a tényezőket, amelyek befolyásolták Csiky alkotói képességeinek a feltételezett hanyatlását.

Felhasznált irodalom

- BALOGH Ferenc (1864): Londoni Napló (1864. őszutó. 20. vasárnap). DE kéziratár. (1865): Edinburghi Napló. 52 (1865. tavaszé. 20. hétfő), DE kéziratár.
- BARCZA József (szerk.) (1988): A Debreceni Református Kollégium története. Budapest.
- BARTH, Karl (1972): Protestant Theology in the Nineteenth Century. Its Background and History. London, SCM Press.
- CSIKY Lajos: (1878): Csiky Lajos a Debreceni kollégium magántanárnak hazatérése a Baseli Egyetemről. In: Evangéliumi Protestáns Lap.
- (1886a): A külföldre menetel. In: Debreceni Protestáns Lap.
- (1886b): Imádságtan (Euchetica). Debrecen.
- (1892): Egyházzertartástan. Debrecen.
- (1893): A skót szabad egyház fennállásának ötven éves jubileuma. In: Debreceni Protestáns Lap.
- (1895): Néhány szó a fentebbi cikre. In: Debreceni Protestáns Lap.
- (1908): Lelkipásztorkodástan. Budapest, Luther-Társaság kiadása.
- GAÁL Sándor (szerk.) (2004): En Christo. Tanulmányok a 85 éves dr. Bütösi János tiszteletére. Debrecen, Fábíán Nyomda.

¹⁰¹ I. m., 121.

- KONCZ Sándor (1942): Hit és vallás: A magyar református vallástudományi teológia kibontakozása és hanyatlása. Debrecen, Csuka Nyomda.
- KOVÁCS Ábrahám (2011): Ballagi Mór és a Skót Misszió: megtérés, áttérés vagy kitérés? Hitvédelem és egyháziasság. A debreceni új ortodoxia vitája a liberális teológiával. Budapest, L'Harmattan.
- (2019): A teológiai oktatás és nevelés a Debreceni Református Kollégiumban 1850–1912, In: Baráth, Béla Levente; Fekete, Károly (szerk.): Őrállóvá tettek: Műhelytanulmányok a debreceni teológiai oktatás és református lelkészképzés 1850–2000 közötti történetéhez. Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Tiszántúli Református Egyházkerület.
- LUKÁCS Olga (2014): A teológiai liberalizmus és hatása az erdélyi 19. századi református gondolkodásra, in: *Studia Universitatis Babeş Bolyai Theologia Reformata Transylvanica*, Cluj-Napoca, 2014.1/2. 41–73.
- MOODY-STUART, Alexander (1872): Hungarian and Bohemian Bursaries, In: *Free Church of Scotland Missionary Records*. 10(118).
- Nagy Sándor (1940): A Debreceni Kollégium, mint egységes intézmény az Egyetem kiválásáig. Debrecen.
- NIGG, Walter (1937), *Geschichte der religiösen Liberalismus. Entstehung, Blütezeit, Ausklang*. Zürich, Niehans.
- PÜSÖK Sarolta (2020): To Serve with Words, Letters and Deeds - The First Stage of the Református Család (Reformed Family) Magazine's Publication (1929-1944)– In: *Studia Univ. Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica, Kolozsvár/Cluj-Napoca -Ro, Nr.2., 107-126*. DOI: 10.24193/subbtref.65.2.06
- RÉVÉSZ Imre, id. (1909): Kálvin élete. Szerk. Balogh Ferenc, 3 kiadás Debrecen, Hegedűs és Sándor.
- Révész Imre, ifj. (1926): Révész Imre élete 1826–1881. Debrecen, Debreceni Református Egyházközség Presbitériuma.
- Robertson, William Frederick (1864–1869): *Egyházi beszédek*. Ford. id. Révész Imre. Pest, Osterlamm K.
- SZATMÁRI Judit: A magyarországi protestáns egyházak az önkényuralom éveiben.
<http://mek.niif.hu/02000/02082/html/szatmari.htm> (utolsó megtekintés dátuma: 2019.08.21).
- SZINNYEI József (1980–1981): *Magyar írók élete és munkái*. vols 14. Budapest, Magyar könyvkiadók.
- WALLS, Andrew F. (1993): Missions, In: Cameron, Nigel M. de S. (szerk.): *Dictionary of Scottish Church History and Theology*. Edinburgh, T. & T. Clark.
- ZOVÁNYI Jenő (1977): *Magyarországi Protestáns Egyháztörténeti lexikon*. Budapest, MRE Református Sajtóosztályának Zsinati Irodája.
https://epa.oszk.hu/01500/01515/00011/pdf/EPA01515_mediarium_2012_1-2_075-099.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2021.03.14.).
https://epa.oszk.hu/01500/01515/00011/pdf/EPA01515_mediarium_2012_1-2_075-099.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2021.03.18.).
https://epa.oszk.hu/01500/01515/00011/pdf/EPA01515_mediarium_2012_1-2_075-099.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2021.03.15.).
<https://mek.oszk.hu/01900/01911/html/index1552.html> (utolsó megtekintés dátuma: 2021.05.01.).
<https://mek.oszk.hu/02200/02228/html/02/166.html> (utolsó megtekintés dátuma: 2021.05.01.).

*VISKY S. Béla*¹:

Fazakas Sándor: *A Reformatio Vitae jegyében. Tanulmányok a reformátori teológiatörténet, egyháztan és politikai etika tárgykörében*, Egyetemi Műhely kiadó, Bolyai Társaság, Kolozsvár, 2020, ISBN: 978-606-8886-54-1., 232 oldal

Megtiszteltetés számunkra, erdélyi kollégáinak, barátainak és olvasóinak, hogy dr. Fazakas Sándor, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem professzora, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem díszdoktora kolozsvári kiadónál, a Bolyai Társaságnál jelentette meg legújabb tanulmánykötetét, melyet a BBTE Református Tanárképző és Zeneművészeti Karának ajánlott.

A szerző azon kevés szakembereink egyike, aki munkásságában immár évtizedek óta tudatos következetességgel keresi az „egyházi életnek” és „teológiai gondolkodásnak” nevezett különös és felettébb összetett jelenség társadalmi relevanciáját. Újból és újból rákérdez a jól bejárattott egyházi, politikai vagy éppen egyházpolitikai jelszavak és gondolkodási sémák értelmére, ám ezt sohasem valamilyen öncélú szellemi akribiával végzi, hanem – az immár több mint négy és fél százados protestáns hitvallások szellemében – a jobbra vezetés szándékával. Akár a tizenhatodik század viharos történelmi és szellemtörténeti eseményeiről, akár a kommunista éráról vagy éppen a jelen gondjairól értekezik, mindig az a törőlmetszett gondolati, teológiai-filozófiai mélyréteg érdekli, amely az események mögött húzódik, és amely csak kevesek számra fedi fel a maga titkát. Ha a múltról értekezik, bizonyosra vehetjük, hogy tanulmánya végén megérkezik a mába; ha pedig mai jelenségek elemzésével indít, előre tudhatjuk: nem fogjuk lespórolni azokat a teológia- és társadalomtudományi előzményeket, amelyek elengedhetetlenek tárgya alapos vizsgálatához.

¹ Egyetemi tanár: Protestáns Teológiai Intézet, óraadó tanár: BBT Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar, Email: viskybela@yahoo.com

A reformáció ötszáz éves jubileuma, mely 2017-ben a globalizáció keretei között zajlott és sok furcsaságot produkált, nem hagyta, nem hagyhatta érintetlenül a szerzőt. A főleg német teológián tájékozódó hét – bibliai szám! – vaskos tanulmányában összefoglalta hát mindazt, amit – évfordulóval vagy anélkül – mindenképp el kellett mondania.

Már az előszóban megszólaltatja a soron következő tanulmányok alaphangját, halatja a reformáció témájához különböző irányból közelítő szempontjainak a *cantus firmus*át. Ez a visszatérő motívum pedig így hangzik: a reformátorok szándéka szerint a *reformatio doctrinae*-t a *reformatio vitae* megnyilvánulásainak kell követnie. Ez utóbbi testet öltését vizsgálva egyházunk elmúlt fél évezredes történetében azonban mindegyre hiányérzetünk támad, hisz „gyakran egymásnak feszül az evangéliumi lelkületre való hivatkozás és a megbékélni képtelen szellemiség, az isteni kiválasztottság és elhívás tudata, és a nagyon is emberi megvalósulás realizmusa”. Joggal kérdezi: „Ennyire kompromisszumok által terhelt tehát a valóságban a reformátori program második eleme, a *reformatio vitae*, azaz az élet reformációja?” (8) Ezt az önvizsgálatból adódó nyugtalanságot pedig tovább erősíti a reformációt mintegy kívülről szemlélők ellentmondásos ítélete: némelyek szerint ugyanis az nem más, mint az egységes nyugati keresztyénség felbomlása, a *corpus christianum* széthullásának a kezdete, ami nem méltó az ünneplésre, míg mások a humanizmus kovásza által erjesztett egyházi-társadalmi-kulturális pezsgés máig meghatározó történelmi eseményét látják benne.

E tanulmányfűzért a szerző a 2017–2019 közötti időszakban a heidelbergi és münsteri egyetemen folytatott kutatásai eredményeképpen fogalmazta meg, és „a tudományos közélet jeles képviselőivel folytatott folyamatos párbeszédben” (10) csiszolta kerek egészé.

A *Reformáció és modernitás* kötetnyitó tanulmányának gondolatai élőben 2017. október 26-án a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem dísztermében hangzottak el a szerző díszdoktorrá avatásának ünnepi alkalmával. Fő kérdése, hogy miben sajátos a mostani reformációjubileum a történelem korábbi megemlékezéseihez képest, melyeknek kettős karakterisztikus jegye az volt, hogy az ünneplők nemzeti és konfesszionális identitását hivatottak erősíteni, miközben együtt ünnepeltek a vallás és a politika, az egyház és az állam képviselete. Így volt ez például 1817-ben az Egyesült Államokban ünneplő lutheránus bevándorlók soraiban. Ehhez képest – e tradíció folytatása mellett – a mostani kerek fél évezredes évforduló az első olyan jubileum, amely az ökumenikus gondolkodás és egyszersmind a globalizáció világának a feltételei közepette zajlik. Az esemény

kommercializálódásának bőven mutatkoztak a látható jelei: a tömegeket mozgató, különböző szintű és műfajú turisztikai rendezvényektől a Luther-sörig, Kálvin-borig, Luther-kalapácsig és még számtalan furcsaságig elmenően. A szerző joggal teszi fel a kérdést:

„mennyi kommercializálódást bír el egy eredetileg vallási megújulási mozgalom, amelynek lángját egykor éppen a gazdasági érdek egy lelki üggyel – nevezetesen a bűnbocsánattal – való összekapcsolása (bűnbocsánat-cédulák) elleni tiltakozás lobbantotta fel? Mennyi állami és politikai részvétel megengedett egy vallási-egyházi ünnepen? Mennyiben alkalmas az evangélium üzenete, illetve egy komplex teológiai igazság arra, hogy a piac és a politika logikájának leegyszerűsítő szintjén kezeljük?” (18)

Igaz ugyan az a megállapítás, hogy a modern társadalmak egyik meghatározó jege a vallás privatizálódása, a vallási gyakorlatoknak a magánszférába történő visszaszorulása, téves volna mégis azt hinnünk, hogy az alapvetően vallási-hitbeli gyökérből fakadó együttélési értékek és normák egyik napról a másikra kiszorultak volna e társadalmak dinamikus rendjéből. Az erre vonatkozó különböző elméletekkel bőséges szakirodalom foglalkozik, melyek közül tételesem ötöt sorol fel a szerző. A *Jellinek-tézis* már a 19. század végén kimondta, hogy a modern társadalomban olyannyira fontos emberi jogok megfogalmazásához sokkal erőteljesebben járult hozzá az északamerikai protestánsok vallásszabadságért folytatott harca, semmint a francia forradalom valláskritikus magatartása. A közismert *Weber-tézis* szerint a kálvinista predestinációtan és munkaetika bőséges energiákat szabadított fel a társadalom és a természet munkás átalakítása érdekében, ugyanakkor a puritán életmód olyan gazdasági felhalmozáshoz vezetett, ami aztán szervesen beépült a nyugati társadalmak gazdasági rendjébe. A *Hintz-tézis* a kálvinizmus szervezeti-bürokratikus hatását írja le, különösképpen Hollandia és Poroszország példáján keresztül, míg a *Troeltsch-tétel* a protestantizmus fontosságát emeli ki a modern vallási individualizmus kialakulásában. Végül az angolszász világban a mai napig erőteljes a *Merton-tézis*, melynek értelmében a protestantizmus a modern természettudományok fejlődéséhez biztosított erőteljes ösztönzést. Mivel a vallás mindig bizonyos világszemléletet, ember- és világképet is magába foglal, korántsem meglepő, hogy a modern társadalmakban sem sikerült megvalósítani – ezt célzó fanatikus és diktatórikus vágyalmok ellenére sem – a vegytisztán szekuláris gondolkodást. A vallási erők, ennek szemlélete és rituális képletei, ma is áthatják világunk és közösségi életünk minden szeletét. Bizonyos szociológiai kutatások társadalmunk négy meghatározó jegyéről beszélnek. Ennek értel-

mében *funkcionálisan differenciálódott, vallási individualizmus* jegyeit mutató, *toleranciaigényű, ökumenikus* kitekintésű társadalomban élünk. Szerzőnk – szellemtörténeti keresztmetszetben – részletesen elemzi e sajátosságok mögött nyíltan vagy rejtetten működő vallási, közelebbről pedig reformatori impulzusokat, míg végül eljut a mai „hiperpluralista” korban igen megszívlelendő következtetésig.

„A legújabb szociológiai megfigyelések arról tanúskodnak, hogy az emberi közösségek a bizalomra épülnek. Az emberek kommunikációs térben és világban élnek, naponta információk tömkelege éri őket, s ezen információk alapján rendezik be életüket, döntenek életkérdéseikről és cselekszenek, de nincsenek abban a helyzetben, hogy az információk valóságtartalmát leellenőrizzék. Ezért szükség van arra, hogy az információk mögött hiteles, megbízható egyének és intézmények álljanak. Nem véletlen tehát, hogy társadalminkban olyan nagy a hitelesség iránti igény a vallás és a közélet szereplőivel, vagy a tudomány képviselőivel szemben. Azt kívánom tehát, hogy egyetemeink képesek legyenek megteremteni azt a belső kommunikációs és bizalmi teret, amelyben továbbra is sor kerülhet az *interakcióra* egyes tudományágak és szakmai kompetenciák között, ahol oktatók, diákok és munkatársak – mint önmagukban értékes individuumok – *jó lelkiismerettel* és kényszer nélkül tudjanak *azonosulni* intézményük küldetésével és célkitűzésével, és ahol lehetséges az *együttélés* úgy, hogy ki-ki *megőrizhesse saját önazonosságát.*” (42)

A *Reformáció és egyházszervezet* tanulmány azzal a kérdéssel indít, hogy „vajon egyházszervezetünk jelenlegi formája mennyiben felel meg a reformatori mértéknek” (45). A 16. századi reformáció fejleményeit tekintve némiképp különbséget tehetünk annak első és második fázisa, lényegében Luther és Kálvin munkássága között. Modern példával élve: míg előbbi az evangéliumi „maghasadás” szédítő energiája felfedezésének az ámulatában élt, az utóbbi inkább ennek a régi-új erőnek az „ipari felhasználásával”, azaz gyülekezeti és társadalmi kanalizálásának a módjával és strukturális igényeivel volt elfoglalva. „Ez a folyamat konfliktusokkal, versengéssel, a kompetenciák lehatárolásának az igyekezetével járt együtt, de újabb teológiai felismerésekhez is vezetett” (47). Míg a kálvini egyházak a presbiter-zsinati szervezeti keretben működtek, addig a lutheránus gyülekezeteket inkább a konzisztórium igazgatta, egy olyan teológusokból és jogászokból álló testület, mely a fejedlem joghatóságát képviselte. E szerkezeti különbségek ellenére is igaz marad a reformáció egyházaira nézve, hogy az intézményes formát soha nem tekintették üdvösségbe vágó kérdésnek: mindig igyekeztek kialakítani a bibliai tartalomnak leginkább megfelelő keretet az

adott kor társadalmi, politikai és gazdasági körülményeinek megfelelően. Magyar nyelvterületen a presbitériumok meglehetősen későn alakultak, többnyire olyan helyeken, ahol a világi hatóság nem református vallású volt. (Magyarországon csak az 1791-es budai zsinat rendeli el a presbitériumok szervezését, melynek hivatalból tagja az adott terület patrónusa is. Említsünk itt meg még két adatot: az ország első presbitériuma 1617-ben, Pápán alakul meg, míg az erdélyi fejedelemségben 1668-ban Vámosgálfalván.) Hadd idézzem itt a jeles Kálvin-szakértő, Gánoczy Sándor megállapítását, aki szerint azok a református egyházak, amelyek presbiteri alapon szerveződtek, minden más egyháznál jobban meg tudták őrizni függetlenségüket és identitásukat a világi hatalommal szemben, és az ellenreformáció támadásainak is ellen tudtak állni. A református egyházalkotmányok – állapítja meg Judith Becker nyomán a szerző – három csoportba sorolhatók: vagy a felsőbbség megbízása alapján készült (Genf, Pfalz), vagy az azzal való közös megegyezés révén született (londoni gyülekezetek), vagy éppen velük szemben, az autonóm vagy üldözött egyházak rendtartásaként. Ezek lényegében három területre koncentrálnak: a tisztségek (pásztorok, doktorok-tanítók, presbiterek, diakónusok), a gyülekezetek belső élete és fegyelme, valamint e közösségek egymáshoz való viszonya volt e szabályozások tétje. De mit üzen mindez a manának? A szerző válasza:

„Ha van létjogosultsága az egyház szervezeti létformájának, akkor azt a következőképpen lehetne megfogalmazni: minden eszközzel elősegíteni és külsőképpen lehetővé tenni ennek a lelki történésnek, azaz a Krisztusban való részesedésnek a megélését, megvalósulását, megerősödését. Tudom és tudjuk, hogy e tekintetben sok erőtlenség és hiányosság tapasztalható egyházunkban, s a kialakult úrt sok helyen az egyház a maga szervezeti jelenlétével igyekszik pótolni... De a hitre jutott, Krisztussal és egymással való közösségként élő gyülekezetnek nincs alternatívája – ugyanakkor mindig ébren tarthatják a néha kínosnak tűnő kérdést: mire jó az egyház szervezeti formája?” (70)

Az egyház és az állam kapcsolatának szociáletikai kérdései és aktualitása a II. Helvét Hitvallásban c. tanulmány – mely a hitvallás 450. évfordulója alkalmából tartott konferencián, a budapesti Károli Gáspár egyetemen hangzott el – Bullinger életrajzi vonatkozásai alapján mutatja fel a reformátor e témával kapcsolatos gondolatait és annak fejlődését, politikai etikájának forrását, módszerét és kontextusát, a hitvallás és más reformatori hitvallások társadalomképét, végül pedig az ebből adódó következtetéseket. A témát a Bullinger-irodalom egyik igazi kuriózuma, a szerző fiatalkori *Lucrecia és Brutus* című

drámája exponálja, amely az 1520-as években forrongó Zürich vallási és hatalmi viszonyainak parabolájaként értelmezhető. A hitvallás szövegén belül a hermeneutikai alapelvek, az istentan hármassága, a váltságtan valamint az üdvtörténet képezi azt a teológiai alapot, amely a társadalmetikai tanítást hordozza. „Bullingernél a keresztyén ember élete és erkölcsi döntései szempontjából is – akárcsak a személyes hit esetén – a Szentírás a zsinórmérték.” (82) Az egyháznak a felsőbbséghez való viszonyát tekintve – Bonhoeffer fogalmaival szólva – az ellenállás és a megadás pólusai közül a reformátor inkább ez utóbbit, a lojalitás és engedelmesség fontosságát emeli ki. Más írásaiban viszont az ezt ellensúlyozó szemlélet is érvényre jut, amikor határozottan kijelenti, hogy „nem mindig érdemel dicséretet minden engedelmesség”, és „egyáltalán nem vétkeznek azok, akik a gonosz vezetőknek szemére hányják bűneiket, ostobaságukat (...), fényűzésüket, az igazság elhanyagolását és a törvények megvetését” (88). Következtetései rendjén a szerző joggal óv attól, hogy az egyház és felsőbbség kapcsolatának mai szemléletét visszavetítsük a 16. századi zürichi viszonyokra, vagy hogy éppen ezekből keressünk igazolást e kapcsolat mai gyakorlatára nézve. „Nem a nagyobb lojalitás vagy a mérsékeltebb kritika lehetne a II. Helvét Hitvallás politikai kritikájának hozadéka, hanem a konkrét helyzet elemzésének igénye.” A jelenbe mutató következtetések ugyanígy teljes mértékben helytállóak. „Maradandó értéke Bullinger teológiai felfogásának: emberi jogrend és kormányzói tisztesség nem igényelhet abszolút tekintélyt önmagának. (...) Továbbá, maradandó értéke Bullinger egyházpolitikájának, hogy a végsőkig ragaszkodott – teológiai megfontolásból – az *igehirdetés és az egyház örällői-prófétai tisztének szabadságához*, fenntartva azt az igényt, hogy az egyház véleményt formálhasson a közélet kérdéseiről.” Nem feledkezhetünk meg arról, hogy „a reformáció elsősorban a közvetlen és személyes istenkapcsolat megtalálásának, megújításának és megtapasztalásának igényét, s az ezért való küzdelmet jelentette, s ezt követően gyakorolható hatást az egyház intézményes-szervezeti formájára, a társadalom jogi, gazdasági és politikai berendezkedésére.” (96–102)

Közösséggé formálódás a reformatio vitae jegyében – ezzel a címmel a szerző a 16–17. századi, nagyhatású német református jogtudós és városi előljáró, Johannes Althusius politikaelméletét és ennek aktualitását vizsgálja. Althusius a Heidelbergi Káté megjelenésének évében, 1563-ban született a nassaui Diedenshausenben. A kátét itt nem csupán véletlen egybeesésként említhetjük, hisz éppen annak egyik szerzője, Casparus Olivianus volt az ifjú első meghatározó tanítómestere, aki Heidelbergből való kényszerű távozását követően 1584-ben az újonnan alakuló herborni egyetem első teológiaprofesszora lett.

Az ő javaslatára hívják meg 1586-ban az intézmény jogi karára Althusiust, aki időközben Baselben szerzett jogi doktorátust. Munkásságának érdekes magyar vonatkozása is van, hisz a *Politika* című műve (1603) közvetlen hatással volt Apáczai Csere János 1656-ban – a Kolozsvári Református Kollégium igazgatásának átvételekor – elmondott székfoglaló beszédére. Ez utóbbi – *Az iskolák fölöttébb szükséges voltáról* – ugyanis címében és tartalmában is igen közel áll a német professzor rektori értekezésként elmondott egyik beszédéhez – *De Utilitate Necessitate et Antiquitate Scholarum* –, amit tartalmazott az említett kötet. 1604-ben a német jogászt és oktatásszervezőt a gazdag református kikötőváros, Emden szindikusi tisztére hívják meg, ami tekintélyes jogtanácsosi munkát jelentett: a város szabadságjogainak a védelmét kellett képviselnie a lutheránus tartományok és városok politikájával szemben. Itt hal meg 1638-ban. Rögtön felmerülhet a kérdés: milyen egyházi-teológiai vonatkozása lehet ennek az életműnek? A szerző Joachim Winters kutató megállapításával válaszol: a *Politika* nem más, mint Kálvin teológiájára épülő politikatudományi tankönyv. Alapeszméje szerint „minden közösségi életformát – az államot is beleértve – a rendnek kell jellemeznie, mert ez felel meg Isten dicsőségének és abszolút szuverenitásának”. Ez a mérték ugyanakkor alapvető missziói köteleességet is ró a mindenkori gyülekezetre a világ felé, hiszen „a kiválasztás és az elhívás az egyén számára a helytállással és a felelősséggel, a gyülekezet számára pedig a közösségi élet tekintetében a világ felé történő mintaadás kötelezettségével jár együtt” (110). A jogtudós gondolkodásában mennynek és földnek, szakrális és profán szférának éppen az a szerves egysége érvényesül, amelyet a szekularizmus olyannyira kilúgozott a modern gondolkodásból. Althusius számára ugyanis „a transzcendens világ jelenléte nem csak értelmezési kategória, hanem mindennapi realitás” (111). A bűn mint Isten ismeretének a hiánya, továbbá Isten igéjének és az általa megújított emberi értelemnek az összhangja, valamint a reformátori tanítás és a kibontakozó tudomány egybekapcsolásának humanista eszméje: ezek az elvek biztosítják e gondolkozásmód koherenciáját. Ennek társadalmi leképezése pedig a közösségek együttélésének a jó rendjét (*consociatio symbiotica*), a különböző szövetségek szerződéses – a szövetségteológia gondolatíságán nyugvó – szövetségét, valamint szerződéssértés esetén a felsőbbsséggel szembeni ellenállás jogát, a *ius resistendit* foglalja magába. Összegzésképpen elmondható, hogy:

„Althusius református politikaelméletének legmarkánsabb szempontjai – az emberi egzisztencia Isten akarata általi meghatározottsága, a konszenzuális közösséggé formálódás igénye, a közösség tagjai és testületei, illetve a társadalmi intézmények közötti

vertikális és horizontális szerződéselv, valamint a hatalomgyakorlás számon kérhetőségének, ellenőrizhetőségének és szükség esetén visszahívhatóságának elve – olyan református szociáletikai kritériumrendszert nyújtanak ma is, amelynek segítségével egyházi és társadalmi közösségi életünk jóindulatú, de kritikus-korrektív reflektálása és ezzel jobbítása nem lehetetlen vállalkozás.” (135)

Jog és erkölcs. A jogalkotás erkölcsi megalapozása – e tanulmány gondolatai 2019. október 2-án Budapesten hangoztak el a Magyar Kúria *Erkölcs és jog* c. konferenciáján. A mi szakmailag olyannyira differenciálódott korunkban mindig szellemi pezsgést és elemi erejű ösztönzést biztosít a gondolkodás számára két külön szakterület összevetése vagy egymásra gyakorolt hatásának vizsgálata. Módszertani szempontból természetesen tökéletesen indokolt az egyes kutatási területek behatárolása, csakhogy arról sem kell megfélekednünk, hogy az az életfolyam, amelynek részesei vagyunk az egzisztenciális megélésben szüntelenül együtt szolgáltatja számunkra e területek különböző szempontjait és felismeréseit. Ezért szükséges, hogy interdiszciplináris módon értelmezzünk minden olyan témát, amelynek komoly tétje van egyéni és közösségi életünkre nézve. A jelen elemzésben vizsgált két terület a jog és az erkölcs világa. Hogyan hat egymásra a kettő, és miért mondhatjuk – Krisztus kettős természete analógiájára –, hogy összekegyítés nélkül egymásra kell ezeket vonatkoztatnunk, ugyanakkor elválasztás nélkül meg is kell különböztetnünk őket? Megállhat-e önmagában a jog – erkölcsi legitimitáció nélkül? (Például egy politikus részéről a „nem erkölcsös ugyan, de törvényes” típusú érvelés nem hangzik túl meggyőzően!) De érvényesülhet-e az erkölcs jogi biztosíték hiányában? Méltán állapítja meg a szerző, hogy „a jogalkotás és az erkölcs összefüggésének kérdése egyidős az együttélés rendjéről való gondolkodás történetével” (138). Az évszázadok során a jogalkotás számára lényegében két legitimitációs modell érvényesült: a vallási alapra vagy az isteni kijelentésre hivatkozó központosított állam törvényhozó modellje az antikvitástól a modern korig, ezt követően pedig – a világnézeti, vallási és erkölcsi pluralizmus korában – a „semleges állam” törvénykezési rendje. Ez utóbbi úgy épít a hagyományra, a rációra, a tapasztalatra és a lehető legnagyobb kiterjedésű közjó fogalmára, mintha Isten nem is lenne – *etsi Deus non daretur* (Hugo Grotius). Meghatározás szerint „egymáshoz való viszonyukban a morál, illetve az etika az ember belső irányultságát, személyes, *belső* erkölcsi-lelkiismereti meggyőződését érinti – a *forum internum*ot. A jog viszont – mint *forum externum* – a cselekvés *külső* szabályait és határait rögzíti” (143). A Szentírás és a jog világa nyilvánvalóan számtalan szállal fonódik egybe mind a Tízparancsolatban,

mind pedig a közösséget szabályozó rendelkezések sokaságában. Az Újszövetség, a középkori és a reformatori teológia is bőven használ jogi terminusokat az Isten előtti lét-helyzetünk, a megváltás és az üdvösség leírásában (Krisztus ítélőszéke, Anselmus és a Heidelbergi Káté *satisfactio*-tana, stb.). A reformátorok a jogalkotás tekintetében éppúgy figyelembe veszik a történelmi és természeti kategóriákat, mint a Szentírást; ez utóbbira viszont nem úgy tekintenek, mint amiből minden térre és időre egyetemesen érvényes jogrendet lehetne levezetni. A tanulmány szerzője Erik Wolf nyomán állapítja meg, hogy Kálvin azért lehetett hatékony a teológiai megalapozású erkölcsiségnek a szociális rend számára való érvényesítése terén, mert – képzettségének és tudományos kvalitásainak köszönhetően – képes volt összekapcsolni és egymásra vonatkoztatni négy elemet: az antik filozófiát, a római jogot, a bibliai gondolkodást és saját korának politikai tapasztalatait. Közismert, hogy a reformátorok közül Kálvinnál a leghangsúlyosabb a bibliai törvény pozitív szerepének a kiemelése, nemcsak annak vádló és Krisztushoz kényszerítő funkciójában, hanem úgy is, mint ami iránytű marad a hitben megújult ember életvitele számára is (*tertius usus legis*). Elgondolkodtató a szerző által idézett Klaus Tanner heidelbergi teológus meglátása a jog és erkölcs találkozási pontjairól, melyek értelmében mindkettő „kötelességének tekinti az életellenes erők megfékezését, és az emberhez méltó élet lehetőségeinek a megteremtését” (153). Továbbá, mindkét megközelítés fontosnak tartja a végső tekintély, az igazságosság, a normatív dogmatika, valamint a megfelelő hermeneutika kérdéskörét. A jogalkotásról szóló teológiai reflexiók méltán hangsúlyozzák, hogy ebben érvényesülnie kell a következő szempontoknak: biztosítsa az igazságosság megélését és annak stabilitását, teremtse meg a jogérvényesítés hatékony fórumait, nyújtson jogbiztonságot, védelmezze a kulturális javakat, keresse a konszenzust az érdekellentétek feszültségében, propagálja a toleranciát, biztosítsa az egyéni és közösségi felelősségvállalás feltételeit. E felismerésekhez hozzátehetjük: a mindenkori keresztyén gyülekezet e követelmények megvalósításában jó lelkiismerettel vehet részt, hisz ezzel a „város jóléte” munkálásának bibliai igényét tölti be.

Az *Egyház a kontextualitás és a reformatori önértelmezés feszültségében* című tanulmány előadásként hangzott el a *Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie* szervezet Wittenbergben megtartott reformációjubiléumi konferenciáján 2017 októberében. A nemzetközi hallgatóság először is azzal a gondolattal szembesülhetett, hogy a nyugati világban olykor még a szakemberek is meglehetősen hajlamosak leegyszerűsített sémákban gondolkodni a magyar protestantizmus önértelmezéséről. Szemléltetésképpen az előadó

egy német szerzőt (Andreas Nix) idéz, aki szerint a magyar nacionalizmus volt az, amely a történelem során áthidalta a konfesszionális törésvonalakat, és noha a legnagyobb lélekszámú felekezetet a katolicizmus, „mégis a reformátusoknak sikerült az állammal oly szoros szimbiózisba kerülniük, hogy ma már »a nemzet egyházaként« értelmelik önmagukat. A kálvinizmus akár egyfajta *confessio hungaricana* is tekinthető” (167). Joggal szögezi le ezek után a szerző, hogy az ilyen és hasonló megállapítások tartalmazhatnak ugyan részgazságokat, de „nem számolnak sem a magyar protestantizmus kialakulásának komplexitásával, sem pedig az ország 1989 utáni szociokulturális adottságaival” (168). A hallgatóság összetételére való tekintettel kézenfekvő, hogy az előadó szükségesnek tartotta felvázolni a magyar protestantizmus fejlődésének néhány karakterisztikus jegyét, például azt, hogy „Magyarországon a felekezetek kialakulásában nem annyira a lakosság etnikai vagy nyelvi-kulturális meghatározottsága, sokkal inkább a gyülekezetek geopolitikai helyzete és a nemesek, illetve patrónusok politikai orientációja volt meghatározó (érvényesítve a *cuius regio eius religio* elvét)” (171). A 17. századi magyar protestantizmus a Habsburgok nyomása alatt formálódik, aminek egyik döntő eseménye – a pozsonyi vértörvényszék 1674-es eljárásának köszönhetően – a gályarabság, mely irodalmunkban és emlékezetkultúránkban máig elevenen él. Protestáns egyházaink fejlődésére jellemző, hogy más kényszerpályák alakították ugyan, mint a nyugati felekezeteket, ám élő kapcsolatban maradtak mind Genf, mind Wittenberg pezsgésével, miközben a fő reformátorok szellemi kisugárzása mellett párhuzamosan érvényesült Melancthon, Zwingli, Bucer és Bullinger eleven hatása is. Révész Imre egyháztörténész-püspök meglatását egyetértően idézi a szerző, melynek értelmében a magyar protestantizmus hosszú időn keresztül szövetkezett a politikai liberalizmussal; az előbbiek ettől a szövetségtől társadalmi pozíciójuk és hatásuk biztosítását várták, míg az utóbbiak világnézeti szövetségest kerestek az egyházban. Történelmi és társadalmi erők alakították azt az öntőformát, amelyben helyet talált magának a reformatori igehirdetés magyar nyelvterületen. Ennek következtében ma olyan felekezeti kultúráról beszélhetünk, melyen belül minden helyi gyülekezet teljes értékű egyháznak minősül, és amelyben a sorscsapások kalapálták ércessé különösképpen az isteni gondviselésbe vetett hitet, alakították a megmaradás tényére való hitbeli rácsodálkozást és ennek kulturális lecsapódásait. További fontos szempont, hogy a reformátusok közéleti aktivitása és felelősségvállalása gyakran úgy fonódott össze a politikai erők partnerségének a keresésével, hogy közben lemondtak prófétai tisztüknék evangéliumi gyakorlásáról. A kérdés minduntalan időszerűnek bizonyul:

ugyan ki a megmondhatója annak, hogy állam és egyház viszonyának két véglete között – a francia modell szerinti dogmatikus szétválasztás egyfelől, a *corpus christianum* továbbbélő politikai formái másfelől – hol húzódik az az ideális hajszállhatár, amely a leggyümölcsözőbb a társadalom egészére nézve, mégpedig úgy, hogy közben az evangélium teljessége nem szenved csorbát? Egyház és hatalom összefonódása azonban – mely az ellenhatás és a történelmi ingajarat törvénye szerint szinte szükségképpen jelentkezett a posztkommunista berendezkedésekben – jól kitapintható veszélyeket rejt. Méltán válik ércessé a szerző hangja ennek vázolásakor. „Ilyenkor kölcsönös elvárás és támogatás, partneri viszonyra való törekvés tapasztalható a vallás és az állam szereplői között, azzal a deklarált célkitűzéssel, hogy konstruktív együttműködésük a közös érdekében történjék, s a társadalom morális fejlődését szolgálja. De ez a kooperáció és egymásra találás nem feledtetheti azt a körülményt – még a legjobb indulat mellett sem –, hogy a kereszténység nevében fellépő politikai és társadalmi erők esetén elsősorban világnézeti önbesorolásról van szó. Az egyház küldetésének alapját viszont nem egy metafizikailag megalapozott világnézet képezi. Az egyház nem feledkezhet meg arról, hogy az istenhit több és más kell legyen, mint világnézeti eszmerendszer, hogy Istennek Jézus Krisztusban minden egyes emberrel személyesen megvan a saját története, és hogy ez a történet, illetve Istennek az emberhez való odafordulása nem egy ideológiai-politikai-társadalmi világrend keretében történik, hanem egészen személyesen. Ez pedig azt kell eredményezze, hogy a keresztyén egyház azokért is felvállalja a felelősséget, akik – állítólag – ebbe a »rendbe« nem találnak bele, s még akkor is, amikor a politikai érdek mást diktál vagy vár állítólagos partnereitől.” (187) Meglehet, az egyház őrállói szerepére éppen akkor van a legnagyobb szükség, amikor úgy tűnik, hogy a politikai hatalomban nagyszerű szövetségesre talált. Mindazáltal „a reformátori politikai etika számára elképzelhetetlen egy olyan gyakorlat, amely azt mutatja, hogy a hatalom birtokosai mandátumukat mindig újra kívánják definiálni valós vagy vélt krízisszenáriókra való utalással, a népakaratra való utalás pátoaszával, az emóciók felszításával, valamint egyfajta morális felsőbbrendűség hangoztatásával.” Ilyen esetben a reformátori teológia ideológia-kritikai potenciáljának abban kell megnyilvánulnia, hogy figyelmeztet: egy modern demokráciának szüksége van ugyan erős társadalmi önazonosságra, „de nem az állam és nem a politika feladata a »nép« identitásának formálása és a néplélek befolyásolása, hanem fordítva: a mindenkorai hatalom gyakorlóinak van szüksége arra, hogy időről időre beletekintsenek a társadalom több szolidaritásra, több igazságosságra, demokratikus konszenzuseresésre, a döntésekben

való részvételre és bizalomra épülő kollektív identitásának korrekciós tükrébe”. Sajátos arcú kölcsönözhet a közeljövőben az egyház szolgálatának ez a kontextus, hisz „ennek a közösségi önazonosságának a kialakítása, elmélyítése és karbantartása a reformatori egyház és teológia kiemelt feladata lehet a 21. században, a civil társadalom további gondolkodóival és csoportjaival szövetségben” (190).

A fél évezredes reformáció ünnepségeinek naptári esztendeje már rég mögöttünk van, így hát jogos a kérdés: mivel maradtunk? Erre kíván válaszolni e kötet záró tanulmánya, melynek tartalma az összegzés igényével szervezett különböző értekezleteken hangzott el. *A jubileumi év után. Összegzés: hol és miben szorul megújulásra egyházunk – emlékevektől függetlenül* című értekezés joggal kérdezi, hogy mennyiben érvényesül gyülekezeteinkben a sokat hangoztatott *ecclesia semper reformanda debet* reformatori alapelv? Hat pontba sűríti azokat a területeket, ahol ma ennek a megújulásnak feltétlenül meg kell mutatkoznia. *A minőségi hitélet* igényének a mennyiségi vallásgyakorlás közepette azt kell jelentenie – Makkai Sándor szavaival –, hogy a „konferenciázó egyházból” „missziói egyházzá” alakuljunk át, „élő, hívő, igazi egyháztagokkal (...), akik Isten eleve-elrendelése óta tagjai ugyan az egyháznak, de elhívásukat vagy még nem hallották, vagy megkeresztelt és anyakönyvezett keresztyén létükre süketen alusznak a bűnben” (195). *A személyes istenkapcsolat* keresése az objektív és közvetett istenkapcsolat helyett a hiteles tapasztalat területének a visszahódítását jelenti, amiről az egyoldalúan értelmezett kálvinizmus vagy barthianizmus nyomán túlságosan könnyen lemondunk. „Enélkül ugyanis nem várható hitbeli-lelki megújulás a vallás tömegrendezvényekben való kiélése és a számok bővületében élő vallásgyakorlás helyén.” (197) *A megigazulástan aktualitásának* kontextusát az a teljesítménykényszer bővületében élő társadalom nyújtja, melynek tapasztalmában többé-kevésbé mindannyian benne vagyunk. A megfáradt és kiégett embereknek a szabadság üzenetét hozza el ma ez a régi tanítás: létünket nem a mindig kérdéses teljesítmények igazolják, hanem a bennünket igazzá – és értékessé – nyilvánító Isten szava. *A bűnbánat és önvizsgálat jelentősége* megkerülhetetlenné teszi a kérdést: „hogyan viszonyuljunk múltbeli és jelenkori tévedéseinkhez”, a diktatúra idején elkövetett „igazolható” vagy igazolhatatlan árulásainkhoz? A szembenézés kötelezettsége viszont feltételezi azokat a testvéri „fórumokat és alkalmakat, ahol lehet beszélni az elszenvedett fájdalomról, veszteségekről, ezek okairól, ahol meg lehet tanulni együtt élni a múlt és

jelen traumáival, valamint meg lehet tanulni érzékenyen odafigyelni a másik ember fájdalmaira. Ha erre nem kerül sor, a megbékélésre való felhívás is olcsó retorikai fogás marad, az állandó reformáció szükségességének hangsúlyozásáról nem is beszélve.” (201) *Az egyház szervezeti formájának jó, illetve jobb rendjére való törekvés* feladhatatlan igény, ami azonban mindig alá van vetve az evangéliumi tartalomnak. Minden helyzetben érvényes marad, hogy „a keresztyén életrend melletti egyéni és közösségi elköteleződés az élő hit legbeszédesebb bizonyossága, ez teheti az egyházat minősített közösséggé, és ez képes mintát adni a társadalom számára” (203). Ha valami még teljesebbé tehetné volna ezt a kötetet, az talán éppen ennek a gondolatnak az önálló tanulmányban való kifejtése lehetett volna: a társadalom számára mintát nyújtó, hiteles, prófétai és gyógyító közösségi élet belső dinamikájának és kifelé irányuló funkcióinak a megragadása, a protestáns individualizmuson túl a Krisztus-test „ellentársadalomként” (G. Lohfink) való működési lehetőségének a mai körülmények közötti bemutatása.

Végül *az egyház prófétai tisztének, illetve örällői feladatának hiteles megélése* nem egyszerűsíthető le arra a kérdésre, hogy politizálhat-e az egyház vagy sem. A mindenkori többséggel való partneri kapcsolat megfelel mind a bibliai tanításnak, mind a társadalmi funkcionalitás igényének, azonban ennek mindig két feltétel mellett kell érvényesülnie: a prófétai tisztet mindenekelőtt a saját rendjére nézve kell az egyháznak alkalmaznia úgy, hogy ezzel egyidőben annak külső társadalmpolitikai irányáról sem mondhat le. „Viszont sem a prófétai tisztét, sem pedig a mindenkori államhatalommal való partneri együttműködését nem használhatja az egyház arra, hogy megfogyatkozott társadalmi presztízst és lelki-hitbeli erőtlenségből fakadó elbizonytalanodását ellensúlyozza.” (205)

Fazakas Sándor meggyőződése, hogy elemzett tárgya – legyen az szociáletikai, jog-filozófiai, gazdasági, dogmatikai vagy éppen kegyességtörténeti meghatározottságú – mindig rendkívül bonyolult és sokrétű. Ha Nemes Nagy Ágnes számára „fény van minden tárgy fölött...”, akkor a kötet szerzőjének ez a különböző egyéni és közösségi jelenségeket átszövő, sokszor nehezen leírható és megragadható aura maga a komplexitás. Az egysíkú, egyoldalú, érdek- és szemellenző-orientált látásmóddal ellentétben – amely mindig kéznél van a gyorsan ítélő és ítélkező számára – tágas térre vezet a szerző. Ezen a helyen azonban az ember nem a maga korlátlan autonómiájától ittasul meg, hanem hálaadást, a történelmi horderejű és egyéni léptékű vétkeivel és mulasztásaival való szembenézést, felelősségvállalást tanul – teljes fegyelemben, szellemi összeszedettségben és alázatban.

Haszonnal forgathatják ezt a kötetet mindazok az egyháziak vagy ennek körén kívüliek, akikben eleven az európai és hazai kultúrtörténet vagy társadalometika iránti érdeklődés.

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 abból a számból, amelyben írásuk megjelent.

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 szöveghez legalább tíz soros *angol nyelvű kivonatot kell csatolni*, mely tartalmazza a cikk angol címét, és legalább öt kulcsszót. Amennyiben először közöl lapunkban, a kivonat mellé írjon egy egysoros leírást önmagáról (akadémiai cím, munkahely, foglalkozás) és egy email címet.
- b. A szöveg tagolása áttekinthető legyen. A címeket úgy kell feltüntetni, hogy abból logikusan következtetni lehessen azok rangjára (javasoljuk, hogy a címeket arab számokkal lássák el: 1., 1.1., 1.2.1. stb., de a számozás nem fog megjelenni a lapban).
- c. Kerüljék az alapszöveg túlzott formázását (lehetőleg csak a szükséges kiemelések legyenek, dőlt betűvel). A címeket nem kell formázni, rangjukra a számozásból következtetni lehet.
- d. A magyar főszövegben mindig magyar nyelvű idézetek szerepeljenek, az idézet eredeti változatát lábjegyzetben közöljék. Használják a magyar idézőjeleket: „ ”. Az öt sornál hosszabb idézeteket kérjük külön bekezdésben, jobb-és baloldali behúzással kiemelve közölni. Az idézeteken belüli idézetek jelölése » « jelekkel történik.
- e. A cikk végén az irodalomjegyzék csak azokat a műveket tartalmazza, amelyekre a szerző az írásában valóban hivatkozott. A bibliográfiában a művek a szerzők vezetéknévén magyar ábécé szerinti betűrendjében követik egymást. Ugyanannak a szerzőnek a nevét valamennyi írása előtt ki kell írni, az egyes művek a publikálásuk éve sorrendjében követik egymást, és az ugyanabban az évben megjelent műveket az ábécé betűivel jelzik (pl. 2008a, 2008b stb.). Az egyes műveket a következőképpen kell jelezni:

A szerzők vezetékneve áll az első helyen KISKAPITÁLIS betűkkel¹, majd a keresztnéve, amelyet nem magyar szerzők esetén vessző választ el egymástól. Több szerző közös publikációja esetén a szerzők nevét nagyköetőjellel kapcsoljuk² egymáshoz, amit szóköz előz meg és szóköz követ (pl.: TÖRÖK István – KOCSIS Elemér – SZÜCS Ferenc). Ezt követi a mű első közlésének éve zárójelben. A név és zárójel után kettőspont áll, majd a mű címe és esetleges alcíme dőlt betűszedéssel, amit pont követ. Jön a kiadás helye, ettől vesszővel elválasztva a kiadó neve. A hivatkozást ponttal zárjuk. Általános mintaként szolgál a következő példa, ahol az írásjelek és egyes szavak szerkesztése pontosan tükrözi a leírtakat: CSALÁDNÉV Keresztnév (évszám): *Cím, Alcím*, Kiadás Helye, Kiadó Neve.

- Önálló kötet esetén CSALÁDNÉV Keresztnév (évszám): *Cím, Alcím*. Kiadás Helye, Kiadó Neve. Oldalszámok. pl.: BARTH, Karl (1924): *Wort Gottes und die Theologie*. München, Kaiser Verlag.
- Önálló kötet esetén, ha reprint kiadvány, akkor a fenti módon tüntetjük fel az eredeti kiadás adatait, és zárójelben a reprint: formula bevezetésével az új kiadás adatait kiemelés nélkül pl.: HALAS-NAGY József (1944): *A Filozófia*, Budapest, Pantheon (reprint: Budapest, Akadémiai Kiadó, 1991.)
- Önálló kötet esetén, ha nem első kiadás, a használt kiadás számát a megjelenés éve előtt kisebb, megemelt arab számmal kell jelezni. Az első kiadás évszámát nem kell feltüntetni pl.: NAGY Barna (²1999): *A teológiai módszer problémája az úgynevezett dialektika teológiában*. Budapest, Kálvin Kiadó.
- Önálló kötet esetén, ha az fordítás, a cím után zárójelben az eredeti címet, a szerző után a megjelenés évét, és lehetőleg azt is feltüntetjük az előzőek szerint, hogy hányadik kiadás, pl.: SOGGIN, J. Alberto (⁴1987): *Bevezetés az Ószövetségbe* (Eredeti címe: Inroduzione all’Antico Testamento). Budapest, Kálvin János Kiadó, 1999. 155.
- Folyóiratban megjelent tanulmányból való idézés esetén nem az idézett közlemény, hanem a folyóirat címét írjuk dőlt betűkkel, amelyet az „In” szóval vezetünk fel, és közöljük a folyóirat fontosabb adatait (évfolyam, kötet), valamint az idézett közlemény teljes terjedelmének pontos oldalszámát. Pl.: MOLNÁR János (2008): A Tízparancsolat, In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 54. 1–2.
- Tanulmánykötetben szereplő írás esetén, vagy közös kötetben megjelent fejezet esetén a folyóiratban megjelent közleményhez hasonlóan jegyezzük, ezúttal a szerkesztő/k feltüntetésével. A szerzők vezetéknevét kiskapitálissal írjuk, a szerkesztő/két viszont nem. pl.: PÜSÖK Sarolta (2019): Interplay of Tradition and Innovation in the Transylvanian Reformed Church after 1989, In: Lukács Olga – Nagy Alpár – Péter István (szerk.): *From Movement to Inheritance – Hidden Assets from the Treasury of Hungarian Reformation*, (Refo500 Academic Studies, Volume 59, Edited by Herman J. Selderhuis). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 185–192.

¹ Formátum – Betűtípus – KISKAPITÁLIS, tehát NEM csupa nagybetű!

² Alkalmazás módja: Ctrl + a Mínusz jel a billentyűkészlet számai között, illetve Beszúrás – Szimbólumok – Különleges karakterek – Gondolatjel.

- Lexikonban szereplő szócikk esetén: PÉTER Katalin (1999): *Francisc David (szócikk)*, In: Owen Chadwick (szerk.): *Oxford Encyclopedia of Reformation*. New York – London, Oxford University Press, I., 148.
- Levéltári forrásokra való hivatkozás esetén az idézett dokumentum azonosításához szükséges adatokat az illető lelőhely (levéltár és irattár) saját hivatkozási módja szerint kell feltüntetni. Egy levéltári hivatkozásnak mindenképp tartalmaznia kell a hivatkozott irat szerzőjét, címét vagy legalább rövid leírását (pl. XY jelentése), a levéltár nevét, a levéltári fond számát, azon belül a tétel és a doboz vagy köteg számát, illetve a kötegen belüli oldalszámot. Pl.: NAGY Ferenc: *Helyzetkép a Dél-Erdélyben maradt Református Anyaszentegyház életéről a II. bécsi döntéstől 1943. május 5-ig*. Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára (MNL OL), K 610 (Sajtó levéltár), 91. cs. (Dél-Erdélyi Adattár), VI/11. 11.
- Elektronikus forrásokra való hivatkozás esetén a kiadványra vonatkozó előzőekben megadott összes elérhető adatot követően fel kell tüntetni a honlap adatait és az utolsó letöltés időpontját: BENKŐ Levente: Magyar nemzetiségpolitika Észak-Erdélyben, 1940–1944, http://www.xxszazadintezet.hu/rendezvenyek/korraajz_2002_konyv-bemutato/benko_levente_eloadasa.html (utolsó megtekintés dátuma: 2009. július 31.).

Az esetleges hiányzó, az adott publikációban fel nem tüntetett bibliográfiai adatot a megfelelő helyen [szögletes] zárójelben kell jelölni teljes kiírással vagy rövidítve, pl. [hely nélkül/ h.n.], [kiadó nélkül/ k.n.], [évszám nélkül/ é.n.].

f. A lábjegyzetek a következő minták szerint készüljenek:

10 pont betűméret, normál sortávolság, sorkizárt. Minden lábjegyzetet egy mondatvégi írásjel zár le.

A *lábjegyzet-szám* és az utána következő szöveg közé egy nem törhető szóköz kerül.³

Az első hivatkozás alkalmával közöljük az irodalomjegyzékben szereplő teljes adatot, végül az idézet, hivatkozás pontos oldalszáma következik. Ha az idézet szövege a forrásmunkának nem egyetlen oldalán olvasható, akkor az idézet kezdő és záró oldalszámát is meg kell adni, mindig teljesen kiírva, a két oldalszám között szóközök nélkül nagykötejel áll. (pl. 237–238.)

A második és következő hivatkozás alkalmával elég vesszővel elválasztva jegyezni a szerző vezetéknevét kiskapitálissal, zárójelben az első közlés évét, majd az oldalszámot.

Egymást követő lábjegyzetekben ugyanannak a szerzőnek ugyanazon munkája esetében megengedett az i.m. (idézett mű) rövidítés és oldalszám, amennyiben az oldalszám is azonos, egyszerűen uo. (ugyanott) jegyezhető.

³ Alkalmazás módja: Shift + Ctrl + szóköz, vagy: Beszúrás – Szimbólumok – Különleges Karakterek – Nonbreaking Space

g. A bibliai idézetek helyét nem lábjegyzetben, hanem a főszövegben, egyszerű zárójelben kell jelölni. A bibliai könyveket a protestáns új fordítású Biblia függelékében (első kiadás: 1975, legfrissebb kiadás: 2014) felsoroltak szerint rövidítjük.

A számozott bibliai könyvek esetében az arab könyvszám és a rövidítés között nincs szóköz, a bibliai könyv nevének rövidítése után nem áll pont (2Móz). A fejezet- és versszámok arab számok, a kettő között szóköz nélkül vessző áll, a versszám mögött nincsen pont (Ézs 1,9). Több, nem ugyanabból a fejezetből származó igehelyet pontosvessző és mögötte szóköz választ el (Lk 3,12; 12,11). Egy fejezetben belül több vers számát szóköz nélküli pont választja el, a fejezetszámot ekkor csak egyszer írjuk ki (Lk 2,2.4.11; ApCsel 2,3.8). Hosszabb szakaszok kezdő és záró versszáma között nagykötőjel áll, sem a nagykötőjel előtt, sem mögötte nem áll szóköz (Róma 8,1–12; Jel 2,2–14).

h. A közölni kívánt cikkek legkevesebb 10, legtöbb 20 oldalasak lehetnek (1 oldalt A4-es papírmérettel, mindenütt 2,5 cm margóval, 12 pontos betűmérettel és másfeles sorközzel kell számítani).

i. Amennyiben a szöveg héber és görög betűs szöveget is tartalmaz, csatolják a betűtípusokat is. Ha a szövegben képek, ábrák szerepelnek, azokat külön, nagy felbontású (javasolt érték 600 dpi, de legalább 150 dpi) JPEG képként csatolják.

j. Ha a szövegben táblázatot vagy ábrát szeretnének közölni, ezeket szerkeszthető formában, külön is szíveskedjenek csatolni. A táblázatokhoz és / vagy ábrákhoz leírást kell csatolni a következő minták szerint:

1. táblázat: *A táblázat adataira vonatkozó rövid elnevezés.*

1. ábra: *Az ábra megnevezése.*

k. A folyóiratban recenziók is publikálhatók, ezek terjedelme nem haladhatja meg az öt oldalt. Közönnettel fogadjuk az új, nem ismert, a teológia, vallásoktatás vagy lelkipozítás 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 könyv borítóképét.

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, javaslatokat 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 kefélenyomatot 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 pertaining to the fields of theology, religious education or pastoral care.

The financial status of the journal does not allow for payments to the authors for their contributions, but every contributor receives a free copy of the issue in which his/her article was published. *Studia* is issued twice a year, namely in June and in December. There is no fixed deadline for the submission of the articles, but please be advised that every contribution sent to the board before February 1 will be published in the first issue, and articles sent until September 1 will appear in the second one.

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. Please do a proofreading of the text sent in for review, and adhere to the following format and content parameters:

- a. The language of the article should be English (United Kingdom). Most common issues of using this language are: -ise v. -ize: Use the ending -ize, -ization, -izing (not -ise, -isation, -ising) as in the so-called Oxford (English Dictionary) spelling. (Note that the use of -ize instead of -ise does not include the spelling of words in British English that end in -yse such as analyse or paralyse, which come from Greek.)
- b. Submitted text should have an at least ten lines English abstract, the English title of the publication and at least five keywords. The editorial board welcomes a Hungarian translation of the title and the keywords, yet this is discretionary. First-time authors should provide a one-line presentation that includes their profession, occupation, workplace and contact email.
- c. The division of the text should be logical and consequent. Headings should be marked by the author in a way that the editors may differentiate them easily (numbering with Arabic numerals like 1., 1.1 etc. is an option, but will not appear in the journal).
- d. The initials of the main words (except prepositions, articles, and coordinating conjunctions) in (sub)titles used/mentioned in the article as well as in the reference list should be capitalized.
- e. Authors should avoid exceeded formatting of the text (only the important highlights should be formatted with italics). Titles should not be formatted, since their heading level can be deduced from the numbering or other type of marking.

- f. The submitted text should only contain citations that have been translated into English. Provide the original reference in the source language in the footnotes. Citations exceeding 5 lines in length should be written in a separate paragraph and indented from left and right. Use typographers' quotes: “ ” for every citation.
- g. References to books and articles have to be placed in the footnotes. Please add a bibliography at the end of the article, which includes only the references you have actually cited in your paper. These should be arranged in alphabetical order according to the main authors' last name. Should you cite several works of the same author, the sorting is done by the year of publication. The year of publication should be mentioned right after the name of the author. If your article references works from the same author published in the same year, please arrange them in alphabetical order with a small letter after the year (for instance: 2008a, 2008b, 2008c etc.)

References should be provided by applying the following guidelines:

Start with the last name of the first author, which should be written in SMALL CAPS¹. Add a comma after the last name, then add the first author's first name followed by the year of publication in parentheses, and a colon.

If an article has multiple authors, the full names of the authors (LAST NAME written in small caps followed by a comma and the First Name in regular formatting having each word capitalised) are separated by an en dash preceded and followed by a blank, i.e.: ANDREWS, Dale – HEITINK, Gerben – JENNINGS, Theodore Wesley (2006): .

The name(s) of the author(s) is followed by the year of publication in parentheses and a colon, then all subsequent elements should be written as it can be seen in the examples below:

Referencing books

- Referencing an individual volume, that has one author:
BARTH, Karl (1924): *Wort Gottes und die Theologie*. München, Kaiser Verlag. 75–79
- Referencing a reprint edition of a volume requires citing the original edition as presented above, followed by the data of the reprint in parentheses:
LASTNAME, Firstname (publishing year A): *Title*. Place of publishing A, publisher A (reprint: place of Publishing B, publisher B, 2010). page range.
- Referencing a later edition of a volume requires noting the number of the edition in superscript formatting right before the year of publishing. There is no need for mentioning the publishing year of the first edition. I.e.:
LASTNAME, Firstname (^{number if edition}year of publication): *Title*. Place of publishing, publisher. Page numbers.

¹ Please note that writing everything in UPPERCASE is not equivalent to using SMALL CAPS.

- Referencing a translation of an individual volume requires indicating the following citation data of the original work in parentheses: original title and the number of the edition (if applicable)
LASTNAME, Firstname (number if edition year of publication): *Title* (Original Title: Title in the Original Language). Transl. by: name of translator. Place of publishing, publisher, year of publication of the transation. Page range.

Referencing a journal or conference proceedings

- Upon citing a journal article, the title of the article is not italicised. This is followed by the “In” preposition, then a colon, and the name of the journal formatted in italics, which in turn is followed by the most important citation data pertaining to the journal (volume, issue) as well as the exact page range of the article cited:
LASTNAME, Firstname (year of publishing): Title of Article. In: *Journal Name*. Volume number, issue number. Page range.
- Upon citing conference proceedings, the pattern is similar to that of citing scientific journals, but in this case the editors of the volume have to be noted. The last name of the author is written in small caps, whereas the last name of the editors has regular formatting.
LASTNAMEA, FirstnameA (year of publication): Title of Proceeding. In: LastnameB, FirstnameB – LastnameC, FirstnameC (eds.): *Name of Conference Proceedings*. Place of publishing, publisher. Page range.
- Upon citing an entry from an encyclopaedia, dictionary, lexicon, or concordance:
LASTNAMEA, FirstnameA (year of publication): *The Topic* (entry). In: LastnameB, FirstnameB (ed.): *Name of Encyclopaedia*. Place of Publishing, Publisher, Volume. Page range.

Referencing a primary source from an archive

LASTNAME, Firstname: *Specific Item Title*. Name of Archive (ABBREVIATION), Box, Folder, Collection, Folio or page number. Please note that authors shall use the specific referencing system of the particular archive in order to identify the source of their work. The personnel of the specific archives is always the most competent to mark the exact way of referring to the archives.

Referencing an online source

LASTNAME, Firstname: Title of the article published online. [http:// correct link to the source](http://correct link to the source) (last accessed: date in DD.Month.YEAR format).

In case of missing citation data, these pieces of information should be substituted by square brackets in their respective places and they should include the category of the missing data. I.e.: [Publisher Missing], [Place of Publishing Missing], [Year Missing]

h. Footnotes

Use 10 pt font size, normal line spacing, justified formatting. Each footnote ends with a full stop.

The number of the footnote and the subsequent text providing the reference are separated by a nonbreaking space, which is a special character that can be inserted via the Insert–Symbol–Special Characters–Nonbreaking Space command, or the Shift+Ctrl+Space bar keyboard shortcut sequence.

When citing a source for the first time in the footnotes, you have to add the complete citation data of that specific reference followed by the exact page number of the cited excerpt. If you reference several parts of a work that has multiple pages, note the first and the last page of the work's range joined by an en dash (i.e.: 237–238.).

When citing a source for the second time, it is enough to note the last name of the author in small caps followed by the year of publication, a comma and the page number, ending in a full stop. (i.e. LASTNAME year of publication, 55.) If your article refers to several works by the same author from the same year, the last name of the author in small caps and the year of publication is followed by a small letter (i.e. 2008a), by a comma, the page number, and ended with a full stop. (i.e: LASTNAME 2008a, 55.)

In the case of consecutive footnotes referencing the same work of the same author, you may use the *Op.cit.*² standing in for repetition of the full title of the work, followed by the page number, ending with a full stop. (i.e.: *Op.cit.* 22.)

In the case of consecutive footnotes referencing the same work of the same author, and the very same place in that specific work, you may use *Ibid.*³ This footnote also ends with a full stop. (i.e.: *Ibid.*)

i. When citing a passage of scripture, include the abbreviated name of the book, the chapter number, and the verse number in round parentheses in the body of the text, and not in the footnotes. Books that have numbers preceding their name are noted with Arabic numbers, and the numbers are followed directly by the abbreviation of the name of the book without any interceding blank spaces. The abbreviation of the name of the books is not

² It is an abbreviation of the Latin phrase *opus citatum*, meaning the work cited.

³ It is an abbreviation of the Latin adverb *ibidem*, meaning in the same place.

followed by a full stop within the parentheses such as in this example: (2Sam). Arabic chapter and verse numbers are separated by colons without blank spaces, and no full stop at the end of the citation within the parentheses: (Isa 1:9). The correct form of citing several verses from different chapters is by using a semicolon followed by a blank space for separating the chapters: (Luke 3:12; 12:11). Several verses cited from one chapter are delimited by full stops; in this case the chapter number is noted only once: (i.e.: Lk 2:2.4.11; Acts 2:3.8). Texts spanning over several verses are noted by using the starting and the ending verse number connected by an en dash, which is not preceded nor followed by a blank space: (i.e.: Rom 8:1–12; Rev 2:2–14).

- j. Submitted papers should have the length at least 10, at most 20 pages (pages should be formatted with A4 paper size, 2,5 cm wide margins on every side, font Times New Roman with size of 12 pt and line spacing of 1,5).
- k. If your text contains Hebrew or Greek characters, please attach the fonts to your email.
- l. If the text contains images, please attach them separately in high resolution (preferably 600 dpi, but at least 150 dpi) JPEG format.
- m. Tables and figures should be attached also separately and provided with a description following these patterns:

Table 1. *The environmental and relational characteristics and institutional network*

Figure 6. *Diagram of local characteristics regarding outsourcing companies*

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.

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 back to the editors in 14 days. If the author misses this deadline and does not send the revised version back, the article will not be published in the upcoming issue, yet it may be published in a future one.

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.

Instructions for Authors

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.